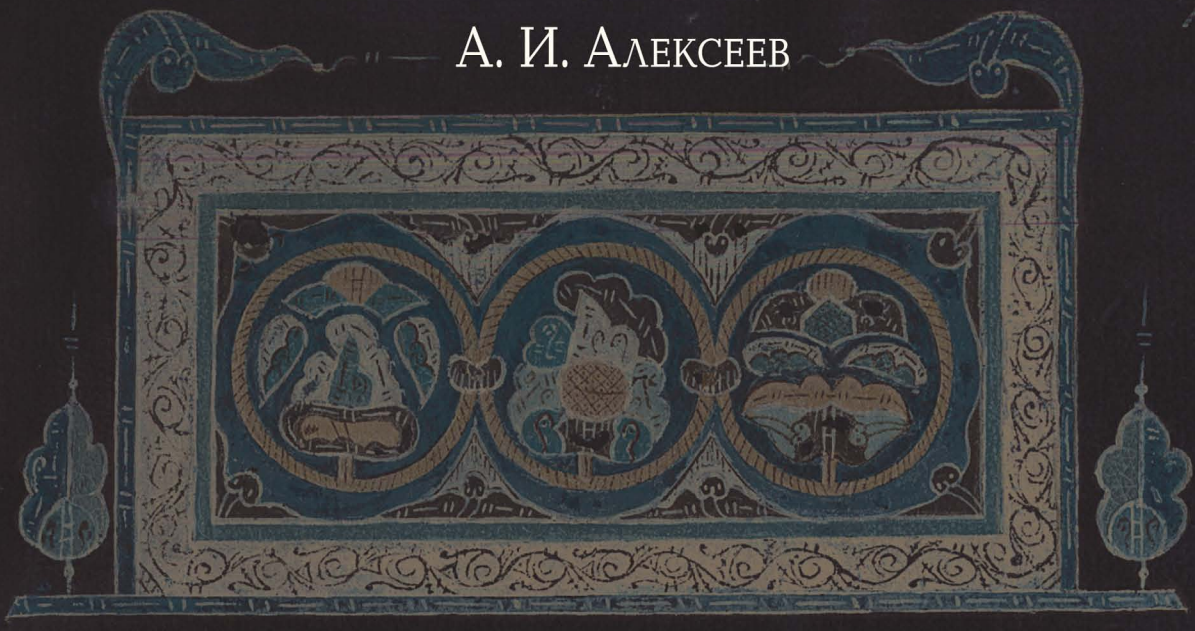
А. И. Алексеев



Религиозные движения на Руси

последней трети XIV | начала XVI в.

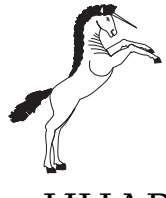
Стригольники и жидовствующие

А. И. Алексеев

Религиозные движения на Руси

последней трети XIV | начала XVI в.:

стригольники и жидовствующие



Москва «ИНДРИК» 2012

УДК 94 (47)
ББК 63.3 (2) 4
А 47

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 12-01-16059д)

Алексеев А.И.
Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. — М.: «Индрик», 2012. — 560 с.

ISBN 978-5-91674-239-8

В монографии на основе источниковедческого исследования осуществлен пересмотр концептуальных основ изучения еретических движений последней трети XIV — начала XVI в. Впервые противоцерковные движения русского Средневековья рассмотрены в первую очередь как религиозные явления в контексте еретических движений Западной Европы периода Раннего средневековья. Зарождение ересей прослеживается на фоне изменений, происходивших в религиозной практике церковных институтов XIV–XVI столетий. Исследованы такие явления, как формирование новых отношений в области взаимодействия мирян и клира. Особое внимание уделено процессам, формировавшим белое духовенство как институт и определявшим его взаимоотношения со светскими и церковными властями, а также со средой мирян. Проанализированы религиозные, социально-экономические и культурные феномены, которые были вызваны к жизни эсхатологическими ожиданиями накануне 1492 г. Представлена оригинальная концепция текстологической и творческой истории сочинений, являющихся основными источниками по избранной теме, — «Поучения патриарха Антония», «Просветителя» Иосифа Волоцкого, произведений митрополита Спиридона-Саввы. Для всех интересующихся историей и культурой средневековой Руси, древнерусской литературой.

© Алексеев А.И., текст, 2012
© Издательство «Индрик»,
оформление, 2012

ISBN 978-5-91674-239-8

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 9

ЧАСТЬ 1. СТРИГОЛЬНИКИ

Предисловие 17

Глава 1. Историографический обзор. 21

1.1. Историография XIX — начала XXI в. 21
1.2. Историография советского периода 32
1.3. Зарубежная историография 40
1.4. Историография 1991–2010 гг. 44
1.5. Феномен стригольничества в исторических штудиях российских протестантов 49

Глава 2. Обзор источников 53

2.1. Послание константинопольского патриарха Нила 53
2.2. Сочинение против стригольников, приписываемое патриарху Антонию или епископу Стефану Пермскому 58
2.3. Сборники с антистригольническими посланиями митрополита Фотия 72
2.4. Послание митрополита Фотия 1416 г. 74
2.5. Послание митрополита Фотия 1422–1425 гг. 78
2.6. Послание митрополита Фотия от 22 июня 1427 г. 82
2.7. Послание митрополита Фотия от 23 сентября 1427 г. 86
2.8. Известия летописей. 89
2.9. Житие новгородского архиепископа Моисея 93
2.10. Упоминания о стригольниках в посланиях архиепископа Геннадия Гонзова 94
2.11. Известие «Просветителя» Иосифа Волоцкого 95

Глава 3. Стригольники как феномен в религиозной жизни Новгорода и Пскова 97

3.1. Вопрос о генезисе ересеучения: внешние влияния или внутренние причины? 97
3.1.1. Вальденсы 97
3.1.2. Богомилы и манихеи 99
3.1.3. Гейслеры или флагелланты 105
3.1.4. Гуситы 108
3.1.5. Армяне 109
3.1.6. Иудеи 109
3.1.7. Стригольники и жидовствующие 111
3.1.8. Типологические объясняющие модели 112
3.1.9. Протестанты до Реформации 112

3.1.10. Гуманисты и рационалисты 113
3.1.11. Рецидив язычества 113
3.1.12. Выводы 115
3.2. Вопрос об этимологии термина «стригольник» 116
3.3. Споры о симонии 124
3.4. Споры о вдовых священнослужителях 131
3.5. Споры о мирской проповеди 145
3.6. Существовала ли стригольническая книжность? 149
3.6.1. Фроловская Псалтырь 153
3.6.2. Трифоновский сборник 154
3.6.3. Трактат «Власфимия» 157
3.6.4. «Слово о лживых учителех» 180
3.6.5. Измарагд 181
3.7. Исповедь земле или публичная исповедь? 185
3.8. Протесты против заупокойно-поминального культа 192
3.9. Основные выводы 203

ЧАСТЬ 2. ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Предисловие 211

Глава 1. Историографический обзор 215

1.1. Историография XIX — начала XX в. 215
1.2. Историография советского периода 228
1.3. Зарубежная историография 234
1.4. Историография 1991–2010 гг. 240
1.5. Современная историческая публицистика 248

Глава 2. Обзор источников 251

2.1. Послания архиепископа Геннадия Гонзова: проблема достоверности сведений о ереси «жидовьская мудръствующих» 251
2.1.2. «Рассказ об инквизиции» 268
2.2. Соборный приговор 1490 г. 271
2.3. «Поучение» митрополита Зосимы 272
2.4. Анафематствования жидовствующим 274
2.5. «Послание на жиды и на еретики» инока Саввы 278
2.6. «Просветитель» и послания Иосифа Волоцкого 292
2.6.1. История изучения «Просветителя» и посланий Иосифа Волоцкого 292
2.6.2. Пространная и Краткая редакции «Просветителя» 301
2.6.3. Вопрос о первоначальной редакции «Сказания о новоявившейся ереси» 306
2.6.4. «Просветитель» и Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Вассиану о Св. Троице 318
2.6.5. «Слова» об иконах и 5-е, 6-е, 7-е «слова» «Просветителя» 324

2.6.6. 7-е «слово» «Просветителя» и Монастырский Устав Иосифа Волоцкого 328
2.6.7. «Сказание» и «слова» «о скончании седьмой тысящи» и 8-е, 9-е и 10-е «слова» «Просветителя» 330
2.6.8. Послание Дмитрия Траханиота и 8-е «слово» «Просветителя» 334
2.6.9. «Рассуждение об иноческом жительстве» и 11-е «слово» «Просветителя» 336
2.6.10. 12-е «слово» «Просветителя» и Послания Иосифа Волоцкого 341
2.6.11. «Слово об осуждении еретиков» и 13-е «слово» «Просветителя» . . . 350
2.6.12. «Слово о благопремудростных коварствах» и 14-е «слово» «Просветителя» 356
2.6.13. «Послание о соблюдении соборного приговора» и 15-е «слово» «Просветителя» 359
2.6.14. Послания Иосифа Волоцкого и 16-е «слово» «Просветителя» 368
2.6.15. Основные выводы 377
2.6.16. Когда был написан «Просветитель»? 378
2.7. Летописные известия 382

Глава 3. Ересь жидовствующих 385

3.1. Антииудейская полемика в русской книжности XV в. (к постановке проблемы). 386
3.2. Ожидания конца света на Руси в контексте эсхатологии Средневековья . . . 398
3.2.1. О средневековой эсхатологии 398
3.2.2. Ожидания конца света в Западной Европе около 1000 г. 400
3.2.3. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси 405
3.2.4. Мнения древнерусских богословов о связи между исходом 7-й тысячи лет от сотворения мира и концом света 412
3.3. Ересь жидовствующих в 1470–1490 гг. 416
3.4. Церковный собор 1490 г. 422
3.5. Ересь жидовствующих в 1490–1504 гг. 424
3.6. О времени вступления Иосифа Волоцкого в борьбу с ересью жидовствующих 425
3.7. Учение жидовствующих 441
3.8. Митрополит Зосима 455
3.9. Иван III — неортодоксальный правитель Святой Руси? 465
3.10. Литература жидовствующих и влияние полемики с еретиками на русскую культуру XV — начала XVI в. 478
3.11. О начале полемики «иосифлян» и «нестяжателей» 484
3.12. Основные выводы 492

Заключение 497

Приложения 504
Список сокращений 504
Список использованных рукописей 505
Издания сочинений Иосифа Волоцкого 509
Литература и источники 510
Указатель имен 544

Моей жене Ирине

ВВЕДЕНИЕ

Термин ересь в греческом языке (ἁίρεδίς) означал выбор, направление, учение, школа. Первоначально это понятие не являлось негативным, а носило вполне нейтральный смысл. В этом смысле ересями именовались иудейские религиозно-политические группировки: фарисеи, саддукеи, ессеи (Деян. 5:17; 15:5; 26:5), а затем иудеи именовали христиан сторонниками «назорейской ереси» (Деян. 24:5). Во времена апостолов термин приобрел негативный смысл (2 Петр 2:1; Галл. 5:19–20; Тит. 3:10–11), а с IV в. слово «ересь» все чаще стало использоваться для обозначения ошибочного учения.[1] Согласно общепринятому на сегодня определению ересью называется «ошибочное учение, искажающее фундаментальные основы христианской веры».[2] Эквивалентом этого понятия в латинском языке первоначально выступало слово *secta*. В дальнейшем эти термины приобрели различное значение: ересью по-прежнему именовалось неортодоксальное учение, а сектой стали обозначать религиозную общину, отделившуюся от церкви.[3]

Ереси появились почти одновременно с христианством. Согласно церковной традиции первым еретиком был Симон Волхв, который всего лишь притворялся христианином (Деян. 8:18–21). Первые ереси — гностические — появились за пределами христианского вероучения, они представляли собой сложные религиозно-философские системы, включающие элементы многих религиозных учений и философских направлений. Их приверженцы стремились использовать в своих целях и даже узурпировать растущее влияние христианства.[4] При этом основное размежевание между противниками и апологетами христианства произошло в ходе споров относительно границ соотносимости разума и веры. Большую часть противников ортодоксального христианства в первые века составляли последователи многочисленных гностических сект, в учении которых «особую роль играл гносис — тайное знание о Боге, мире и подлинной духовной природе человека, открытое Спасителем (или спасителями) и сохраняемое эзотерической традицией. Обладание подобным знанием (удостоиться которого могли лишь избранные) само по себе приводило к спасению».[5]

В период Вселенских Соборов, на которых были сформулированы основные догматы христианства, появляются ереси, каждая из которых «искажала какой-либо определенный догмат или одну вероучительную доктрину».[6] Ереси рождались в среде интеллектуальной элиты Византии, сохранившей римскую цивилизацию в период варварских нашествий. Ересиархами в эту эпоху становились крупные мыслители, первоначально руководствовавшиеся благочестивыми намерениями защитить веру от тех или иных казавшихся им опасными догматических заблуждений. Таковы были Арий, Аполлинарий, Диодор Тарсийский, Федор Мопсуестийский, Несторий и др.

В эпоху Средневековья еретические движения появляются не на основе отрицания догматов, но под лозунгом возврата церковных институтов к евангельским идеалам.[7]

---

[1] Иванов М.С. Ересь // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 598.

[2] Там же. С. 598.

[3] Там же. С. 598. В русской богословской литературе термины секта и ересь часто использовались как синонимы.

[4] Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианства над ним. Брюссель, 1991. С. 125.

[5] Шабуров Н. Гностицизм // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения: Пер. с лат. М., 1994. С. 374.

[6] Иванов М.С. Ересь // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 600.

[7] См.: Дживелегов А.К. Вольный город в Европе. М., 1922. С. 50, 52. Исключением является ересь катаров, в основе которой лежало дуалистическое учение, несовместимое с христианством.

Догматические споры, которые велись между образованными богословами, сменились требованиями необразованных народных масс к клирикам соблюдать предписанные нормы поведения. Это обстоятельство следует объяснять, в первую очередь, успехами христианизации. «Народные» ереси, как правило, были порождены конфликтом между провозглашенной церковными институтами нормой и отклонениями от нее, которые имели место на практике.[8] Главный водораздел происходил между готовностью признать предписываемые легитимирующей институцией формальные правила и нежеланием сделать это, апеллируя к попранным евангельским идеалам.

Как заметил Жак Ле Гофф: «Следует быть чрезвычайно осторожным, чтобы правильно выделить те ереси, которые в первую очередь были направлены против официальной Церкви, ее ощущавшегося морального разложения и неоправданной монополии на таинства. Подобные ереси проповедывали возврат к тому, что считалось изначальной бедностью, чистотой и братством раннего христианства. Таким образом, эти движения выражали мятежный клич, направленный против богатства и мирского приземления, которые становились все более заметными на Западе со времени великого экономического подъема в XI в.».[9]

В своем диссертационном исследовании, посвященном раннехристианским ересям Александр Зорич предложил термин «девиантное мышление». Согласно данному им определению, «Под девиантным мышлением понимаются такие типы интерпретации социокультурной действительности и духовного опыта, которые приводят индивидуума (или группу его последователей-единомышленников) к созданию «конфликтных» артефактов культуры, последующая инкультурация которых имеет долговременные последствия; под конфликтными артефактами понимаются такие учения, доктрины, теории, тексты и другие знаково нагруженные объекты, которые диссонируют с ценностями, моральными и этическими нормами или картиной мира данной культуры».[10] Девиантное мышление и поведение определяются только через их отношение к институтам легитимации, которые формируют представление о норме. Имеет смысл привести еще одну цитату из А. Зорича, согласно которому «легитимация как нечто длящееся — тоже процесс мышления, которое, в отличие от девиантного, стремится полностью вписаться в традицию, наилучшим образом ответить ценностным установкам, господствующим в данной культуре».[11] Такое мышление следует

Но привлекательность катарских идей для простых людей состояла в аскетическом образе жизни и привлекательном поведении катаров, которое противопоставлялось многочисленным нарушениям в поведении католического клира. Наибольшим вниманием исследователей, однако, пользуются так называемые рационалистические ереси, хотя само это определение и область его применения являются очень размытыми, см.: Иванова И.И. Рационалистические ереси в истории христианства. Автореф. дисс. … д-ра филос. наук. М., 2006.

[8] См.: «Настоящие еретические, т.е. еретические по своей догматике движения, подобные катарам. Направления в движении добровольной бедности и движения мирян, которые по сути своей не были еретическими, однако со временем, во второй половине XII в., все же стали рассматриваться Церковью как таковые, что произошло, например, с вальденсами» (Эксле О.Г. Формы мира в религиозных движениях высокого средневековья (1000–1300) // Эксле О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 166–167.

[9] Ле Гофф Ж. Средневековая Западная Европа // История человечества. Т. IV. VII–XVI века. М., 2003. С. 216.

[10] Зорич А. Как пали сильные (Краткий очерк римской религиозности. Метальность римская и христианская). Режим доступа: http://www.krotov.info/history/04/zorich.html. Дата обращения: 10 февраля 2008 г.

[11] Там же.

называть легитимным, ортодоксальным или нормативным. Творческий потенциал ортодоксального мышления принято отрицать, однако это неверно, поскольку «иногда, будучи вынуждены реагировать на новые проявления девиантного мышления, институты легитимации фактически ему со-творят, модифицируя культуру совместно с девиантным мышлением».[12] Можно говорить о том, что в последние два столетия сформировалась парадигма, которой свойственно приписывать инициативное творческое начало исключительно ересям, игнорируя момент, пускай и конфликтного, но взаимодействия ереси и ортодоксии. При этом упускались из виду такие факторы, достигаемые в процессе практики социального дисциплинирования, как обеспечение всех видов единства социума.

Позволю себе привести авторитетное высказывание известного медиевиста: «Ведя ожесточенную борьбу против подобных течений, Римская Церковь, самое меньшее, избавила Западную Европу от невежества и угнетения, которыми грозила победа различных фундаменталистских сект».[13]

Для церковных институций опасность несвоевременной или неправильной реакции на тот или иной вызов времени была велика. По выражению А. Зорича: «Необразованный экстатик не обладает достаточным красноречием для убедительной проповеди, невежда не различит между ортодоксией и ересью, христианство в конечном итоге перестанет быть христианством, утратив самоидентификацию среди подобных по этосу, пусть и отличных по антропологии и онтологии учений».[14]

В противовес марксистскому постулату о том, что революционные движения порождаются ухудшением материального состояния народных масс, средневековые ереси возникали, как правило, в эпохи экономических подъемов.[15] Например, всплеск протестов против симонии, т.е. продажи церковных должностей за деньги, Ж. Дюби объясняет тем, что «деньги проникают в отношение, которое является основным, находится в сердце социального организма той эпохи, — в дарообмен».[16] В целом же нам представляется очень плодотворной не лишенная парадокса мысль французского исследователя о том, что «Ересь являлась в те времена одной из форм прогресса, затронувшего все сферы», при этом, «еретики противились всем изменениям, вызванным прогрессом, который породил их самих».[17]

Еще одним важным аспектом проблемы средневековых ересей является вопрос о роли в их зарождении интеллектуалов-ересиархов. В странах Западной Европы в роли ересиархов нередко выступали теологи, интеллект которых превышал средний уровень образованных клириков. По этой причине богословские диспуты между еретиками и ортодоксами не всегда являлись для католической церкви желательными. Ситуация изменилась с развитием богословского образования в университетах и становлением схоластики. Но в XII столетии нередки были случаи, когда решающую роль в победе на диспутах играли не образ мысли и богословская образованность, а демонстрируемый образ жизни. Так цистерцианцы терпели поражение в диспутах с катарами, пока на сцене не появились проповедники из нищенствующих орденов доминиканцев и францисканцев, отличавшиеся аскетическим образом жизни. Из

[12] Зорич А. Как пали сильные.

[13] Ле Гофф Ж. Средневековая Западная Европа // История человечества. Т. IV. VII–XVI века. М., 2003. С. 216.

[14] Зорич А. Как пали сильные.

[15] См. мнение Ж. Дюби: «Между вспышкой ереси и экономическим подъемом существует весьма тесная связь» (Дюби Ж. История Франции. Средние века. От Гуго Капета до Жанны д'Арк (987–1460). М., 2001. С. 57).

[16] Там же. С. 57.

[17] Там же. С. 57.

сказанного можно сделать вывод о том, что интеллектуальное превосходство далеко не всегда являлось на стороне еретиков, напротив апелляция к евангельским нормам, которым не следовало духовенство, всегда склоняла чашу весов простонародья в пользу противников клира.

Социальные роли средневековых ересей были различны. А.К. Дживелегов следующим образом описывал социальные роли катаров и патаренов в XI в.: «Катары не принимали участия в социальной борьбе, а патарены не интересовались догматикой. Катары были в оппозиции к церкви и к папе, ее главе. Патарены были армией папы в борьбе, которую он вел с императором и церковными феодалами. Катары не представляли собой общественной группы. Патарены были организованным и связанным общими интересами плебейским соединением. Катары держались пассивно, патарены были непрерывно в действии и в борьбе».[18]

Следует заметить, что патарены являлись христианами, а вера катаров едва ли может быть названа христианской. Предваряя итоговый вывод исследования, можно провести историческую параллель. Стригольники могут быть уподоблены патарам, поскольку, требуя моральной чистоты от иерархии и духовенства, они никогда не отвергали догматы христианства, а жидовствующие с достаточной долей условности сопоставлены с катарами, так как они отвергли христианство и, если не исповедывали чистый иудаизм, то все-таки являлись иудаизантами.

Целью настоящего исследования является изучение первых русских ересей стригольников и жидовствующих, которые имеют черты массовых движений. Хронологические рамки охватывают период с последней трети XIV в. до начала XVI в. Географические рамки включают территории вечевых республик Северо-Западной Руси, а также земли великих княжеств Литовского и Московского. В соответствии с этими целями в первой части монографии делается попытка рассмотреть феномен стригольничества, а вторая часть посвящена истории жидовствующих в Новгороде и в Москве. Своим оригинальным вкладом в дело изучения первых русских ересей автор считает, во-первых, рассмотрение еретических движений преимущественно как религиозных явлений; во-вторых, в результате источниковедческого исследования основных источников удалось пересмотреть текстологическую и творческую историю некоторых памятников, среди которых «Просветитель» и послания Иосифа Волоцкого. Вниманию читателей тем самым предлагается новый взгляд на генезис и природу еретических движений русского Средневековья.

В процессе подготовки исследования мне пришлось провести немало времени в читальных залах отделов рукописей ГИМ, РГБ, РНБ, РГИА и РГАДА. Всем сотрудникам библиотек и архивохранилищ хочется выразить свою благодарность. В процессе обсуждения работы было высказано немало ценных замечаний и советов. За высказанные мнения и рекомендации автор благодарен профессорам Ю.Г. Алексееву, А.Ю. Дворниченко, Ю.В. Кривошееву, В.В. Шапошнику, доценту А.В. Сиренову (Санкт-Петербургский государственный университет), И.О. Тюменцеву (Волгоградская академия государственной службы), М.В. Дмитриеву (Московский государственный университет), ведущему научному сотруднику А.Е. Мусину (Институт истории материальной культуры, Санкт-Петербург), члену-корреспонденту РАН Б.Н. Флоре, ведущему научному сотруднику А.А. Турилову, (Институт славяноведения РАН), члену-корреспонденту РАН Е.В. Ромодановской (Сибирское отделение РАН), ведущему научному сотруднику доктору исторических наук Л.Е. Морозовой (Институт российской истории РАН), профессору Е.Л. Конявской (Университет Российской академии образования, Москва), профессору Е.Е. Дутчак (Томский государственный уни-

[18] Дживелегов А.К. Данте Алигиери. Жизнь и творчество. М., 1946. С. 37.

верситет), профессору В.А. Аракчееву (Псковский государственный университет), профессору В.В. Пузанову (Удмуртский государственный университет), профессору А.С. Лаврову (Университет Сорбонна, Париж), профессору Т.П. Леннгрен (Представительство Университета г. Осло в Санкт-Петербурге), профессору Л. Штайндорффу (Университет Христиана Альбрехта, Киль), профессору Моше Таубе (Иерусалимский университет гебраистики), доктору филологических наук ведущему научному сотруднику Л.И. Журовой (Институт истории Сибирского отделения РАН), доктору исторических наук М.О. Акишину (Новосибирский государственный университет), редактору ЦНЦ «Православная энциклопедия» Е.В. Кравец. В основе настоящей работы лежат основные положения докторской диссертации, которая была успешно защищена 24 февраля 2012 г. на заседании Диссертационного совета Исторического факультета СПбГУ. Всем преподавателям Исторического факультета и всем членам совета автор свидетельствует свое глубокое уважение и благодарность. Отдельная благодарность экспертам и руководству Российского гуманитарного научного фонда, которые сочли возможным выделить средства на издание книги. За труд по выпуску книги автор признателен издательству «Индрик» и его генеральному директору Кириллу Алексеевичу Ваху. Главную же благодарность следует выразить моей супруге Ирине Викторовне Алексеевой, ее участие и поддержка стали главными условиями выхода этой книги в свет.

ЧАСТЬ 1

СТРИГОЛЬНИКИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Первым ересиархом, положившим начало стригольническому учению, назван диакон Карп, казненный в Новгороде в 1375 г., а из послания митрополита Фотия в Псков от 23 сентября 1427 г. следует, что стригольники подверглись гонениям, которые положили конец их движению. Исходя из этих фактов, необходимо признать, что сообщество, конкурирующее с церковными институтами, существовало в Пскове не менее полувека. Этот период включает срок деятельной жизни двух — трех поколений. И если стригольничество продолжало существовать на протяжении 50 лет после казни своего основателя, то приходится сделать вывод о том, что движение существовало в устойчивых формах, было каким-то образом структурировано. Ведь все это время стригольники противопоставляли себя официальной церкви, распространяли свои идеи среди горожан, вели полемику с представителями ортодоксального духовенства. Не приходится сомневаться, что необходимым условием существования этого сообщества на протяжении нескольких десятков лет являлось привлечение новых членов. Следовательно, приходиться допустить, что стригольники имели некую идеологию или учение, создали некие организационные формы, позволявшие им регулировать поведение членов сообщества. Более того, в силу каких-то причин стригольничество продолжало существовать не менее 20 лет, даже сделавшись объектом пристального внимания главы русской церкви.

К сожалению, ни в одном из дошедших до нас источников значение термина «стригольник» не раскрывается. География употребления термина стригольник связывает его исключительно с Новгородом и Псковом. Складывается впечатление, что авторы и их аудитория в XV в. не нуждались в пояснениях и прекрасно понимали значение этого термина. Этот хорошо понятный современникам смысл стал темен для исследователей, занимавшихся историей России в последующие столетия. Это обстоятельство породило множество вариантов объяснений, в каждом из которых присутствовал субъективный элемент, продиктованный предпочтениями того или иного ученого.

Несомненно, что в среде стригольников главная роль принадлежала «учителям». Эти «учителя» были грамотными настолько, что в знании евангельских текстов конкурировали со священнослужителями. Ересиарх Карп, а также его сподвижник Никита имели сан диакона, что дает убедительное объяснение их грамотности и начитанности в Священном Писании. Удовлетворительная грамотность являлась необходимым условием посвящения в сан священнослужителя. Но каково было происхождение грамотности тех стригольнических учителей, которые продолжали свою проповедь, противоречившую учению официальной церкви, в Пскове на протяжении 50 лет после казни первых ересеархов?

Принято подчеркивать, что ересь стригольников имела городской характер, была порождена в условиях взаимодействия институтов Пскова. Следует сказать, что согласно современным подходам едва ли можно уверенно провести дифференциацию между городской и сельской жизнью в средневековой Руси. Городские стены Пскова выполняли важную роль как рубеж обороны, но жизнь за их пределами мало отличалась от жизни населения сельской округи. Определенными навыками грамотности могли обладать носители светской власти: посадники, сотские, приказные, составлявшие управленческий штат, некоторые купцы, возможно, ремесленники. Но грамотность стригольнических учителей была специфической: их занимали вопросы толкования библейских текстов, в первую очередь евангельских. Такую сосредоточенность

на вопросах веры трудно ожидать от сугубо светских лиц, погруженных в мирские интересы. В источниках подчеркивается также аскетический образ жизни стригольнических проповедников, который делал их проповедь убедительной для простецов. Этот образ жизни противопоставлялся разгульному поведению недостойных священнослужителей, что и привлекало к стригольникам симпатии мирян. Начитанность стригольнических учителей в Священном Писании, равно как их готовность вести, по сути, монашеский образ жизни в миру нельзя рассматривать как случайные признаки. Скорее всего, и грамотность, и стиль поведения были обусловлены тем, что стригольнические учителя являлись выходцами из духовного сословия. При этом они нигде не именуются священнослужителями.

Позволительно думать, что это были люди, извергнутые из клира по каким-то причинам. Наиболее распространенными причинами извержения из сана являлись: недостойное поведение (в т.ч. засвидетельствованные факты каких-либо нарушений, конфликт с архиереем, приходской общиной, городскими властями), смерть супруги и т.д. Последняя причина являлась самой неоднозначной, поскольку вопрос об овдовевших попах и диаконах дискутировался на протяжении всего XV в.

Известно, что в движении богомилов главная роль принадлежала проповедникам из числа выходцев из низшего клира: священнослужителей и монахов. Они были образованы и действовали как ядро движения, называя себя перфектами (совершенными) или «христами». По-видимому, учителя стригольников также происходили из клириков и составляли организационный костяк движения. Их проповеди обеспечивали относительное единство мировоззрения внутри сообщества и привлекали новых сторонников из числа мирян и клириков Пскова. Простецы составляли, вероятно, большую часть еретичествующего сообщества. Нет нужды видеть в них представителей средневекового пролетариата. Скорее всего, среди них могли быть выходцы из всех сословий, привлеченные критикой злоупотреблений современного духовенства и вдохновляемые евангельскими и апостольскими идеалами первых веков христианства.

Трудно также судить о том, насколько прочным было еретическое сообщество, и даже о том, можно ли называть его сектой. Нам неизвестен обряд приема в стригольники и неизвестны механизмы, позволявшие поддерживать единство организации. Проповедь стригольнических учителей обеспечивала постоянный интерес со стороны «простецов» и растущую ненависть со стороны большинства ортодоксального духовенства. Слушатели стригольников, скорее всего, не являлись активными сторонниками движения, готовыми выступить в его защиту против церкви и светских властей. Но они составляли ту социальную среду, за умы и сознание которой стригольники вели борьбу с ортодоксальным клиром. Как и в движении богомилов, широким массам крестьянства оставалась непонятной догматическая сторона ересеучения, но критика злоупотреблений и благочестивый образ жизни учителей привлекали их симпатии.

Распространено мнение, что в лице стригольников мы имеем дело с еретической сектой, которая сродни богомилам на Балканах или вальденсам в странах Западной Европы. Этим путем направлялась мысль многих исследователей, пытавшихся отыскать источник стригольнических идей в многочисленных ересях, зародившихся в недрах католичества или византийского православия. Но, для того чтобы делать подобные выводы, необходимо соблюсти важное условие, а именно соотнести наши знания о состоянии Католической церкви и ее институтов с состоянием Православной церкви в этот же период на Руси.

К концу XIV в. Католическая церковь добилась значительных успехов в области организации контроля над сознанием верующих. Можно говорить о том, что при

всех недостатках многое было сделано для создания профессионального дисциплинированного и элементарно образованного клира. На протяжении XII–XIII вв. были приняты важнейшие решения, позволившие отделить клир от мирян и добиться признания формального превосходства статуса клириков в глазах мирян. Даже периоды церковно-политических кризисов, нарушавшие нормальное функционирование деятельности высших органов церковной власти, не оказывали глубокого дезорганизующего влияния на повседневную жизнь церковных приходов. Важнейшими инструментами, посредством которых церковные власти осуществляли контроль над сознанием и поведением верующих, были обязательная для всех ежегодная исповедь, публичная проповедь, деятельность инквизиции по искоренению всех форм инакомыслия, сосредоточенные в руках нищенствующих монашеских орденов доминиканцев и францисканцев. В этих условиях еретические сообщества существовали или в труднодоступных местностях, или же практиковали технику социальной мимикрии (конспирации), позволявшую им некоторое время скрывать еретический образ мыслей под личиной добрых католиков.

К исходу XIV в. на Руси церковные институты находились в состоянии становления. Огромная по территории страна была разделена на множество княжеств, в столицах крупнейших из них находились епископские кафедры общим числом 7. В городах вокруг главнейших соборов формируются организации белого духовенства во главе с соборными протопопами. Большинство монастырей находились в городах, а их братия подчинялась архимандриту старейшего монастыря. Церковный приход в сельских областях являлся сравнительно новым институтом. Власть сельского священника зависела от доброй воли селян окрестной округи посещать церковь и исполнять предписанные церковью правила. Епископы совершали объезд своих епархий нерегулярно, а основную деятельность по административному управлению подвластными им территориями осуществляли их светские слуги — десятинники.

Псков в XIV в. считался крупным городом и центром независимой вечевой республики. Однако новгородский архиепископ, в епархию которого он входил, посещал город лишь через три года — на четвертый. При этом духовенство Пскова было довольно многочисленно и по приблизительным оценкам могло достигать более 300 человек. Псковские клирики должны были для решения всех своих вопросов отправляться в Новгород. Корпорация псковского духовенства не являлось замкнутой: ее пополняли священнослужители из Тверской епархии, а также из епархий, находившихся в пределах Великого княжества Литовского. Это обстоятельство должно было усугублять общую ситуацию неупорядоченности жизни церковной общины Пскова. Острые конфликты, время от времени возникавшие между церковной общиной Пскова и новгородским архиепископом, препятствовали упорядочению этих отношений. По этой причине псковичи часто предпочитали адресовать свои запросы митрополиту в Москву. В целом процесс формирования духовного сословия на Руси к началу XV в. был далек от завершения.[1] Власти городской общины распространяли на духовенство весь объем повинностей и фискального гнета, который лежал на мирских ее членах. Организации соборного духовенства не обладали эффективным инструментарием для защиты интересов своих членов. Статус священнослужителя не был связан с обладанием особыми правами и льготами, а его авторитет в большой степени зависел от личных качеств и имущественного положения. Авторитет клириков, в целом, был невысок в глазах мирян. В описанной атмосфере и протекала деятельность стригольников.

[1] См.: Флоря Б.Н. Государственная власть и формирование духовного сословия в средневековой России // Сословия и государственная власть в России XV — середины XIX в. Ч. 2. М., 1994.

Специфика имеющихся источников такова, что, следуя богословской терминологии в строгом смысле, мы не имеем возможности говорить о стригольниках как о еретиках. Хотя авторы противостригольнических сочинений порой и называют их еретиками, но у нас нет ни одного приговора церковного собора, которым учение стригольников осуждалась бы как ересь. Более того, нам неизвестно ни единого упоминания о соборном осуждении стригольников. Даже казнь родоначальников движения произошла без созыва и приговора церковного собора и, по всей видимости, не была санкционирована церковной властью.

В церковной традиции различались три вида отступников ортодоксальной церкви: еретики, раскольники и самочинники. Еретиками считали «совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся»; раскольниками — «разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уврачевание»; а самочинными — участников собраний, составляемых «непокорными пресвитерами или епископами, и ненаученным народом».[2] По отношению к выделенным категориям отступников Церковь разработала три чина (посредством покаяния, миропомазания, крещения) принятия в православие (95-е правило Трульского собора).[3] О способах же принятия стригольников в лоно церкви не считали нужным говорить наиболее глубокообразованные богословы-греки: ни патриарх Нил, ни московский митрополит Фотий. Напротив, они не видели никаких препятствий к тому, чтобы стригольники, оставив свои заблуждения, стали полноправными членами церковной общины. Отсутствует анафематствование стригольникам и в Чине Торжества Православия, в который вносились записи о проклятии всех врагов Церкви.

Имеет ли смысл вести речь о предтечах стригольников? В советской историографии существовала тенденция к тому, чтобы усматривать непрерывную преемственность движений антицерковной направленности. Так А.И. Клибанов уверенно проводил мысль о традициях свободомыслия в Твери, которые получили прямое продолжение в Новгороде и Пскове. Он также полагал, что непосредственным предшественником ересеарха Карпа являлся некий «армяновер» Маркиан, который возмущал жителей Ростова против епископа. Следует сказать, что данный тип аргументации не отличается доказательностью и строится на субъективном выстраивании произвольных связей между единичными фактами.

В первые века христианства на Руси сведения о появлении еретиков единичны и относятся к отдельным персонажам, но не к массовым движениям. Специфика имеющихся источников такова, что сколько-нибудь надежных сведений о еретических сообществах из них извлечь нельзя. Как я постараюсь показать далее, феномен стригольничества зародился в специфических условиях новгородской земли и во многом был вызван к жизни изменениями в формах религиозности, происходившими во второй половине XIV в. На мой взгляд, нет никаких оснований для того, чтобы считать, что стригольничество имело какую-либо связь с предшествующими выступлениями против церкви.

---

[2] Иванов М.С. Ересь // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 604.

[3] Цыпин В. Каноническое право о еретиках // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 605–606.

ГЛАВА 1

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

1.1. ИСТОРИОГРАФИЯ XIX — НАЧАЛА XXI в.

Первую специальную работу о стригольниках с публикацией нескольких источников осуществил специалист по истории раскола и бывший старообрядец протоиерей А.И. Журавлев.[1] Он изложил историю ереси по источникам, доступным ему в рукописных сборниках. Им были опубликованы: Послание константинопольских патриархов Антония,[2] Филофея,[3] Послание всероссийского митрополита Фотия.[4] По-видимому, Журавлев работал с рукописью РГБ. Румянц. 204, включающей в себя «Просветитель» Иосифа Волоцкого, а также указанные памятники и другие послания митрополита Фотия.

Довольно бегло изложил историю стригольников в 5-м томе своей «Истории государства Российского» первый российский историограф Н.М. Карамзин.[5] Он давал ереси преимущественно моральную оценку, описывая недостойное поведение еретиков.

Митрополит Евгений (Болховитинов) более подробно, основываясь на летописных известиях и сведениях посланий патриархов Нила и Антония, а также грамотах митрополита Фотия, остановился на феномене стригольничества, указывая, что проповедь еретического лжеучения имела серьезные последствия в виде «смятения церкви».[6] Причинами, породившими этот, по выражению преосвященного Евгения, «некоторый род раскола», он полагал злоупотребления со стороны новгородских архиепископов и их наместников в Пскове.[7] Стоит отметить, что владыка рассматривал историю стригольников в тесной связи с вопросом о вдовых попах и полагал, что стригольники существовали в Пскове вплоть до начала XVI в., когда в период преследований жидовствующих переселились в Литву, Польшу, Швецию и Курляндию.[8] При этом он замечал: «Отрасли их под именем безпоповщинских раскольников и доныне здесь существуют».[9]

Первое исследование, в котором изучению стригольничества было уделено значительное место, предпринял студент Московской духовной академии Н. Руднев.[10] Достоинством работы Н. Руднева стало привлечения всего известного на тот момент круга источников, содержащих сведения о стригольниках. Другим преимуществом работы следует считать то, что Н. Руднев впервые попытался рассмотреть вопрос возникновения

---

[1] Журавлев (Иоаннов) А. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, об их учении, делах и разногласиях. СПб., 1795.

[2] Там же. С. 8–13.

[3] Там же. С. 14–17.

[4] Там же. С. 18–20.

[5] Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 5. СПб., 1819. С. 111–112.

[6] Евгений (Болховитинов), митрополит. История княжества Псковского. Ч. 3. Киев, 1831. С. 22–27.

[7] Там же. С. 22.

[8] Там же. С. 37–38.

[9] Там же. С. 38.

[10] Руднев Н. Рассуждение о ересях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. СПб., 1838. С. 73–88.

стригольничества в неразрывной связи со спецификой церковной жизни в Псковской и Новгородской землях. Н. Руднев полностью отвергал версию о решающей роли чужеземного влияния в генезисе ереси и полагал, что она полностью является произведением русской почвы.[11]

Архиепископ Филарет (Гумилевский) также полагал, что ересь произошла на русской почве без всякого иноземного влияния и своим возникновением была по преимуществу обязана ситуации с овдовевшими священнослужителями.[12]

Правовед А.П. Куницын считал, что ересь стригольников явилась прямым следствием распри между новгородским архиепископом и московским митрополитом.[13] Он не сомневался и в том, что казнь Карпа и его единомысленников в 1375 г. последовала по инициативе духовных властей. Любопытно, что А.П. Куницын связывал ситуацию со стригольниками исключительно с Новгородом в период конфликта с митрополитом Киприаном, псковские сюжеты вовсе остались за пределами его внимания.[14]

Архиепископ Игнатий (Семенов) охарактеризовал стригольников как первых в русской истории раскольников.[15] Он рассмотрел ересь стригольников в широком культурно-историческом контексте средневековой Европы.[16] Он сравнивал учение стригольников с учениями вальденсов, богомилов, гуситов и находил общие элементы. Он впервые высказал усвоенную частью последующей историографии мысль, что «ересь стригольников не есть наша самородная, а наносная, так же из-за границы, как и прочие до того времени являвшиеся язвы нравственные».[17] По мысли преосвященного Игнатия «скудость в церковном порядке» Пскова при наличии постоянного общения с выходцами из сопредельных государств, в которых процветали антицерковные учения, создавали почву для зарождения и распространения ереси.[18] В приложении к своей работе архиепископ Игнатий воспроизвел текст Поучения патриарха Антония по изданию в Актах исторических.[19] Архиепископ Игнатий не сомневался в том, что конец движению стригольников был положен действиями гражданских властей под влиянием посланий митрополита Фотия, но в то же время полагал, что дисциплинарные меры для устранения недостатков в церковной организации, выявленных выступлением стригольников, принимались вплоть до церковного собора 1503 г.[20]

С.М. Соловьев в томе своей «Истории России с древнейших времен» кратко пересказал известные факты из истории ереси и в качестве причины возникновения антицерковного движения указал на ситуацию многолетнего конфликта, который время

---

[11] Руднев Н. Рассуждение о ересях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. СПб., 1838. С. 85.

[12] Филарет Гумилевский, архиепископ. История Русской Церкви. Период третий. От разделения митрополии до учреждения патриаршества (1410–1588 гг.). М., 1847. С. 219.

[13] См.: «Народ видел, что митрополиты за их рукоположение приносят цареградским патриархам большие дары, что в то же время великие князья посылают им значущие денежные суммы и множество драгоценных вещей, что московские митрополиты требуют равномерно больших даров и пошлин за рукоположение новгородских архиепископов, что духовенство сей страны обременяют они разными другими поборами; областные же архиереи за посвящение попов и диаконов взимают также ставленые пошлины». Куницын А. Историческое изображение древнего судопроизводства в России. СПб., 1843. С. 52–53.

[14] Там же. С. 53–56.

[15] Игнатий (Семенов), архиепископ. История о расколах в церкви российской. Воронеж, 1849. С. 36.

[16] Там же. С. 43–44.

[17] Там же. С. 44.

[18] Там же. С. 44–46.

[19] Там же. Приложение Б. С. 237–251.

[20] Там же. С. 52–55.

от времени, то разгораясь, то затухая, существовал между псковским духовенством и новгородским архиепископом.[21] Знаменитый историк считал, что ересь зародилась в Пскове, а факт казни ересеначальника Карпа и его сподвижников в Новгороде полагал случайностью, произошедшей в силу каких-то (вольных или невольных) причин, приведших ересеархов в Новгород. Разноречивые показания источников относительно происхождения названия ереси С.М. Соловьев объяснял тем, что «Карп, действительно бывший прежде дьяконом, как отлученный от службы, мог называться и простым уже человеком; от этого отлучения, расстрижения, могло произойти и название стригольника, которое, будучи после не понято, превратилось в название художества».[22]

Подходы к теме, намеченные в работах Н. Руднева и С.М. Соловьева, получили развитие в монографии Н.И. Костомарова о севернорусских народоправствах.[23] Он указывал, что стригольничество возникло из движения псковичей, которые протестовали против ставленнических пошлин и других поборов со стороны новгородского архиепископа.[24] Н.И. Костомаров подчеркивал интеллектуальный характер еретического движения, которое вобрало в себя «образованнейших людей». Он считал возможным выделять в стригольничестве два толка: если представители первого отвергали священство и иночество, то вторые доходили уже до утверждения примата «материалистического мышления».[25] Относительно происхождения стригольнического учения Н.И. Костомаров высказывался уклончиво, допуская, что могло иметь место влияние богомилов, «но могли образоваться такие толки и самобытно, во всеобщем брожении умов, особенно когда и древние языческие верования, и кое-что из народных суеверных мифов доставляли для этого готовые материалы».[26] По мысли ученого стригольничество, «не образуя еще определенного вероучения» подготовило почву для появления ереси жидовствующих.[27] Ближайшую аналогию движению стригольников Н.И. Костомаров указывал в современных ему старообрядцах беспоповского толка.[28]

В своей работе по истории Новгорода И.Д. Беляев связал уход с кафедры архиепископа Алексея в 1375 г. с ересью стригольников.[29] Возвращение архиепископа на свою кафедру, по мысли И.Д. Беляева, стало их концом. В другой своей работе И.Д. Беляев коснулся вопроса о стригольниках, рассуждая о миссии митрополита Киприана в Новгороде в 1375 г.[30]

Знаменитый историк русской церкви митрополит Макарий (Булгаков) 4-м томе своего фундаментального труда довольно подробно пересказал основные факты из

---

[21] См.: «Раздражение вследствие несбывшегося желания независимости от Новгорода в церковном отношении возбудило в некоторых желание освободиться совершенно от всякой иерархии; споры о подъездах, судах, жалобы на убытки дали повод — и вот явилась ересь стригольников в семидесятых годах XIV века». Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 4. М., 1857. С. 338–339. См. также: переиздание: Т. 4. М., 1988. С. 578–579.

[22] Там же. С. 578.

[23] Костомаров Н.И. Северно-русские народоправства. Т. 2. СПб., 1863. С. 435–446.

[24] См.: «Таким образом, нападки на эти пошлины, упреки, что духовное управление нарушает уставы церкви, посвящая священнослужителей по мзде, послужили началом возникшей ереси, известной под названием Стригольнической» (Там же. С. 437).

[25] См.: «Еретики, которых Фотий обличает под общим именем стригольников, доходили уже до чистого деизма, нарицали себе отцом Бога небесного и отвергали не только соборы, предания церковные, но и евангельские и апостольские» (Там же. С. 445).

[26] Там же. С. 447.

[27] Там же. С. 447.

[28] Там же. С. 441.

[29] Беляев И.Д. История Новгорода Великого от древнейших времен до падения. М., 1864. С. 458–461.

[30] Беляев И.Д. История города Пскова и Псковской земли. М., 1867. С. 72–74.

истории стригольничества по грамотам патриарха Антония, посланиям митрополита Фотия и сведениям летописей.[31] Согласно выводу преосвященного, «раскол стригольников… был плодом своего времени и произведением русской почвы».[32] Питательной средой раскола (характерно, что митрополит Макарий употребляет термин «раскол» и нигде не говорит о стригольниках как о еретиках), по мнению историка, являлись конфликты новгородцев с митрополитом Киприаном и псковичей с новгородскими владыками, а также злоупотребления в церковной жизни Новгорода и Пскова.

В.С. Иконников в своем компилятивном труде нашел место и очерку истории стригольничества, в котором важнейшими причинами ереси были названы неурядицы церковных дел в отношениях Новгорода и Пскова.[33] Малоценными были и замечания В.В. Андреева о стригольниках, которые якобы умели согласить наплыв западных идей с народным русским духом.[34] Повторением разных ранее высказанных мнений был и доклад М.О. Кояловича.[35] Пересказом основных сведений о стригольниках ограничился и профессор Казанской Духовной Академии П.В. Знаменский.[36]

Впервые в 1872 г. появилась статья В.О. Ключевского «Псковские споры».[37] Знаменитый историк обрисовал в ней обширную панораму церковной жизни Пскова в XV столетии. Ереси стригольников он коснулся мимоходом, указав, что: «одним из источников стригольнической секты была вражда низшего псковского духовенства к высшей иерархии за ее церковные поборы, но несомненно, что главную пищу это раскольническое брожение находило себе в описанных церковных и нравственных беспорядках самого низшего духовенства, а первым и главным следствием своим имело подрыв доверия ко всей иерархии вообще, восстановляло „народ на священники“».[38]

Решающее значение спорам о симонии в зарождении стригольничества придавал К.Н. Бестужев-Рюмин.[39] Он также полагал, что стригольники отрицали церковные таинства не в принципе, а только на практике, вследствие того что не признавали иерархию.

Специфику церковной жизни Новгорода и Пскова в качестве почвы, на которой произросли побеги стригольничества, углубленно изучал А.И. Никитский.[40] По его мнению, «Нападение на симонию духовных мест, а в дальнейшем и на фискальный характер церкви вообще, послужило для секты стригольников, получившей свое имя от дьякона Никиты и Карпа, „художеством стригольника (иначе стригальника, ср. камора постригальная, где производилась стрижка сукна, а также tisserands“».[41] А.И. Никитский не был последователен в определении истоков стригольнического учения. В первой своей монографии, посвященной внутренней истории Пскова он, высказывался в пользу того, что учение

---

[31] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 3. Т. 4. М., 1995. С. 93–100.

[32] Там же. С. 99.

[33] Иконников В.С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 376–389.

[34] Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870. С. 20–34.

[35] Коялович М.О. Русские еретики — стригольники, жидовствующие, Феодосий Косой и русские общественные деятели во время борьбы с ними // Христианское чтение. 1871. Февраль.

[36] Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. Казань, 1876. С. 104–105.

[37] Ключевский В.О. Псковские споры // Православное обозрение. 1872. № 9, 10, 12. Впоследствии статья была дважды переиздана: Ключевский В.О. Опыты и исследования. Первый сборник статей. Пг., 1918. С. 32–106. Я пользовался указанной работой по изданию: Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 343–410.

[38] Там же. С. 377.

[39] Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. СПб., 1872. С. 381–384.

[40] Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873. С. 228–232; Он же. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 146–151.

[41] Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. С. 229.

стригольников можно отчасти уподобить учению богомилов и даже квакеров.[42] Он также допускал, что некоторые черты учения стригольников, о которых нам известно из обличительных посланий митрополита Фотия, относятся к числу случайных и могут объясняться распадением стригольничества на толки.[43] Во второй монографии, посвященной Новгороду, А.И. Никитский объяснял возникновение стригольничества особенностями устройства местной церковной жизни.[44] Исследователь не сомневался в том, что стригольничество как противоиерархическое учение, сторонники которого были изгнаны из Пскова, продолжило скрытное существование в новгородских пределах и вновь оживилось в конце XV в. «с водворением московского порядка» в Новгороде.[45]

В труде А.С. Архангельского, намеревавшегося обрисовать идеологическую жизнь средневековой Руси, стригольничество было охарактеризовано как феномен, предшествовавший «обширному религиозному брожению» XV–XVI вв.[46] Следуя традиции, сформировавшейся в работах Н.И. Костомарова, он усматривал в учении еретиков элементы рационализма и материализма, хотя и делал оговорку, что эти мнения оставались достоянием частных лиц.

Церковные историки сохраняли взгляд на стригольников как на враждебную к православию секту, возникшую преимущественно под иностранным влиянием.[47]

Н.С. Тихонравов сопоставлял стригольников с немецкой сектой гейслеров-флагеллантов (бичующихся), движение которых получило размах в Германии в связи с эпидемией чумы в середине XIV в.[48] Исследователь устранился от установления путей, которыми учение флагеллантов проникло на Русь.[49] Он лишь указал на некоторые параллели в учении немецких и русских сектантов и констатировал, что стригольники появились после чумы в Пскове, который более всего пострадал от нее.[50] Эта гипотеза нашла полную поддержку у А.Н. Веселовского, который предположил, что гейслеры могли проникнуть в новгородские и псковские земли через Венгрию, Польшу и Чехию.[51] Особенное внимание А.Н. Веселовский уделил литературным параллелям между духовными песнями гейслеров и произведениями древнерусской книжности («Словом о Среде и Пятке», «Эпистолии о неделе», «Сном Богородицы»).[52]

---

[42] Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. С. 228–231.

[43] Там же. С. 231.

[44] Там же. С. 146–147.

[45] Там же. С. 148–149.

[46] Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси. Ч. 1. СПб., 1882. С. 256–270.

[47] См.: Доброклонский А. Руководство по истории русской церкви. Выпуски первый и второй. 2-е изд. Рязань, 1889. С. 261–268.

[48] Тихонравов Н.С. Труды II Археологического съезда 1871 г. Вып. 2. СПб., 1881. С. 35–39; Он же. Отреченные книги древней России // Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 211–227.

[49] См.: «Не пускаясь за недостатком исторических данных в решение вопроса о том, участвовало ли западное влияние в зарождении стригольников в Новгороде, можем положительно утверждать, что последние были не иное что, как «крестовые братья», хлысты германские». Тихонравов Н.С. Отреченные книги древней России. С. 215.

[50] Там же. С. 212–216.

[51] Любопытно, что А.Н. Веселовский, на обширном материале поставивший вопрос о литературном влиянии средневековых ересей и указавший на решающую роль Византии в переносе дуалистических идей на Запад (Веселовский А.Н. Славянские легенды о Соломоне и Китоврасе и западноевропейские легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872. С. 161–162), в вопросе об истоках стригольничества отдавал предпочтение не богомильским влияниям, но мнению Н.С. Тихонравова о влиянии немецких крестовых братьев (Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1876, март. С. 116).

[52] Там же. 1891, сентябрь. С. 167–174.

Византинист Ф.И. Успенский одну из глав своих «Очерков по истории византийской образованности» специально посвятил ереси стригольников, которые в его глазах представляли собой «богомильскую секту, перенесенную в Россию при посредстве южных славян».[53] Ф.И. Успенский полагал, что «стригольники получили свое имя от обряда посвящения в ересь, от способа приведения в веру, усвоенного этою сектой».[54] Исследователь заметил, что специфика источников такова, что в обличительной литературе «могли остаться или внешние черты ереси, или вообще случайно подмеченные церковной властью», при этом главные и основные черты не отделены от случайных.[55] Никакие местные неурядицы в церковном обществе Пскова, на взгляд Ф.И. Успенского, не могли служить удовлетворительным объяснением того, что стригольники в принципе отрицали церковную иерархию во главе с вселенским патриархом.[56] В учении стригольников Ф.И. Успенский усматривал метафизические воззрения, которым свойственны черты типичного для богомилов дуалистического начала, противопоставляющего духовный мир материальному миру зла.[57] В тексте «Поучения епископа Стефана» исследователь также выделял указания на метафизические основы стригольничества, главным из которых являлось отрицание таинства причащения.[58] Призывы стригольников к покаянию земле Ф.И. Успенский трактовал как непонятое современниками указание на внешний признак внецерковной исповеди.[59] Подлинными чертами учения стригольников, по Ф.И. Успенскому, являлись: 1) отрицание церковной иерархии; 2) усвоение права учительства всякому посвященному в учение стригольников; 3) уклонение от причащения или понимание под евхаристией не как причащения Тела и Крови Христовой; 4) отрицание храмов, молитва под открытым небом и публичная исповедь; 5) дуалистический взгляд на мироздание; 6) отрицание воскресения из мертвых (и будущего воздаяния).[60] Согласно заключительному выводу Ф.И. Успенского стригольники представляли собой богомильскую секту, перенесенную в Россию при посредстве южных славян.[61] Еще ранее указывали, что Болгарии принадлежит совершенно особенная роль в знакомстве древнерусской письменности с апокрифической литературой, одним из источников которой признаны дуалистические религиозные учения древнего и раннего христианского Востока: преимущественно через посредство Болгарии к нам перешли апо-

[53] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 388. Я пользовался переизданием: Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. М., 2001. С. 308–316.

[54] Там же. С. 309.

[55] Там же. С. 310.

[56] См.: «Нельзя не согласиться с тем, что это был бы слишком большой скачок, если бы псковский диакон из-за местных беспорядков вооружился на вселенский собор, на патриархов, то есть не против местных и временных ненормальных явлений в новгородской или московской Церкви, а против вселенской Церкви» (Там же. С. 312).

[57] См.: «Аргументация Фотия направлена, конечно, против определенной дуалистической системы, признающей два начала в творении, и притом эта аргументация вполне напоминает спор Феодосия Терновского с болгарскими богомилами, который также против еретиков выставляет положение: „Тем же небу и земли и всей твари хитрец и содетель есть Бог“» (Там же. С. 314).

[58] См.: «Если стригольники на место древа животного выдвигали древо разумное и под этим последним разумели писание книжное, то едва ли мы ошибемся, сказав, что существо дела заключалось здесь в понимании слов установления евхаристии не в смысле Тела и Крови, а в смысле учения Христа» (Там же. С. 314).

[59] Там же. С. 315.

[60] Там же. С. 316.

[61] Там же. С. 316.

крифы, получившие литературную обработку в Византии, и, кроме того, здесь в X в. на основании упомянутых учений возникло «богомильство», характеризовавшееся ярко выраженным дуализмом религиозно-еретическое учение, названное по имени предполагаемого его основателя — попа Богомила.[62]

Д.И. Иловайский решающее значение в возникновении ереси, как и К.Н. Бестужев-Рюмин, отводил спорам о симонии. Версию о значимости влияния богомилов или другой секты подобного рода он считал маловероятной.[63] При этом он отмечал у стригольников некоторые черты сходства с элементами учений греко-восточных сект, среди которых первое место отводил болгарскому богомильству.

Оригинальными являлись замечания профессора Санкт-Петербургской Духовной академии Т. Барсова относительно грамот константинопольских патриархов Нила и Антония, направленных против стригольников.[64] В противовес высказанным ранее мнениям, Т. Барсов настаивал на том, что обе грамоты были написаны константинопольскими патриархами, а последняя доставлена на Русь Вифлеемским архиепископом Михаилом в 1394 г.

О возможном влиянии гуситов на религиозные движения русского средневековья писал Ю. Анненков.[65]

Значительный интерес представляло наблюдение К. Никольского, который обратил внимание на отсутствие еретиков-стригольников в списках лиц, подвергнутых анафеме.[66]

Известный историк русской церкви профессор Московской Духовной академии Е.Е. Голубинский был готов относить появление стригольничества к 1360-м гг., но при этом скептически относился к сведениям позднейшего жития новгородского архиепископа Моисея.[67] Этимологию термина стригольник он производил от названия ремесла, которым якобы занимался Карп, а именно — цирюльничества.[68] Е.Е. Голубинский подчеркивал выдающееся значение «Списания на стригольников» как памятника противостригольнической полемики, который атрибутировал епископу Стефану Пермскому.[69] В противовес мнению о стригольничестве как влиятельном и масштабном идейном движении проводил в своем труде мысль о том, что стригольники представляли собой «маленькое противуцерковное общество», конец которому положили преследования властей не позднее 1427 г.[70]

В стенах Киевской Духовной академии изучение ересей и расколов имело не только отвлеченно-теоретическое, но и практическое значение, поскольку в ней готовились кадры для миссионерской деятельности и особенное значение придавалось работе по обращению раскольников и сектантов. Обширную речь, которая всецело была посвящена стригольникам и их роли в истории русской церкви, произнес профессор Киевской Духовной академии И.И. Малышевский.[71] Он указал, что движение стригольников являлось по сути протестантским и отметил, что Карп и Никита были

[62] Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Православный собеседник. 1861. Апрель, ч. 1. С. 261–265.

[63] Иловайский Д.И. История России. Т. 2. М., 1876–1890. С. 407.

[64] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878. С. 551–556.

[65] Анненков Ю. Гуситы в России в XV и XVI столетиях // Странник. 1878. С. 168.

[66] Никольский К. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879. С. 272.

[67] Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 2. Ч. 1. М., 1900. С. 397.

[68] Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 577–580.

[69] Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 269–270.

[70] Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 396–407.

[71] Малышевский И.И. О зарождении религиозных сект в России с рационалистическим направлением // Труды Киевской духовной академии. 1883. Т. 12. С. 644–684.

современниками Виклифа.[72] Довольно смело И.И. Малышевский предположил, что Карп служил диаконом в Пскове и занимался выстрижением гуменец у клириков, а мотивом для его выступления стало возмущение практикой сбора ставленнических пошлин в пользу новогородского владыки.[73] Исследователь, не беря на себя труд конкретных доказательств на материале источников, выдвинул тезис о том, что стригольничество со временем распалось на три толка: умеренное, примирительное и радикальное.[74] Он полагал, что возникновение секты стало возможным в годы церковной смуты 1380-х — 1390-х гг., а ее 50-летнее существование обусловливалось противоречиями между Новгородом и Москвой, Новгородом и Псковом, а также конфликтом митрополита Фотия с литовским епископатом.[75] Гипотеза о генетической связи стригольников с ересями Западной Европы И.И. Малышевским не обсуждалась.

Доцент Киевской академии Ф. Титов рассмотрел историю стригольничества в контексте церковно-политических событий в землях Северо-Восточной и Юго-Западной Руси.[76] Ф. Титов указал, что мнения, из которых зародилась ересь стригольников, можно обнаружить, по сведениям Жития митрополита Петра, уже в начале XIV столетия.[77] По мнению Ф. Титова, название ереси произошло от должности диакона Карпа, который был обязан выстригать гуменце у лиц, посвящаемых в клир.[78] Знавший о злоупотреблениях при посвящении в клир, Карп, по мысли Ф. Титова, мог оказаться во главе недовольных взиманием ставленнических пошлин и возглавить оппозицию новгородскому архиепископу.[79] Исследователь полагал, что если грамоту патриарха Нила доставил в Псков архиепископ Дионисий, то грамота патриарха Антония была доставлена в Новгород Вифлеемским митрополитом Михаилом, который «соборовал» на стригольников вместе с митрополитом Киприаном, новгородским владыкой Иоанном и полоцким архиепископом Феодосием.[80] Новую активизацию стригольнического движения в Пскове при митрополите Фотии Ф. Титов связывал с последствиями волнений духовенства, вызванных появлением окружной грамоты западнорусских епископов, избравших митрополитом Григория Цамблака.[81] Что касается учения стригольников, то Ф. Титов полагал, что оно сформировалось «путем постепенного отрицания всего того, что в православной Церкви основывается на священном Предании», таким путем стригольники пришли к заключению, что «только апостольская церковь есть истинная христианская церковь… и только апостольские Писания должны служить источником истинной христианской Церкви».[82] Религиозная жизнь стригольников в изображении Ф. Титова, напоминает изображение современных ему сектантов: ею руководили наставники, избираемые из среды книжных людей, а молитвенные собрания происходили в обыкновенных домах. Ф. Титов допускал, что у стригольников могло быть свое крещение, а таинства исповеди, покаяния, евхаристии и обряды погребения они отвергали.[83]

---

[72] Малышевский И.И. О зарождении религиозных сект в России с рационалистическим направлением // Труды Киевской духовной академии. 1883. Т. 12. С. 656.

[73] Там же. С. 656–660.

[74] Там же. С. 666–668.

[75] Там же. С. 668.

[76] Титов Ф. Секта стригольников // Миссионерское обозрение, 1896. Март. С. 18–27; Апрель. С. 11–24.

[77] Там же. Март. С. 20.

[78] Там же. С. 21.

[79] Там же. С. 22–23.

[80] Там же. С. 24–25.

[81] Там же. С. 25–26.

[82] Там же. Апрель. С. 13.

[83] Титов Ф. Секта стригольников // Миссионерское обозрение, 1896. Март. С. 18–27; Апрель. С. 14.

Любопытно, что исследователь считал, что «большинство стригольников были люди богатые и влиятельные в среде своих граждан».[84] Ф. Титов придерживался версии о распаде стригольничества на три толка, из которых первые удержали основное учение секты, другие — радикалы, дошли до «некоторого деизма», третьи не порывали отношений с церковью, оставаясь «тайными стригольниками».[85] Ф. Титов вслед за митрополитом Макарием (Булгаковым) принадлежал к тем исследователям, которые настаивали на «самородном» характере стригольничества. Причинами возникновения стригольничества исследователь считал «недостаточное развитие верующего сознания православных», сомнения относительно симонии, «весьма свободное отношение граждан» вечевых республик к своему духовенству, конфликты между новгородским владыкой и псковским священством, наконец, возможные частные мотивы первых расколоучителей Карпа и Никиты для противостояния церковным властям.[86] В целом же, на взгляд Ф. Титова, «секта стригольников в основе своей была более общественным, чем церковным — религиозным явлением», а учение стригольников — «не могло прочно привиться к верующему сознанию православных».[87]

К феномену стригольничества обращались и историки древнерусской литературы. А.Н. Пыпин и М.Н. Сперанский придерживались концепции о решающей роли в генезисе ереси западного идейного влияния, сформулированной в работах Н.С. Тихонравова и А.Н. Веселовского.[88]

М.Н. Сперанский указывал два ряда причин, вызвавших появление стригольничества: внешние (воздействие западного рационализма, инициированного эпидемией чумы и переданного посредством движения флагеллантов, а также отзвуки богомильства) и местные (поборы духовенства с населения, стремление духовенства к материальному обогащению, властолюбие и корыстолюбие, низкий уровень образования в сочетании с претензией на учительную власть).[89] М.Н. Сперанский отмечая, что стригольничество стало началом протестующего критически-рационалистического отношения к окружающему, подчеркивал его антицерковный характер, но в то же время заявлял, что «он не был противорелигиозным, противохристианским».[90] На его взгляд с окончанием чумы ересь (пусть и не сразу) исчезла под давлением суровых церковно-административных мер духовенства и правительства.[91] Любопытно, что ересь жидовствующих исследователь считал дальнейшим продолжением рационалистической традиции, заложенной стригольниками.[92]

В популярной работе Е. Воронцова повторялась мысль о связи между движением флагеллантов и стригольниками, влияние на последних идей Виклифа.[93] При этом автор, входя в противоречие сам с собой, был готов считать ересь «чистым продуктом местных и временных условий».

---

[84] Там же. С. 16.

[85] Там же. С. 16–17.

[86] Там же. С. 19–23.

[87] Там же. С. 23.

[88] Пыпин А.Н. История русской литературы. Т. 1. СПб., 1902. С. 60–65, 89–90; Сперанский М.Н. История древней русской литературы. М., 1914. С. 402–404. См. также довольно подробное изложение основных фактов из истории ереси в общем курсе: Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. СПб., 1911. Кн. 1. Ч. 1. С. 206–211.

[89] Сперанский М.Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002. С. 345.

[90] Там же. С. 345.

[91] Там же. С. 345.

[92] Там же. С. 346 и др.

[93] Воронцов Е. Сектантское движение на русском Севере XIV в. и его происхождение // Вера и Разум. № 18, 19. Харьков, 1900.

Священник Н. Стеллецкий стремился доказать, что стригольничество являлось проявлением богомильства на русской почве.[94]

В.Ф. Боцяновский не сомневался в том, что стригольничество представляло собой явление, «не связанное с русской жизнью того времени».[95] Он подверг критике гипотезу Ф.И. Успенского о связи стригольников с болгарскими богомилами, но поддержал гипотезу Н.С. Тихонравова и А.Н. Веселовского о происхождении стригольнического движения под влиянием гейслеров.[96]

В центр внимания известного исследователя покаянной дисциплины профессора С. Смирнова стригольники попали в силу того обстоятельства, что именно с ними было связано первое ясное свидетельство о практике исповеди земле.[97] С. Смирнов, комментируя мнения своих предшественников, заметил, что «ни у гейслеров ни у богомилов земля не играла главной роли в обрядах покаяния, и толковать выражения епископа Стефана: „земли каяться“ (а не попу), „исповедаться к земле“, как указание на обряды одних или других, значит приписывать русскому полемисту совершенно необычную неточность: преклонение к земле настолько обычный момент в церковных обрядах, что странно было бы для православного полемиста ставить его на первое место и снабжать неподходящим толкованием в смысле исповеди к земле».[98] Согласно выводу С. Смирнова: «Книжные люди своего времени, строго судившие церковные нестроения, стригольники, отвергнув церковное учение о таинстве покаяния, сами стали черпать из мутного источника — из воззрений и обычаев народного христианства Востока; поддались даже влиянию языческого культа земли, живого в их время в двоеверной массе народа: подслушали сказку земли и поверили ей».[99]

В своем обзоре русской истории Н. Рожков уделил место и стригольникам, возникновение которых изображалось произошедшим под сильным иностранным влиянием (флагеллантов), но по причинам социального характера.[100] Ничего нового о стригольниках не содержалось в популярном очерке А.Б. Петрищева, пронизанном неприязнью к русскому духовенству.[101] Сюда же следует отнести и популярные работы А.М. Бобрищева-Пушкина,[102] В. Алова,[103] В. Андерсона,[104] И.Г. Айвазова,[105] курсы Г.В. Плеханова,[106] Д.И. Багалея.[107]

---

[94] Стеллецкий Н. Болгарская ересь богомилов и влияние ее на возникновение русских религиозных сект // Миссионерское обозрение. 1901. Апрель, октябрь, май. С. 793–794.

[95] Боцяновский В.Ф. Русские вольнодумцы XIV–XV вв. // Новое слово. СПб., 1896. № 12. Сентябрь. С. 153–173; Он же. Богоискатели. 1911.

[96] Там же. С. 2–14.

[97] Следует указать также работу, в которой практикуемое стригольниками покаяние земле рассматривалось в связи с духовными стихами: Марков А.В. Определение хронологии русских духовных стихов, в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. 1910. Июнь. С. 357–367.

[98] Смирнов С. Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. Приложение 2. С. 279.

[99] Там же. С. 278. О культе Матери-сырой Земли см.: Афансьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1.

[100] Рожков Н. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч. 2. Вып. 1. СПб., 1905. С. 87–111.

[101] Петрищев А.Б. По пути к Синоду. СПб., 1908. С. 110–112.

[102] Бобрищев-Пушкин А.М. Суд и раскольники-сектанты. СПб., 1902. С. 32–33.

[103] Алов В. Русские еретики XIV–XVI вв. СПб., б.г. С. 5–17.

[104] Андерсон В. Старообрядчество и сектантство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб., б.г. С. 15–23.

[105] Айвазов И.Г. Русское сектанство. М., 1915.

[106] Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. СПб., 1914. В своем очерке Плеханов подчеркивал рационалистический характер стригольничества, его связь с западным интеллектуальным влиянием.

[107] Багалей Д.И. Русская история. М., 1914. С. 443.

Оригинальное объяснение этимологии термина стригольник предложил Е.В. Барсов.[108] Он исходил из того, что стригольничество являлось мистической сектой, возникшей под влиянием богомильской проповеди. Согласно толкованию Е.В. Барсова, слово «стригольник» произошло из двух корней: «стри» — ветер, вихорь, дух и «голия» — род корабля. При объяснении второго корня Барсов опирался на «Словарь» А.Х. Востокова, в котором содержались неточности.[109] Отсюда Е.В. Барсов заключал, что «стригольник» это водитель ветряного или духовного корабля. Все черты учения стригольников Е.В. Барсов в соответствии с предложенной этимологией трактовал как проявления мистического культа.

П.П. Соколов в своем исследовании попытался показать исторический контекст споров о симонии на Руси XIV в.[110] Он, в частности, подробно разобрал историю о Переяславском соборе 1310 г., на котором впервые против митрополита Петра были выдвинуты обвинения в симонии.[111] Заслугой П. Соколова следует считать, привлечение в качестве источника для изучения идейной атмосферы эпохи трактата «Власфимия».[112]

Мнение П.П. Соколова о том, что стригольники являлись преемниками идей, которые содержались в «Написании мниха Акиндина» и в сборнике «Власфимия», поддержал М. Любавский.[113] В целом же, на взгляд автора обобщающего курса по русской истории: «Ересь стригольников была наиболее резким проявлением рационалистического течения в духовной жизни русского общества, в общем, порабощенной церковною традицией и мистикой».[114]

Сжатые формулы, в которых воплотились представления о стригольниках в дореволюционной историографии, отразились в соответствующих статьях энциклопедий Брокгауза и Эфрона,[115] Большой Энциклопедии,[116] энциклопедическом словаре Гранат.[117]

Подводя итог дореволюционной историографии вопроса о стригольниках, следует сделать несколько выводов. Во-первых, феномен стригольничества пользовался приоритетным вниманием со стороны церковных историков, которые рассматривали его с точки зрения интересов полемической борьбы с расколом. Большинство этих авторов предпочитали говорить о решающей роли иноземных ересеучений в возникновении стригольничества. В дальнейшем гипотезы этого рода подхватили такие авторитетные ученые как Н.С. Тихонравов, Ф.И. Успенский, А.Н. Веселовский. Бóльшая часть светских исследователей склонялась к тому, чтобы признать за стригольническим движением произведение местных условий, т.е. специфику организации церковной жизни и социально-политического устройства в Новгороде и Пскове. Во-вторых, приходиться признать, что при широчайшем спектре всевозможных догадок, высказанных относительно генезиса и сущности стригольничества, ни одна из них не была оснащена серьезно аргументированной системой доказательств, выводящей ее за рамки рабочей гипотезы. В первую очередь это обстоятельство следует приписывать

[108] Барсов Е.В. Письмо к редактору // Богословский вестник. 1908. декабрь. С. 659–662.

[109] Востоков А.Х. Словарь церковнославянского языка. Т. 1. СПб., 1858. С. 86.

[110] Соколов Пл. П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.

[111] Там же. С. 218–259.

[112] Там же. С. 242–246.

[113] Любавский М. Древняя русская история до конца XVI в. М., 1918. С. 207–208.

[114] Там же. С. 210.

[115] Стригольники // Энциклопедический словарь Брокгаз — Эфрон. СПб., 1901. Т. 62. С. 796–798.

[116] Стригольники // Большая энциклопедия / Под ред. С.Н. Южакова. Т. 18. СПб., 1904. С. 72.

[117] Пругавин А.С. Сектанство // Энциклопедический словарь «Гранат». Т. 37. М., 1917. С. 603–605.

недостаточному вниманию, которое уделялось изучению источников. Не была исследована рукописная традиция посланий церковных иерархов, не были даже поставлены как научные проблемы вопросы атрибуции, датировки этих текстов. Большинство авторов не имело удовлетворительной источниковедческой подготовки, а для тех, кто такими навыками обладал, исследование относящихся к стригольникам текстов не входило в область научных приоритетов.

1.2. ИСТОРИОГРАФИЯ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Следует отметить, что тенденция к построению гипотез относительно существа ереси на основании априорных предпосылок, не связанных с изучением источников, которая заметна в ряде работ предшествующего периода, с наибольшей силой проявилась в 1930-е — 1950-е гг. Изложение историографии вопроса в советский период следует начинать с одиозной фигурой М.Н. Покровского. Стригольничество он охарактеризовал как одну из дуалистических и аскетических сект, подобной болгарским богомилам, итальянским патаренам, французским катарам.[118] В соответствии с марксистским постулатом о том, что еретические движения являются формой классовой борьбы в Средние века, он был готов видеть в стригольниках передовых представителей городского общества, в силу экономических причин враждебного феодальным институтам, в первую очередь церкви. Этот подход полностью разделял Н.М. Никольский, который подчеркивал городской характер ереси, родившейся из конфликта «между городской церковной организацией, сложившейся во Пскове, с притязаниями феодального сеньора, каким был новгородский архиепископ».[119] Он полагал, что это было протестантско-реформационное движение. «Как лютеранство, так и стригольничество, — писал он, — выступают против эксплуатации местной церкви со стороны чужого духовного сеньора; как лютеранство, так и стригольничество приходят отсюда прежде всего к отрицанию тех положений, которые являются для этого сеньора и для его клира источником доходов, необходимости профессиональной иерархии, необходимости содержания клира, необходимости молитв за умерших».

Профессор СПбДА Б. Титлинов, перешедший на сторону обновленчества, с новых позиций оценивал стригольничество как прогрессивное явление.[120] Следует отметить, что эта работа любопытна, главным образом, речевыми оборотами, но факты излагаются там крайне небрежно, например, Б.В. Титлинов утверждал, что стригольникам отрубили головы, между тем как достоверно известно, что их казнили, сбросив с моста в Волхов.[121]

С точки зрения политики государственного атеизма история стригольничества излагалась И.П. Вороницыным.[122] Он полагал, что движение являлось религиозным по форме, но социальным по существу. При этом отвергал существовавшие версии о связи стригольников с гейслерами и богомильством, но допускал некое западное влияние.

---

[118] Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. Ч. 2. Пг., 1923. С. 38–49.

[119] Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1930. С. 71–75. Свой взгляд на борьбу церкви с ересями Н.М. Никольский сформировал еще до революции: Никольский Н.М. Народная религия и церковь в XIV–XVI вв. // Русская история с древнейших времен / Под ред. М.Н. Покровского. М., 1914. С. 39–44.

[120] Титлинов Б.В. Религиозные бунты и инквизиция на Руси. Антицерковные движения 14–15 вв. // Русское прошлое. Исторический сборник. Вып. 3. Пг.; Москва, 1923. С. 29–51.

[121] Там же. С. 34.

[122] Вороницын И.П. История атеизма. Вып. 4. М., 1927. С. 83–89.

Б.А. Рыбаков в своей ранней статье отождествил стригольничество с ересью жидовствующих и повторил тезисы Н.М. Никольского о том, что питательной средой ереси являлись городские низы, и о том, что по существу ересь представляла собой «протест против феодализма».[123] В дальнейшем Б.А. Рыбаков пытался усмотреть проявление еретических идей в памятниках архитектуры и живописи.[124]

Попытку рассмотреть ересь стригольников с привлечением памятников книжности XIV–XV вв. предпринял И.П. Еремин.[125] Он связал «Повесть о посаднике Щиле», главным мотивом которой является доказательство необходимости поминальных служб, с протестами стригольников против платы за поминание.[126]

Еще более масштабным был замысел А.Д. Седельникова.[127] Он обратил внимание на т.н. «Трифоновский» сборник конца XIV–XV в. Тематика статей этого сборника — обличение языческих пережитков, невежества пастырей, ложных пророков и чудотворцев. Острополемический тон статей дал повод А.Д. Седельникову говорить об антицерковной направленности сборника, который, на его взгляд, был по происхождению связан со средой еретиков-стригольников. На смену парадигмы ереси, зародившейся под решающим воздействием иноземных влияний, А.Д. Седельников предложил свою гипотезу, согласно которой главный мотив стригольнического движения — борьба с симонией, был унаследован демократическими слоями Новгорода и Пскова от верхов Твери времен князя Александра Михайловича и епископа Андрея.[128] Работа А.Д. Седельникова открыла новые перспективы изучения стригольничества на основе привлечения в круг источников памятников древнерусской книжности.

Н.П. Попов продолжил движение в заданном направлении и в своей работе попытался обосновать тезис о принадлежности стригольникам ряда произведений древнерусской книжности.[129] К ним исследователь относил сборник «Измарагд» старшей редакции и сборник «Златая чепь». Н.П. Попов считал, что феномен стригольников как еретической секты следует уподобить вальденсам в Западной Европе. В последующей советской историографии эти взгляды развития не получили.

В обобщающем труде Т. Райнова, посвященном предыстории научного мышления в России XI–XVII вв., стригольничество было отнесено к числу ересей рационалистического толка, а стригольники рассматривались как носители материалистических взглядов и предтечи научного мировоззрения.[130] Сходную оценку учения стригольников как внесших свой вклад в дело становления критического мышления дал и О.В. Трахтенберг.[131]

В обобщающих трудах по истории России и древнерусской литературы оформилась трактовка стригольничества как антифеодального и антиклерикального движения, род-

[123] Рыбаков Б.А. Воинствующие церковники XVI в. // Антирелигиозник, 1934. № 3. С. 32–33.

[124] Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. М., 1948. С. 767–776. Волотовские росписи здесь рассматриваются как проявление стригольнических идей, носителем которых являлся якобы архиепископ Василий Калика.

[125] Еремин И.П. Из истории русской повести. Повесть о посаднике Щиле // Труды комиссии по древнерусской литературе АН СССР. Т. 1. Л., 1932. С. 59–151.

[126] Там же. С. 111–112.

[127] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 121–136.

[128] Там же. С. 136.

[129] Попов Н.П. Памятники литературы стригольников // Исторические записки. 1940. Т. 7. С. 34–58.

[130] Райнов Т. Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940. С. 131.

[131] Трахтенберг О.В. Общественно-политическая мысль в России в XV–XVII вв. // Из истории русской философии. М., 1949. С. 85.

ственного бюргерским (вариант: плебейским) ересям Западной Европы.[132] Академик Н.С. Державин придерживался идеи Ф.И. Успенского о происхождении стригольников от богомилов.[133] Особый взгляд на ересь стригольников был высказан академиком А.С. Орловым, который считал определяющим в их учении роль элементов язычества, в частности культ земли.[134] В популярной брошюре М.Т. Иовчука можно было прочесть о том, что «стригольники — секта ремесленников и торговцев».[135]

В своем очерке, посвященном русской публицистике XVI столетия, И.У. Будовниц, затрагивая вопрос о стригольниках, повторил тезисы о типологическом сходстве движения с бюргерскими ересями и об обличении социального неравенства как главном мотиве в пропаганде еретиков. В то же время И.У. Будовниц высказался в пользу наличия генетической связи между стригольничеством конца XIV — начала XV в. и ересью жидовствующих, которая существовала в Новгороде и в Москве почти столетие спустя.[136] Н.Г. Порфиридов охарактеризовал ересь стригольников как массовое, демократическое, рационалистическое, дореформационное течение, зародившееся в условиях формирования бюргерской культуры.[137] В.С. Покровский не сомневался в том, что ересь стригольников представляла собой реакцию широких масс Новгорода на усиливавшийся феодальный гнет.[138]

Первым специальным исследованием, посвященным ереси стригольников, стал очерк Н.А. Казаковой, сопровождаемый научной публикацией основных источников и археографическими комментариями.[139] Согласно итоговому выводу Н.А. Казаковой: «Стригольничество по своему социальному содержанию являлось ересью посада; в силу отсутствия в Новгороде и Пскове оформившейся бюргерской и плебейской оппозиции феодализму, а следовательно, и отсутствия предпосылок для оформления самостоятельных бюргерской и плебейской ересей, стригольничество выражало в религиозной оболочке, протест всех слоев посадского населения против феодального строя, наивысшей санкцией и обобщением которого являлась господствующая церковь».[140] В учении стригольников исследовательница обнаруживала элементы рационализма, стихийного материализма, пантеизма и рассматривала стригольников как предшественников гуманистического мировоззрения. При этом Н.А. Казакова подчеркивала, что эти элементы нового мировоззрения в учении стригольников «были окутаны плотным религиозным покровом».[141]

---

[132] История СССР. Т. 1. / Под ред. В.И. Пичеты, М.Н. Тихомирова, А.В. Шестакова. М., 1941. С. 94; История русской литературы. Т. 2. М.; Л., 1945. С. 131–132; История СССР с древнейших времен до конца XVIII в. / Под ред. Б.Д. Грекова. М., 1948. С. 189–190; Базилевич К.В. История России от древнейших времен и до конца XVIII в. Ч. 1. М., 1946. С. 197; История русской литературы. Т. 2. Ч. 1. М.; Л., 1945. С. 239–240; Очерки истории СССР. Т. 2. М., 1953. С. 183–184, 361–363. См. также: Стригольники // Большая советская энциклопедия. Т. 53. М., 1946. С. 40.

[133] Державин Н.С. История Болгарии. Т. 2. М.; Л., 1946. С. 48–51.

[134] Орлов А.С. Древняя русская литература XI–XVII вв. М.; Л., 1945. С. 239–240.

[135] Иовчук М.Т. Формирование философской и общественно-политической мысли в России XV–XVIII вв. М., 1946. С. 10.

[136] Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. М.; Л., 1947. С. 43–48.

[137] Порфиридов Н.Г. Древний Новгород. М.; Л., 1947. С. 168–197.

[138] Покровский В.С. История русской политической мысли. М., 1951. С. 114–120.

[139] Казакова Н. А. Новгородско-псковская ересь стригольников XIV–XV вв. // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955. (Далее — Источники). С. 7–73. См.: Казакова Н.А. Идеология стригольничества — первого еретического движения на Руси // ТОДРЛ. Т. 11. Л., 1955. С. 103–117.

[140] Там же. С. 72.

[141] Там же. С. 73.

К изучению стригольничества немало усилий приложил литературовед и библиограф Н.А. Соколов, работавший в 1946–1952 гг. сотрудником Отдела истории старообрядчества и сектантства Музея истории религии и атеизма АН СССР. Собранные им в процессе подготовки диссертационного исследования материалы остались неопубликованными. Ныне они хранятся в ОР РНБ в фонде Н.А. Соколова.[142]

В статье академика Л.В. Черепнина проявилось стремление представить движение стригольников, с одной стороны, значительно протяженным по времени явлением, с другой — генетически связанным с другими антицерковными выступлениями. Исследователь хронологическими рамками движения считал период с 1350-х гг. до конца XV в.[143] В обобщающем труде, посвященном образованию централизованного русского государства, Л.В. Черепнин связывал движение стригольников с социальной борьбой. В частности, он предполагал, что оставление владычной кафедры архиепископом Алексеем в 1359–1360 гг. произошло вследствие конфликта инициированного стригольниками.[144]

Пересказом известных в историографии мнений с точки зрения господствовавшей идеологии являлась брошюра Л.Л. Короткой, не содержавшая оригинальных суждений.[145]

В работах А.И. Клибанова к устоявшейся в советской историографии характеристике стригольников был добавлен имевший важное концептуальное значение термин «реформационный».[146] А.И. Клибанову был свойственен взгляд на феномен стригольничества как на след широкого и масштабного движения, которое помимо Пскова и Новгорода затронуло Ростов, Тверь и, возможно, другие города Руси. Характерными чертами стригольничества как антифеодального и антиклерикального движения, по А.И. Клибанову, являлись: недифференцированность социальной базы, которую составляли представители низшего духовенства, плебса и торгово-ремесленных кругов; аморфность социально-критических программ; сочетание «рационализирующего религиозного критицизма с культурными интересами и запросами, уже перераставшими рамки феодальной культуры». К числу источников для исследования идеологии стригольников А.И. Клибанов причислял «Слово о лживых учителех», в котором осуждаются недостойные учителя-священнослужители и проводится мысль о праве достойно живущих «простецов» проповедовать книжное учение.

С середины 1960-х гг. тон для исследователей, обращавшихся к изучению русской общественной мысли в период Средневековья, на долгие годы был задан работами академика Д.С. Лихачева, в которых был сформулирован тезис о том, что при описании своеобразия религиозной и культурной ситуации на Руси следует использовать термины Предвозрождение или Прото-ренессанс.[147] Опираясь на идеи академика Н.И. Конрада о

---

[142] См.: Соколов Н.А. Стригольники. РНБ. Ф. 1014. Ед. хр. 10–11; Соколов Н.А. Источники по истории так называемых стригольников. Там же. Ед. хр. 12; Соколов Н.А. Материалы для библиографии так называемых стригольников. Там же. Ед. хр. 13–14.

[143] Черепнин Л.В. Из истории еретических движений на Руси XIV–XV вв. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. 7. С. 257–283.

[144] Черепнин Л.В. Образование русского централизованного государства в XIV–XV вв. Очерки социально-экономической и политической истории Руси. М., 1960. С. 683–684.

[145] Короткая Л.Л. Публицистика XIII–XVI вв. в борьбе с церковно-религиозной идеологией. М., 1963.

[146] Клибанов А.И. К изучению генезиса еретических движений в России // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 7. М., 1959; Он же. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960. С. 4–85.

[147] Наиболее развитую систему аргументации для обоснования концепции Предвозрождения см.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 75–126.

путях духовного раскрепощения человека в различных типах цивилизаций,[148] Д.С. Лихачев заявлял: «Русское Предвозрождение — отдаленный аналог поздней готики. Подобно тому, как поздняя готика связана с идеологией нищенствующих орденов, и в первую очередь с францисканством, византийское и русское Предвозрождение связано с исихазмом».[149] *Неуспех еретических движений по Д.С. Лихачеву был предопределен тем обстоятельством, что «*Процесс секуляризации, с самого начала недостаточно активный из-за отсутствия своей языческой античности, был подавлен и выразился только в огосударствлении церкви, отнюдь не способствовавшем открытию человека в сфере мысли».[150] Сам Д.С. Лихачев посвятил стригольникам одну из своих статей, в которой сосредоточил свое внимание на этимологии названия ереси.[151]

В работе, посвященной истории жидовствующих, Г.М. Прохоров высказался в пользу того, что стригольничество являлось следом первого влияния караимства в северной Руси.[152] Он ссылался на тождество учения стригольников и жидовствующих, которых обличители ереси обвиняли в саддукействе, отрицании божественной природы Христа, пристрастии к книжной мудрости, а также на предположение гебраистки М.М. Елизаровой, допускавшей еврейскую этимологию слова «стригольник».[153] Г.М. Прохоров полагал, что к концу XV столетия стригольники смешались с «жидовская мудрьствующими».[154]

Ю.К. Бегунов вслед за Ф.И. Успенским считал стригольников ветвью богомильства, прививейся на русской почве. Он попытался снабдить эту версию доказательствами. Факт распространения на Руси антибогомильских сочинений, казалось бы, свидетельствовал в пользу того, что полемика с взглядами богомилов являлась актуальной.[155] Как показал Ю.К. Бегунов, около 1375 г. суздалец Дорофей по благо-

---

[148] Говоря о рационализме и мистицизме, Н.И. Конрад замечал: «И тот и другой — лишь различные пути к одному и тому же: к освобождению человеческого сознания от власти догм; к выходу в сферу полной духовной, а это значит и творческой, свободы, а именно это и было необходимо для движения вперед человеческой мысли, общественной жизни, культуры и науки» (Конрад Н.И. Запад и Восток. С. 263).

[149] Лихачев Д.С. Развитие русской литературы. С. 123. Согласно предложенной Д.С. Лихачевым схеме «Предвозрождение — это только начало того движения, которое, созрев, дало в дальнейшем в благоприятных условиях Возрождение; это первая ступень, еще не освобожденная от господства религии» (Там же. С. 76–77). Любопытно сопоставить этот тезис с мнением Конрада Бурдаха, который не сомневался в том, что высшие достижения Ренессанса были достигнуты «не в противоречии с христианской религией, а из полноты силы религиозного подъема» (Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2004. С. 89). Относительно внешне привлекательных построений Д.С. Лихачева можно вспомнить высказывание А.Ф. Лосева о принципиальном различии католичества и православия: «Только в своем извращении и развращении они могут сойтись, в особенности, если их синтезировать при помощи протестантско-возрожденского иудаизма, который умеет истерию и формализм, неврастению и римское право объединять с разбойничеством, кровавым сладострастием и сатанизмом при помощи холодного и сухого блуда политико-экономических теорий» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 892).

[150] Лихачев Д.С. Русское Предвозрождение в истории мировой культуры // Прошлое — будущему. Л., 1985. С. 311–324.

[151] Лихачев Д.С. К вопросу о происхождении названия псковско-новгородских еретиков «стригольниками» // Сборник докладов и сообщений лингвистического общества. Калинин, 1979. Т. 4. С. 130–132.

[152] Прохоров Г.М. Прения Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Т. 17. Л., 1972. С. 356.

[153] Там же. С. 356, прим. 135.

[154] Там же. С. 357.

[155] Бегунов Ю.К. Козьма Пресвитер. С. 55.

словению архиепископа Дионисия составил компиляцию «О Богумиле попе», выбрав для нее из «Беседы» Козмы Пресвитера наиболее известные высказывания попа Богумила «о крестном древе», против причастия и литургии; эта компиляция вошла в состав русской «Кормчей» книги в 110 главах с «Мерилом праведным» 2-й редакции и распространилась во множестве списков.[156]

В статье для Большой советской энциклопедии В.И. Корецкий писал о том, что ересь стригольников получила распространение в Новгороде, Пскове и Твери, где еретиков поддерживали епископы Федор Добрый и Евфимий Вислень.[157] Он практически отождествлял стригольников и жидовствующих. В статье также крайне небрежно излагались факты. Рассмотренное в таком контексте стригольничество представало как мощное движение, имеющее поддержку в рядах высшей церковной иерархии.

А.Ф. Замалеев охарактеризовал стригольничество как попытку возрождения языческого мировоззрения в двоеверной среде.[158]

А.С. Хорошев продолжил предпринятые ранее попытки связать со стригольниками ряд памятников новгородской литературы второй четверти XV в.[159]

В.Ф. Андреев следующим образом очертил причины вызвавшие к жизни движение стригольников: «В середине XIV века новгородская церковь обладала огромными земельными и иными богатствами. В то же время нравственный уровень духовенства, по-видимому, упал. Реакцией на эти явления и была стригольническая ересь».[160] Автор повторял априорно усвоенный советской историографией тезис о широком распространении стригольничества в Пскове.

Особо стоит выделить работы искусствоведов, которые пытались увязать специфику иконописи Пскова с нашими знаниями о стригольниках. В.Н. Лазарев связывал отличительные черты школы псковской иконописи с влиянием стригольников: «Не случайно именно в Пскове зародилась ересь стригольников, которая затем перекинулась в Новгород. Эта ересь привлекала широкие круги ремесленников своим свободомыслием, и если мы и не найдем ее прямого отражения в псковской живописи, то она несомненно способствовала менее каноничному и более индивидуальному подходу к традиционным иконографическим типам, получившим в псковских иконах необычайно смелое истолкование».[161]

Фантасмагорией выглядела трактовка стригольничества как отголоска манихейства, представленная в статье Л. Регельсона: «Эта ересь была отголоском мощных движений на христианском Западе против церковной ортодоксии. Как и их предшественники, стригольники противопоставляли Ветхий и Новый заветы и категорически отвергали представление о Боге как Троице. Это учение было дальним отголоском древнего манихйства, которое возникло в Персии еще в III в.».[162] По мнению Л. Регельсона, ответом на критику стригольниками церковных институтов стала разработка образа Святой Троицы в древнерусском искусстве. Эта публикация продемонстрировала удивительную свободу автора от материала источников, способную увести читателя в мир произвольных фантазий.

---

[156] Бегунов Ю.К. Болгарские богомилы и русские стригольники, Byzantinobulgarica, 6, 1980. С. 63–71.

[157] Корецкий В.И. Ереси в России // Большая советская энциклопедия. Т. 9. М., 1972. С. 266.

[158] Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 188–192.

[159] Хорошев А.С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 86, 100–101.

[160] Андреев В.Ф. Северный страж Руси. Л., 1983 (2-е издание).

[161] Лазарев В.Н. Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 101–112.

[162] Регельсон Л. Кто такой «ветхий днями»? // Наука и религия. 1988. № 9.

Оценка стригольничества как прогрессивного гуманистического движения была дана и в монографии, посвященной истории свободомыслия в древности, в Средние века и в эпоху Возрождения.[163]

Б.А. Рыбаков в 1975 г. вернулся к теме, затронутой им четырьмя десятилетиями ранее, и опубликовал статью, в которой предпринял попытку выйти за пределы традиционного круга источников при изучении стригольничества. Он, в частности, попытался обосновать трактовку иконографического образа Фрола и Лавра в качестве выражения еретической идеи противопоставления благих пастырей «лихим».[164] В работе следующего года Б.А. Рыбаков высказался в пользу привлечения в качестве источников по истории стригольничества новгородских покаянных крестов.[165] Б.А. Рыбаков предпринял также попытку увидеть в «Фроловской псалтыри» (РНБ. F.п. I. 3.) памятник, отражающий идеологию стригольничества.[166] В 1993 г. увидела свет обобщающая монография Б.А. Рыбакова, посвященная стригольникам.[167] Масштабный проект Б.А. Рыбакова был призван подвести итог многолетним исследованиям, а замысел его автора вполне может быть охарактеризован как сверхзадача. Излагая программу исследования, он писал: «Если удастся доказать наличие стригольнических книг, стригольнической иконописи и тем более дорогостоящих фресковых росписей в каменных храмах (там, где стригольники вправе заказывать свою систему живописных композиций), то движение определится как бюргерская ересь, но с опорой на более широкие демократические круги всего городского посада».[168] Условиями решения этой сверхзадачи Б.А. Рыбаков считал «максимальное расширение фонда источников», широта охвата которых «должна соответствовать историческому значению… темы борьбы людей средневековья за человеческое достоинство».[169] В соответствии с поставленными задачами Б.А. Рыбаков попытался, во-первых, расширить хронологические рамки исследования периодом XII–XIV вв.; во-вторых, связать с движением стригольников новгородские поклонные кресты,[170] памятники древнерусской книжности (Трифоновский сборник, Измарагд, Фроловскую псалтирь),[171] произведения прикладного искусства, книжные миниатюры, иконы и даже строительство и роспись каменных храмов.[172] Согласно выводу Б.А. Рыбакова, под стригольниками следует понимать «передовую, наиболее культурную часть русского городского посада XIII–XIV вв., которая призывала к Разуму, пропагандировала книжность, установила культ Премудрости и подавала пример «чистого жития».[173] Тем самым стригольники выводились из разряда последователей еретических движений и рассматривались предельно обобщенно как предвестники либеральной интеллигенции XIX–XX вв.

Концепция Б.А. Рыбакова отличалась беспрецедентно широким охватом источников, но в то же время выводы автора оказывались в серьезном противоречии с по-

---

[163] Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / Ин-т философии АН СССР / Под ред. А.Д. Сухова. М., 1986. С. 242–251.

[164] Рыбаков Б.А. Антицерковное движение стригольников // Вопросы истории. 1975. № 3. С. 157.

[165] Рыбаков Б.А. Стригольнические покаянные кресты // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 79–86.

[166] Рыбаков Б.А. Псалтырь стригольника Степана // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 195–202.

[167] Рыбаков Б.А. Стригольники. М., 1993.

[168] Там же. С. 24–25.

[169] Там же. С. 16.

[170] Там же. С. 85–108, 108–150.

[171] Там же. С. 150–223.

[172] Там же. С. 223–250, 250–328.

[173] Там же. С. 335.

казаниями традиционного круга источников — сочинениями обличавших стригольников иерархов. Практически обойденными остались вопросы о возможных влияниях европейских ересей (павликиан, богомилов, вальденсов, катаров и др.) на генезис движения. Не было уделено внимания и типологическим параллелям в истории России и Западной Европы XIV в., которые обосновывали стремление автора рассматривать стригольников в ряду гуманистических движений.

Критическая оценка монографии Б.А. Рыбакова была дана в рецензии Я.С. Лурье.[174] Рецензент аргументированно отвел памятники, охарактеризованные Б.А. Рыбаковым как отражающие идеологию стригольников, и констатировал, что попытка Б.А. Рыбакова расширить круг источников по истории стригольничества не удалась, а наблюдения автора над различными памятниками XIV в. интересны, «но не связаны со стригольничеством и не проливают нового света на характер этого движения».[175] В то же время, как счел необходимым отметить Я.С. Лурье, Б.А. Рыбаков не внес ничего нового и в исследование традиционных источников, а что касается летописных сведений, то они были использованы крайне небрежно.[176]

В обобщающем коллективном труде, посвященном истории Средневековой Европы, ереси стригольников уделено небольшое, но важное место. По мнению А.Л. Хорошкевич, сам факт появления стригольничества свидетельствует о зрелости общественной мысли.[177] Приводятся две версии происхождения наименования ереси (стрижка сукон или обряд пострига в низший духовный сан), и утверждается, что «главными приверженцами ереси были представители низшего духовенства, городские ремесленники, возможно, и мелкие торговцы». Об их учении сообщается, что стригольники «оспаривали божественное происхождение таинств священства, причащения, покаяния, крещения, отвергали иерархию церкви, попытались возродить языческие культы».[178] В другом разделе этого же труда (автор Я.Н. Щапов) говорится, что стригольничество представляло собой «рационалистическое учение, направленное против государственной церкви как организации культа».[179] Цели стригольнического движения определяются как стремление противопоставить феодальной церкви «демократическую общность христиан, не владевших собственностью, и возглавляемую учителями, авторитетными для верующих не своим положением, а своим примером» и вдохновляемую идеалами раннего христианства.[180] Таким образом, даже в рамках одного труда сущность стригольничества получила различные оценки. А.Л. Хорошкевич подчеркивала прогрессивный характер стригольничества как важной вехи в развитии самосознания, а Я.Н. Щапов, не отрицая антифеодальный характер, подчеркивал антигосударственный характер движения и его вдохновленность далекими от реальности идеалами.

В целом же, подводя итог работам этого периода, следует отметить две тенденции, характерные для советской историографии. Почти все работы о стригольниках написаны с ярко выраженных ересефильских позиций и несут в себе атеизирующие и антицерковные априорные установки, которые в той или иной степени разделялись авторами. С другой стороны, следует отметить тот непреложный факт, что усилиями ряда

[174] Лурье Я.С. Рецензия на: Рыбаков Б.А. Стригольники // Russia mediaevalis. München, 1995. Т. 8. S. 139–144.

[175] Там же. С. 142.

[176] Там же. С. 142–144.

[177] История Европы. Т. 2. Средневековая Европа. М., 1992. С. 446.

[178] Там же. С. 446.

[179] Там же. С. 586.

[180] Там же. С. 586.

исследователей (Я.С. Лурье, Н.А. Казакова) были сделаны ценные источниковедческие наблюдения над кругом основных источников. Эти результаты во многом сохраняют свое значение вплоть до сегодняшнего дня. Что же касается попытки сформировать обобщающий взгляд на стригольничество как на некое гуманистическое движение (Б.А. Рыбаков), то следует признать, что она завершилась неудачей.

1.3. ЗАРУБЕЖНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Зарубежные исследователи, на протяжении XIX в. так или иначе затрагивавшие вопрос о стригольниках, руководствовались доступной им историографией вопроса, существовавшей в русской литературе.[181] Работа Иоганна Геринга была в 1903 г. переведена на русский язык профессором протоиереем Т. Буткевичем.[182]

В послеоктябрьский период зарубежная историография рассматриваемой проблемы сформировалась под сильным воздействием эмигрантской литературы. Преимущественной темой штудий историков русской эмиграции, которые, так или иначе, затрагивали историю стригольников, являлись вопросы, связанные, в первую очередь, с изучением русской литературы.[183] Известный богослов протоиерей Г. Флоровский в своем знаменитом труде обронил о стригольниках единственную фразу о том, что это «религиозное брожение» было, кажется, прежде всего противо-иерархическим движением».[184]

Коснулся вопроса о стригольниках А.М. Амман в своем очерке, посвященном истории русской церкви.[185]

Г. Штекль обратил внимание на параллели в истории стригольников и религиозных сектантов в Болгарии и в Боснии XIII–XIV вв.[186]

А.В. Карташев в соответствующем разделе своего курса истории русской церкви попытался проследить причины, вызвавшие к жизни появление стригольников.[187] Почвой, на которой зародилось движение стригольников, он считал споры вокруг пошлин за поставление священнослужителей, которые часто использовались для обвинений церковных властей в симонии. Вслед за П. Соколовым он попытался указать трактат «Власфимию» в качестве одного из источника, из которого черпали свои антицерковные идеи стригольники.[188] Опираясь на сведения из Жития новгородского архиепископа Моисея, А.В. Карташев полагал, что стригольники выступили на историческую сцену в Новгороде в 1350-х гг. Для суждений о содержании их учения он

---

[181] Strahl Ph. Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. Bd. 1. Halle, 1830. S. 259; Boissard L. L'Eglise de Russie. Paris, 1867. P. 468; Gehring J. Die Sekten der russischen Kirche (1003–1897). Leipzig, 1898. S. 7.

[182] Геринг И. Раскол и секты русской церкви. СПб., 1903.

[183] Sakulin P.N. Die russische Literatur. Wildpark-Potsdam, 1927. S. 8; Tschiževskij D. Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert, Kiever Epoche. Frankfurt, 1948. S. 401; Setschkareff V. Geschichte der russischen Literatur im Uberblick. Bonn, 1949. S. 34; Kologrivov I. Essai sur la saintete en Russie. Brügge, 1953. S. 169.

[184] Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 13.

[185] Amman A.M. Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien, 1950.

[186] Stökl G. Religiös-soziale Bewegungen in der Geschichte Ost- und Südosteuropas. Ein Beitrag zur Lösung des historischen Ost-Westproblems // Ostdeutsche Wissenschaft. 2. 1955. S. 129.

[187] Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М., 1991 (репринтное воспроизведение парижского издания 1959 г.). С. 481–484.

[188] Там же. С. 483.

помимо традиционных источников привлекал еще и «Мерило праведное», автором которого считал святителя Стефана Пермского.[189] Что касается происхождения стригольнического учения и роли в этом явлении влияния западных еретических сект или богомильства, то исследователь предпочитал констатировать, что «Наука до сих пор еще не нашла на эти вопросы удовлетворительного ответа».[190] Легко заметить стремление А.В. Карташева использовать в своем труде самые смелые идеи в тогдашней науке. Но следует отметить, что его концепция происхождения стригольничества была эклектична и слабо подкреплена источниковедческими исследованиями.

Г.П. Федотов, высказывания которого стали охотно цитироваться в российской историографии после 1991 г., уделил в своем исследовании русской религиозной жизни место и ереси стригольников.[191] Он отметил, что ересь по существу являлась антиклерикальным движением мирян за церковные реформы. В учении стригольников он усматривал черты популярной евангельской секты, которая по своему ригоризму может быть уподоблена движениям в Западной Европе XII в., вызванным к жизни Клюнийской реформой.[192]

Поддерживал мнение о генетической связи между стригольниками и жидовствующими архимандрит Константин (Зайцев), приписывающий этим движениям значительный масштаб.[193]

Затронул феномен стригольничества в своем курсе истории русской церкви известный немецкий исследователь Конрад Онаш. Он указал, что основными чертами ересеучения являлись отрицание церковной иерархии и церковных служб, а сама секта возникла, вероятнее всего, под влиянием византийских богомилов или западноевропейских ересей катаров и вальденсов.[194] К. Онаш высказал мнение, что в композиции иконы «Деисус со святыми Варварой и Параскевой» лишенные крыльев ангелы непосредственно отражают учение стригольников.[195] Без упоминания стригольничества не обходились и зарубежные авторы общих курсов русской литературы.[196]

---

[189] Там же. С. 485.

[190] Там же. С. 486.

[191] Fedotov G.P. The Russian Religious Mind. Vol. 2. Cambridge, Mass. 1966. P. 117–128.

[192] Ibid. P. 127.

[193] См.: «Бывали моменты, когда обстоятельства создавали необходимость возникновения целых трактатов богословских — тогда и появлялись они, свидетельствуя о том, что были на Руси силы, способные излагать учение Православной Веры внятно, обстоятельно, убедительно, веско. Мы имеем в виду огромное еретическое движение, взволновавшее русское общество и потребовавшее мобилизации всех духовных сил наличных, чтобы отразить рождающуюся опасность. То была ересь „жидовствующих“, родоначальницею своей имевшая другую ересь — „стригольников“». И далее продолжает: «Обе ереси возникли на псковско-новгородской окраине, наиболее тесно соприкасавшейся с Западом. „Стригольники“ (по-видимому от слова „стригольник“-цирюльник, т.к. либо цирюльником, либо расстриженным дьяконом был Карп, один из вождей движения) были противниками церковной иерархии и отрицателями догматов, таинств, богослужения; исповедовались земле и верили в непосредственное общение с Богом. Эта ересь вызвала к жизни обличительные сочинения св. Стефана Пермского и митр. Фотия. Возникнув во второй половине XIV в., оно замерло в начале XV в., но лишь для того, чтобы возродиться с новой, уже, действительно, угрожающей, силой, в образе ереси „жидовствующих“ (так названной и по внутренней родственности с еврейством и ввиду большой роли некоего еврея Схария в этом движении)». (Константин (Зайцев), архимандрит. Лекции по истории русской словесности, читаные в Свято-Троицкой семинарии. Свято-Троицкий монастырь. Джорданвилль, 1967. Режим доступа: http://www.russian-inok.org/books/lektsii1.html. Дата обращения: 23.05.2011.)

[194] Onasch K. Russische Kirchengeschichte. Göttingen, 1967. S. 24.

[195] Ibid.

[196] См. например, имевший не менее 5 изданий курс датского профессора Шендера-Петерсена А.: Stender-Petersen A. Geschichte der russischen Literatur. München, 1993. S. 167.

Изучению ереси стригольников посвятил свое диссертационное исследование Бернд-Вильфред Кисслер.[197] Он сделал аналитический обзор доступной ему литературы и провел самостоятельную работу с источниками по публикации Я.С. Лурье и Н.А. Казаковой. Новизной в работе Б.В. Кисслера явилось применение метода компаративистики для определения стригольничества как явления. Исследователь сопоставил известные пункты стригольнического учения с основными положениями ересеучений в Западной Европе в XII–XIV вв. Б.В. Кисслер обнаружил ряд соответствий между пунктами учений стригольников и вальденсов.[198] Подобно вальденсам, стригольники отрицали монополию священнослужителей на проповедь, совершение богослужений, отвергали церковные таинства, апеллировали непосредственно к текстам Библии и ссылались на пример апостольской проповеди. Главной мишенью для обвинений и стригольников, и вальденсов служила церковная иерархия, а главным обвинением против нее те и другие выдвигали обвинения в симонии и коррупции. Стригольники не признавали исповедь духовным отцам (они практиковали исповедь земле) и отказывались от причастия, вальденсы также отрицали таинства исповеди и причащения. Наконец, стригольники отрицали пользу заупокойных служб и молитв за усопших, а вальденсы не верили в чистилище и, следовательно, также отвергали заупокойный культ.[199] Обнаружение близости пунктов учений стригольников и вальденсов позволило Б.В. Кисслеру утверждать общность учения обеих сект. В то же время он обоснованно отвел предпринятые ранее в историографии попытки уподобить стригольников катарам, богомилам, гейсслерам или флагеллантам.[200] Любопытно, что вопрос о генетической связи между стригольниками и жидовствующими был Б.В. Кисслером отложен до новых исследований комплексов источников.[201] Также не получил сколько-нибудь удовлетворительного решения вопрос о путях проникновения учения вальденсов в Новгород и Псков из Франции, Северной Италии, Германии, Чехии, Моравии и Польши.[202]

Итальянский славист Рикардо Пиккио в своем курсе древнерусской литературы в изложении истории стригольников следовал взгляду Н.С. Тихонравова, А.Н. Веселовского, М.Н. Сперанского. Он писал: «Как флагелланты и другие экстремистские секты Запада, „стригольники“ восставали против церковной иерархии, поскольку она существует „на мзде“ и связана с земными интересами».[203] Вслед за русскими исследователями XIX в. он ставил появление стригольничества в зависимость от эпидемии чумы и усматривал в нем идеологическую миграцию стран католического мира.[204]

Э. Хеш в своей обобщающей монографии, посвященной русским ересям с XI до середины XVI вв., уделил сравнительно немного места собственно стригольничеству.[205] Была отмечена скудость информации в имеющихся источниках, которая затрудняет выводы о соотношении социальных, экономических и религиозных элементов в дви-

[197] Kiessler B.W. Die Häresie der Strigol'niki. Saarbrücken, 1969.

[198] Ересеучение вальденсов излагалось по актам соборов в Майнце в 1390 и в Австрии в 1398 г. См.: Döllinger I.V. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. T. II. Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer. München, 1890.

[199] Kiessler B.W. Die Häresie der Strigol'niki. S. 77–83.

[200] Ibid. S. 83–86.

[201] Ibid. S. 87.

[202] Ibid. S. 72–76.

[203] Пиккио Р. История древнерусской литературы. М., 2002. С. 189. Русский перевод следует итальянскому изданию 1968 г.

[204] Там же. С. 188.

[205] Hösch E. Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975. S. 30–33, 63–67.

жении стригольников. Подвергся критике вывод А.И. Клибанова о массовом характере движения и его значении для антицерковной борьбы.[206]

Тема стригольничества осталась на периферии концептуального труда Томаса Зеебома, посвященного взаимодействию интеллектуальной и религиозной традиции в Московской Руси.[207] Исследователь, следуя выводам А.Д. Седельникова и Н. Попова о наличии специфической стригольнической книжности в виде «Трифоновского сборника», старшей редакции «Измарагда» и «Златой Чепи», пришел к выводу, что сущностью движения было стремление мирян к светской образованности и желание вырваться из-под церковного контроля.[208] По мнению Т. Зеебома, между стригольничеством и ересью жидовствующих проглядывают черты сходства, которые выражались: во-первых, в отрицании практики симонии; во-вторых, в отрицании церковных таинств исповеди и причащения; в-третьих, в отрицании церковной иерархии; в-четвертых, в непризнании монашества; в-пятых, в критике церковной учительной традиции; в-шестых, в «саддукейской ереси» (т.е. отрицании веры в загробную жизнь).[209]

Автор исследования, посвященного изучению эволюции форм заботы о мертвых в Древней Руси, Людвиг Штайндорфф продемонстрировал, что протесты стригольников против заупокойного культа проявились в тот период, когда процесс формирования этого культа находился в стадии становления.[210] Тем самым впервые эти протесты были рассмотрены в контексте общих форм религиозности эпохи XIV–XV вв.

Д. Гольдфранк рассматривал стригольничество в рамках концепта народной религии, характерного для стран, в которых влияние христианства смешивалось с пережитками язычества.[211]

Академик Димитр Ангелов считал, что влияние богомильства на религиозные движения на Руси было очень широким. По его мнению, богомильские следы обнаруживаются и в ростовском восстании волхвов в 1071 г., и в движении стригольников, и в новгородско-московских ересях конца XV столетия. Ангелов особое внимание уделяет широкому распространению на Руси «Беседы Козьмы Пресвитера на новоявившуюся ересь богомилу», что, по его мнению, является свидетельством распространения в русских землях этой ереси.[212] Д. Ангелов фактически отождествлял стригольников и жидовствующих.[213]

Харальд Хаарман счел необходимым отметить, что стригольников и гуситов сближает, по крайней мере, одна черта: подобно Яну Гусу, стригольник Карп отстаивал право верующих непосредственно обращаться с молитвами к Богу, минуя посредничество представителей официальной церкви.[214]

---

[206] Ibid. S. 66–67.

[207] Seebohm T. Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines Philosophischen und Wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bonn, 1977. S. 168–170,

[208] Ibid. S. 174–176.

[209] Ibid. S. 177.

[210] Steindorff L. Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994. S. 154–155.

[211] Goldfrank D.M., «Burn, Baby, Burn: Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia» // «The Journal of Popular Culture». 1998. 31. № 4. S. 17–32.

[212] Ангелов Д. Богомильство в Киевской Руси // Димитър Ангелов. Богомилството. София, 1993. Режим доступа: http://gnosticism.info/articles/art18.htm. Дата обращения: 15 мая 2009 г. Д. Ангелов, Богомили и стригольници, с. 149; Д. Ангелов. Българското богомилство и руското стриголничество, «Из средновековното българско минало», с. 337–355.

[213] Режим доступа: http://monotheism.narod.ru/gnosticism/angelov.htm. Дата обращения: 15 мая 2009 г.

[214] Harald H. // Nation und Sprache: die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart / hrsg. von Andreas Gardt. Berlin; N.Y., 2000. S. 768.

Зарубежные авторы, как правило, обращались к теме стригольничества вскользь, облекая выдвинутые версии о генезисе и сущности движения в форму категорических высказываний. Версия о том, что корни стригольничества следует искать в богомильстве или в одной из западноевропейских ересей в зарубежной историографии решительно преобладает. За исключением диссертации Б.В. Кисслера, специальных источниковедческих исследований на эту тему не предпринималось. В то же время Л. Штайндорфом была предпринята очень продуктивная попытка рассмотреть такой элемент учения стригольников как отрицание заупокойно-поминального культа в контексте религиозности эпохи XIV в., когда вклады по душе и сорокоусты еще не стали общепринятой практикой.

1.4. ИСТОРИОГРАФИЯ 1991–2010 гг.

После краха коммунистической идеологии на постсоветском пространстве в исторической науке установился плюрализм мнений. Одни исследователи стали декларировать свою приверженность направлениям, господствовавшим в зарубежной науке, другие предпочли заниматься источниковедческими сюжетами, отказавшись от любой идеологии, третьи продолжали следовать прежним традициям.

В соответствующем разделе коллективной монографии об антицерковных движениях (В.И. Буганов и А.П. Богданов) сообщалось, что появлению стригольничества в форме антицерковного движения предшествовал скрытый период, в который на протяжении десятилетий формировали сектантские «общества верных».[215] По мнению исследователей, в середине XIV в. «стригольники в полном смысле слова порывают с официальной церковной организацией, пропитанной мздоимством, с порочным, продажным духовенством, не соблюдающим канон Иисуса Христа, апостольской церкви».[216] В полном соответствии с идеологемой 1930-х гг. авторы считали, что в основе стригольнического учения находились гуманистический и рационалистический идеалы, требование «дешевой церкви» и т.д.[217] На взгляд В.И. Буганова и А.И. Богданова: «Это было в полном смысле народное антицерковное, антифеодальное движение, но в церковных одеждах, теологической идеологической оболочке».[218]

Ряд публикаций посвятил феномену стригольничества исследователь русской средневековой философии В.В. Мильков. Исследователь присоединился к мнению А.С. Орлова и А.Ф. Замалеева, трактовавших стригольничество как языческое переживание, которое временно возобладало в новгородской и псковской землях.[219] Обобщив аргументы Б.А. Рыбакова и черпая материал из апокрифов, этнографических и фольклорных источников, он попытался обосновать мысль о том, что в основе мировосприятия стригольников находился пантеизм. На взгляд В.В. Милькова, разногласия стригольников с официальной церковью напоминают не внутрицерковные разногласия, но «противоборство различных религиозных систем».[220] Согласно выводу

[215] Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М., 1991. С. 18.

[216] Там же. С. 21.

[217] Там же. С. 25–26.

[218] Там же. С. 23.

[219] Мильков В.В. Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 4. М., 1993. С. 42–43.

[220] Мильков В.В. Стригольничество // Громов М.Н., В.В. Мильков. Идейные течения древнерусской мысли. М., 2001. С. 310.

исследователя: «Стригольничество возрождало нехристианский культовый комплекс и нехристианские представления».[221] В работах В.В. Милькова явственно выступает стремление выдвинуть на передний план второстепенные элементы в учении стригольников и дать им тенденциозную трактовку, при этом полностью игнорируются прямые показания источников о почитании стригольниками Евангелия и их попытке подражать примеру апостолов.

Автор настоящего обзора неоднократно обращался к теме стригольничества на протяжении последних полутора десятилетий. В тезисах доклада в 1996 г. мною была выдвинута гипотеза о глубокой архаичности стригольничества, которое выросло «из стихии народной религиозности, из синкретизма языческих верований и христианства».[222] В той же публикации была высказана и догадка о возможной этимологии названия «стригольник» от «стрига», т.е. лихорадка. Попытка развить эту линию аргументации была предпринята в последующих работах.[223] В этих работах был сделан вывод о том, что стригольники были вовлечены в конфликт с церковью в результате процессов углубленной христианизации Руси, которые бурно развивались со второй половины XIV в. Лежавшие же в основе их учения, во многом, языческие представления были квалифицированы как ересь много позднее.[224] Этот же взгляд на стригольничество был повторен и в монографии.[225] Казавшаяся остроумной догадка о том, что название движению стригольников было дано в силу участия представителей движения в ведовских практиках, была отвергнута, так как не нашла подтверждения в источниках.[226] Появление стригольничества рассматривалось через призму средневековой религиозности. Ядро религиозности, включавшее в себя в X–XIII вв. представления об обязательном крещении, о соблюдении постов, о браке и некоторые другие, постепенно дополнялось осознанием необходимости регулярной исповеди, правил покаянной дисциплины, норм заупокойно-поминального культа. Это явление сопровождалось как ростом авторитета и власти священника, так и усилением требовательности к нему, неизвестным практике прежней эпохи. На этой почве как мне представлялось и зародилось движение стригольников.[227] Мною был специально рассмотрен трактат «Власфимия», который со времен П.П. Соколова и А.Д. Седельникова привлекался для характеристики взглядов стригольников.[228] Была дана подробная характеристика «Трифоновского сборника» и входящих в его состав статей, в большинстве случаев удалось указать источники

[221] Там же. С. 311.

[222] Алексеев А.И. О стригольничестве // Прошлое Новгорода и новгородской земли. Тезисы докладов и сообщений научной конференции 12–14 ноября 1996 г. Новгород, 1996. С. 54–58.

[223] Алексеев А.И. Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуны? (этимологический аспект) // Исследования по русской истории. Сборник статей в честь 65-летия проф. И.Я. Фроянова. СПб.; Ижевск, 2001. С. 184–195; Он же. Ересь стригольников в ряду еретических движений средневековья (этимологический аспект) // Место России в Евразии. The Place of Russia in Eurasia. Budapest, 2001. С. 80–85.

[224] Алексеев А.И. Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуны? С. 192; Он же. Ересь стригольников в ряду еретических движений. С. 85.

[225] Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI в. СПб., 2002. С. 58–62.

[226] Алексеев А.И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. № 4 (18), 2004. Декабрь. С. 27.

[227] Там же. С. 30–34. См. также: Alexeev A.I. A few notes about the strigol'niki heresy // Cahiers du Monde Russe. 2005. Janvier–juin. 46/1–2. P. 285–296.

[228] Алексеев А.И. К изучению «Власфимии» // Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источниковедения. Ч. II. М., 2005. С. 169–172; Он же. «Власфимия» // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 116–117.

этих статей в древнерусской книжности.[229] Вопрос о социальных причинах генезиса стригольнического движения удалось увязать с неоднозначным отношением к требованию единобрачия духовенства в церковном обществе XIV — начала XVI в.[230] Таким образом, как мне представляется, была обозначена почва для обоснованных суждений о существе стригольнического движения и о том месте, которое оно занимало в истории русской церкви в XIV–XV вв.

Диссертационное исследование[231] и серию статей, посвященных изучению различных аспектов стригольничества, выпустил М.В. Печников. По-видимому, первой по времени выхода стала статья, в основу которой лег доклад, представленный на конференции в декабре 1999 г.[232] М.В. Печников предпринял также попытку реконструировать учение стригольников на основе изучения традиционных источников, рассмотрев содержащиеся в них сведения в контексте памятников древнерусского канонического права и церковно-учительной литературы.[233] В противовес мнению Б.А. Рыбакова, который на первое место в стригольническом учении выдвигал исповедь земле, М.В. Печников отметил, что первостепенным для стригольников был вопрос о праве духовенства совершать церковные таинства.[234] Возражая А.И. Клибанову, он указал, что стригольнический идеал нестяжательности вовсе не означал антифеодальности, а сам протест носил не социальный и не классовый, а религиозный характер.[235] М.В. Печников подверг критике и построения В.В. Милькова, который полагал, что стригольничество базировалось на представлениях, в основе которых лежал нехристианский культовый комплекс.[236] Проанализировав имеющиеся свидетельства о стригольниках, он пришел к выводу о том, что их учение являлось отрицанием христианских догматов с позиций рационалистической критики.[237] На взгляд М.В. Печникова, который здесь следует мнению Г.П. Федотова, в стригольниках надо видеть не столько еретиков, сколько раскольников, одержимых духом стремления к чистоте веры. Эта тема получила развитие в статье, посвященной религиозной практике стригольников.[238] В другой своей статье М.В. Печников обратился к ряду дискуссионных вопросов в истории стригольничества.[239] В частности, им был разобран вопрос об условиях, при которых

---

[229] Алексеев А.И. «Трифоновский» сборник как источник для изучения русской религиозности конца XIV–XV в. // Средневековое православие от прихода до патриарха. Вып. 2. СПб., 1998. С. 129–145; Он же. Заметки о «Трифоновском сборнике» // Древняя Русь. № 3 (21). 2005. С. 6–7.

[230] Алексеев А.И. О Симонии, Псковских спорах XV в. и «Трифоновском сборнике» // Труды кафедры истории России с древнейших времен. Т. II. СПб., 2007. С. 242–265.

[231] Печников М.В. Новгородско-псковское движение стригольников XIV–XV веков. Автореф. дисс. … канд. ист. наук. М., 2001.

[232] Печников М.В. К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения новгородско-псковской секты стригольников // Столичные и периферийные города Руси и России в Средние века и раннее Новое время: Материалы II научной конференции (Москва, 14–17 декабря 1999 г.). М., 2001. С. 20–31.

[233] Печников М.В. Доктрина стригольников: опыт реконструкции // Russia mediaevalis. T. X, 1. München, 2001. С. 107–125.

[234] Там же. С. 108.

[235] Там же. С. 114.

[236] Там же. С. 120.

[237] Там же. С. 124.

[238] Печников М.В. К вопросу о религиозной практике стригольников // Ad fontem / У источника: Сборник статей в честь Сергея Михайловича Каштанова. М., 2005. С. 224–236.

[239] Печников М.В. Спорные вопросы истории стригольничества в Новгороде во второй половине XIV в. // Столичные и периферийные города Руси и России в Средние века и раннее Новое время (XI–XVIII вв.): Проблемы культуры и культурного наследия. Материалы III научной конференции (Муром, 17–19 мая 2000 г.). М., 2003. С. 137–151.

произошла казнь стригольников в Новгороде в 1375/76 г. М.В. Печников высказал также гипотезу о том, что стригольничество в Новгороде прекратило свое существование к концу XIV в. при активном участии митрополита Киприана.[240] Особый интерес вызывают источниковедческие штудии М.В. Печникова, посвященные изучению основных источников по истории стригольничества.[241] Обратившись к исследованию текста, изданного Н.А. Казаковой по единственному списку ГИМ. Синод. 700, в котором он имел название «Списание епископа Стефана Пермского», в отличие от пяти других, в которых он был озаглавлен как «Поучение патриарха Антония», М.В. Печников полностью встал на сторону Н.А. Казаковой.[242] В последней своей работе М.В. Печников дал обзор основных фактов из истории стригольничества.[243]

Феномен стригольничества был затронут и в монографии Т. Кругловой, посвященной вопросам изучения церковного общества Пскова в XIV–XV вв.[244] Автор справедливо уделила значительное внимание проблеме взаимоотношений духовенства и вечевых институтов Пскова с новгородским владыкой. Согласно ее выводу: «Под давлением псковского общества происходил постепенный переход части святительских функций владыки и его администрации в руки местного духовенства и гражданского общества». Рассматривая эпизод с вмешательством архиепископа Дионисия в церковное устройство псковской республики, Т. Круглова предлагала этому факту следующую трактовку: «Реформа суздальского архиепископа Дионисия в 1382 г. была направлена либо на расширение судебных полномочий новгородского владыки, либо на обеспечение их гарантий, что вызвало отчаянный протест со стороны псковичей, приведший к отмене поправок Киприаном в 1395 г.». Проанализированные Т. Кругловой летописные известия вкупе с документами церковных иерархов и сделанные на их основе выводы представляют значительный интерес для исследуемой проблемы.

Среди исследователей русской общественной мысли уже давно существовала тенденция к тому, чтобы начальный этап развития философии в России возводить к деятельности стригольников. В современных условиях эта тенденция стала доводиться до абсурда. Например, историк русской философии Р.К. Баландин начинает ряд из ста великих философов России биографией стригольника Карпа, который совершенно неизвестен нам как писатель и мыслитель.[245]

До каких пределов может довести желание навязывать источникам собственный смысл, не считаясь ни с чем, показывает пример эссеиста С.П. Смирнова.[246] Так, например, критику стригольниками заупокойно-поминального культа С.П. Смирнов трактует в «религиозно-ономатологическом контексте» и заявляет: «Согласно Стефану, нежелание стригольников платить дань церкви и рассматривать ее не только

[240] Там же. С. 148–151.

[241] Печников М.В. Митрополичье летописание 20-х гг. XVI в. о движении стригольников // Могилянські читання, 2003. Київ, 2004. С. 295–301; Он же. Вторая редакция «Списания» Стефана Пермского (к вопросу о времени и месте составления) // Проблемы источниковедения. М., 2006. Вып. 1 (12). С. 90–107.

[242] Печников М.В. Вторая редакция «Списания» Стефана Пермского. С. 90–107.

[243] Печников М.В. Церковь и стригольники в Пскове в кон. XIV — 1-й трети XV в. [тезисы доклада] // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 88–89.

[244] Круглова Т.В. Церковь и духовенство средневекового Пскова // Международный исторический журнал. № 13. Январь–февраль. 2001. Режим доступа: http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova/index.html. Дата обращения: 10 февраля 2009 г. Также в электронной библиотеке Якова Кротова. Режим доступа: http://www.krotov.info/history/15/krug_psk.html. Дата обращения: 10 февраля 2009.

[245] Баландин Р.К. Самые знаменитые философы России. М., 2001. С. 15.

[246] Смирнов И.П. Самозванство и философия имени // Звезда, 2004. № 3. С. 197–202.

как обладательницу символического капитала, но и как финансово-экономическую институцию, в которой происходит денежное обращение, результируется в том, что собственное имя теряет в среде еретиков всю свою значимость».[247]

Ничего нового в изучение стригольников не привносит и статья А.В. Стадникова.[248] Автор пересказывает основные положения, высказанные в работах Н.А. Казаковой, Я.С. Лурье, А.И. Клибанова. Он полагает, что идеалом стригольников являлась «свободная община верующих, построенная на коммунальных основах организации всех ее членов, близкая к демократическому республиканскому принципу управления обществом».[249] А.В. Стадников вслед за большинством исследователей не сомневается в том, что стригольники отвергали таинства причащения, покаяния и крещения, а также не верили в воскресение из мертвых и выступали против заупокойных служб. Трактуя известное выражение митрополита Фотия о том, что стригольники «Бога Отца себе нарицающе», исследователь делает вывод о том, они «подходили к отрицанию тринитарного догмата православной конфессии христианской религии».[250] Это допущение помогает ему провести мысль о том, что еретическая линия стригольничества продолжилась несколькими десятилетиями спустя в ереси жидовствующих.

А.И. Тиханов поместил довольно большую статью о стригольниках в Интернете. Он приводит несколько гипотез относительно этимологии и генезиса стригольнического движения, но в основном придерживается выводов академика Б.А. Рыбакова. На его взгляд: «Стригольники не собирались отменять церковь, они не выступали против икон и богослужения, а ереси, раздирающие Византийскую империю, вместе с каликами перехожими не перекинулись на псковско-новгородские земли. И еще надо иметь в виду то, что критики стригольников были греками и не всегда верно понимали русскую жизнь. А значит, в своих посланиях могли писать предвзято и необъективно. Стригольники боролись за право молиться непосредственно Христу, соз-

---

[247] Совершенно серьезно И.П. Смирнов отдает святителю Стефану Пермскому пальму первенства, сравнивая его с современным социологом П. Бурдье: «За много столетий до Пьера Бурдьё («Raisons pratiques. Sur la thevorie de l'action», 1994) пермский епископ понял, что церковь коррелятивно объединяет в себе символический порядок с экономическим — и только так может быть центром всей общественной жизни. Если община верующих отказывается признать за церковью ее экономические прерогативы, то, соответственно, в упадок приходят и символические ценности, основу основ которых составляют собственные имена — трансисторические личные знаки, которые продолжают существование и после того, как исчезли их владельцы, вечно хранятся в коллективной памяти, переходят от одного поколения к новому. Социальное предназначение собственного имени — поддерживать воспроизводство общества, несмотря на течение времени. Будучи тезоименитыми святым, предкам, героям, члены коллектива, независимо от своей воли, символически участвуют в репродуцировании социальности. Личный знак социализует индивида еще до того, как тот действенно включается в общественную практику». Смирнов И.П. Самозванство и философия имени // Звезда, 2004. № 3. С. 200.

[248] Стадников А.В. Отношение к государству, церкви и индивиду в еретических учениях стригольников и жидовствующих, XIV–XVI вв. // Современное право. 2006. № 3. С. 82–88. Довольно забавно на одной странице юридического журнала наблюдать соседство двух взаимоисключающих высказываний. Сперва А.В. Стадников пишет: «Социально-политическая и религиозная программа стригольников логически вытекала из главных посылок их критических замечаний и сводилась к неприятию стяжательской церкви во всех ее проявлениях» (С. 84). Тремя абзацами ниже в следующем столбце читаем: «Определенной социально-политической программы у стригольников не было» (С. 84).

[249] Там же. С. 84.

[250] Там же. С. 84.

дателю новой гуманной веры, заинтересованной в каждом человеке. Их взоры были обращены к временам раннего христианства».[251]

Монография А.Е. Мусина, посвященная взаимоотношениям гражданской и церковной общин средневекового Пскова, представляет значительный интерес для избранной мною темы.[252] Собственно стригольникам там уделено немного места. Автор делает предположение о том, что стригольничество являлось «результатом активности низших клириков и мирян в деле контроля над псковским духовенством», и задается вопросом, «не было ли оно связано с особой процедурой выдвижения собственных кандидатов в священство или даже созданием параллельной иерархии».[253]

1.5. ФЕНОМЕН СТРИГОЛЬНИЧЕСТВА В ИСТОРИЧЕСКИХ ШТУДИЯХ РОССИЙСКИХ ПРОТЕСТАНТОВ

В последние годы феномен стригольничества пользуется повышенным вниманием со стороны представителей евангельских христиан баптистов. В основе этого интереса лежат две тенденции: во-первых, стремление показать, что протестантизм является одной из исторических религий, укоренившейся на русской почве уже давно; во-вторых, в трудах представителей этого направления заметно желание эмансипироваться от западных коллег и продемонстрировать, что вклад западных миссионеров в распространение протестантизма среди русских был минимальным. Подобные идеи развивают исследователи из среды евангельских христиан-баптистов М.С. Каретникова,[254] С.В. Санников,[255] С.Н. Савинский, В.В. Солодовников,[256] Н.А. Корнилов,[257] а также глава Научно-исследовательского центра Ассоциации Христианских Церквей «Союз Христиан» В.А. Бачинин,[258] президент Ассоциации Христианских Церквей И.Ю. Никитин, преподаватель адвентистской Заокской Духовной Академии О.А. Жиганков[259] и др.

Как заметила О.В. Васильева, исходным импульсом и общим местом для работ российских протестантов «является стремление „удревнить“ историю русского протестан-

---

[251] Тиханов А.И. Псковитянин Карп — художеством стригольник. http://arhivu.ru/pskovityanin-karp-xudozhestvom-strigolnik/4/. Дата обращения: 20.05.2011.

[252] Мусин А.Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. СПб., 2010.

[253] Там же. С. 324.

[254] Каретникова М.С. Протестантизм. СПб., 1995; Она же. Русское богоискательство. Национальные корни евангельско-баптистского движения // Альманах по истории русского баптизма. СПб., 1999.

[255] Санников С.В. Двадцать веков христианства. Учебное пособие по истории христианства. Т. 2. Второе тысячелетие. Одесса, 2001. Режим доступа: www.odessasem.com, www.rus-baptist.narod.ru, 2005. Дата обращения: 10 сентября 2010.

[256] Солодовников В.В. Протестантизм. М., 1993.

[257] Корнилов Н.А. Евангелизм и свобода личности в России // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып. II / Под общ. ред. С.Б. Филатова и Д.Е. Фурмана. М., 1993.

[258] Бачинин В.А. Византинизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма. СПб., 2003.

[259] Жиганков О.А. Еретики или люди, опередившие время // Заокский: «Источник жизни», 1996. Режим доступа: http: // religion.narod.ru/konfesio/zhigankov.htm. Дата обращения: 12 сентября 2010.

тизма, доказать, что „дух“ протестантизма, или евангелизма, всегда был неотъемлемой составляющей русской религиозности».[260] Именно в стригольниках они предпочитают видеть своих предшественников. Как правило, доказательствами и уж тем более сколько-нибудь глубоким исследованием источников авторы этого круга себя не обременяют, хотя тон их многочисленных статей категоричен и безапелляционен.

Например, С.Н. Савинский постулирует свой взгляд на стригольников в следующем абзаце. «Стригольники считали себя носителями новой веры, основанной на правильном понимании Св. Писания. В основе их вероучения были заложены важнейшие евангельские принципы: признание в деле спасения авторитета Евангелия и непризнание его за преданием; всеобщее священство верующих; оправдание верою; необходимость общественного покаяния (а не исповеди у священников); призыв общества к нравственному возрождению. Свою задачу стригольники видели не в обновлении православия, а в отходе от него. Их общины по простоте устройства напоминали ранние христианские церкви (имеется большое сходство стригольников с ранними штундистами середины XIX столетия). Евангельское движение конца XIV века на Руси в лице стригольников на целое столетие опередило евангельское движение Лютера-Цвингли в Западной Европе. И, что немаловажно, движение стригольников было явлением самобытным, возникшим в среде низшего духовенства, не искушенного в богословии».[261]

Другой историк из представителей той же конфессии авторитетно заявляет: «Отечественный протестантизм имеет глубокие корни на русской земле. Начиная с XII–XIII веков в народной среде заявляли о себе сильные религиозные брожения, по своему характеру напоминающие протестантские движения. Следы этих брожений можно обнаружить в таких древних духовных сочинениях, как „Предисловие покаянию“ и „Трифоновский сборник“. „Ныне же соль земли испрахнела есть“, — подчеркивают авторы этих произведений, выражая резкое недовольство обмирщением церковной иерархии, низким моральным уровнем православного духовенства. Активные христиане из народа ратуют за право проповеди для достойных мирян: „Лепо же есть всем славить Бога и проповедати учение Его“. По городам и весям Святой Руси начинают странствовать „миряне-христолюбцы“, охваченные внутренним рвением к проповеди. В XIV столетии разрозненные вспышки религиозного протеста выливаются в крупное протестантское движение, известное под названием стригольничества. Сегодняшние российские баптисты считают стригольников своими отдаленными предшественниками, усматривая в их вероучительной программе и жизненной практике много родственных элементов. Стригольники требовали совершать все духовные требы бесплатно, опираться на Новый Завет как на первоисточник христианской веры, не уповать только лишь на внешние обряды, но созидать внутренние храмы в сердцах людских».[262]

---

[260] См. об этом: Васильева О.А. Современный русский протестантизм: в поисках себя // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Выпуск 33. СПб., 2004. С. 96–100; Лавренов С.Э. Постсоветсткая модернизация и протестантизм в современной России: социально-философский анализ. Автореф. дисс. … канд. филос. наук. СПб., 2008.

[261] Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма. Одесса, 1995. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Bapt_Russia.php. Дата обращения: 10 сентября 2010. См. также: Савинский С.Н. Российское протестанство. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Savinsk_RussProtest.php. Дата обращения: 10 сентября 2010.

[262] Режим доступа: http://cef.ru/about/articls/?id=74. Дата обращения: 10 сентября 2010. См. также мнение С.Н. Савинского. Режим доступа: http://rus-baptist.narod.ru/dop/prot.htm. Дата обращения: 10 сентября 2010.

Цитированному автору вторит и М.С. Каретникова: «Стригольники выступили против установившегося на Руси „обрядоверия“, магизма обрядности, когда весь ее смысл состоял именно в ее непонятности, лишая человека способности думать о духовной жизни и искать действительного спасения от греха и погибели. Стригольники подчеркивали духовный смысл всех церковных таинств, раскрывая значение христианской веры в изменении жизни христианина. Их пастыри отличались высокой нравственностью, были красноречивы, бескорыстны и основывали свои взгляды на Писании. Сведения о них мы имеем весьма скудные, а влияние на всю историю евангельского движения чрезвычайно велико!»[263] Как видим, о применении новых методов исследования в отношении к имеющимся источникам говорить не приходиться. Феномену стригольничества дается восторженно-возвышенная оценка и очень произвольно выдвигаются претензии на генетическую преемственность современных баптистов от тех, кого им заблагорассудилось объявить своими идейными предтечами. Это легко видеть из следующего отрывка: «Их идеи живы и по сей день: отрицание церковной иерархии, обрядоверия, церковного стяжательства, т.е. всего того церковного устройства, которое было к нам перенесено из Византии. Стригольники утверждали евангельскую роль пастыря, нравственность христианской жизни и спасение по вере в Невидимого Бога, а не через обряд, призывая покаяться перед Богом, исповедоваться перед Ним, молиться Ему, т.е. иметь непосредственную связь с Творцом и Спасителем».[264]

По словам главы Научно-исследовательского центра Ассоциации Христианских Церквей «Союз Христиан» В.А. Бачинина: «Евангельская духовность не является атрибутом только лишь членов протестантских церквей. Российская история свидетельствует о том, что и для членов православной Церкви она могла при определенных обстоятельствах оказаться важным фактором их мировоззренческой и социальной позиции. Яркое подтверждение этого мы находим уже в истории движения новгородско-московских реформаторов (стригольников и „жидовствующих“), выступавших против архиерейского стяжания».[265] Тем самым учение жидовствующих рассматривается в качестве продолжения учения стригольников, но при этом абсолютно игнорируется тот факт, что существующие источники позволяют говорить о принципиальной разнице этих учений. Если стригольники почти исключительно апеллировали к евангельским текстам, то жидовствующие признавали лишь авторитет Ветхого Завета, хотя и использовали примеры из Нового Завета в полемических целях.

О.В. Васильева справедливо заметила, что «Как правило, все протестантские авторы, которые пишут о национальных корнях русского евангельского христианства, мыслят в системе бинарных оппозиций. При этом, естественно, положительный полюс русской духовности представляют в их концепциях предтечи русского протестантизма. Обрядоверию и коллективной религиозности православия противопоставляется сознательная, индивидуальная вера идейных предшественников русского протестантизма».[266] Подход к изучению стригольничества современных протестанстких авторов, кажется, завоевывает популярность в кругах далеких от науки обывателей.[267]

---

[263] Режим доступа: http://rus-baptist.narod.ru/Karetnik.html#Благочестие. Дата обращения: 10 сентября 2010.

[264] Там же.

[265] Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Bachinin/02.php. Дата обращения: 10 сентября 2010.

[266] Васильева О.А. Современный русский протестантизм. С. 99.

[267] Жидяева А. Обвиняемые молчат. Необходимы новые исследования, которые помогут узнать правду о стригольниках // НГ-религия. 21.04.2005. Режим доступа: http://rusk.ru/st.php?idar=11298. Дата обращения: 10 сентября 2010.

Подводя обобщающий итог обзору историографии, посвященной стригольничеству, следует сделать несколько выводов. Во-первых, уровень обобщений, сделанных относительно генезиса и сущности стригольничества в огромной степени преобладает над источниковедческими исследованиями. И это при том, что источников о стригольниках крайне мало и они все неоднократно опубликованы! За два столетия научного изучения было сделано немало интересных наблюдений по поводу главного источника наших сведений о стригольниках — Послания патриарха Антония, но, тем не менее, сколько-нибудь убедительной текстологической и творческой истории этого памятника не появилось. Наиболее интересная попытка была предпринята М.В. Печниковым, но полученные им результаты нельзя считать полностью удовлетворительными. Последняя публикация интересующих нас текстов, осуществленная А.И. Плигузовым, к сожалению, совершенно лишена научного комментария.

Во-вторых, уровень постановки проблем в большинстве работ совершенно недостаточен. Складывается впечатление, что исследователи настолько убеждены в простоте исходного материала, что даже не пытаются поставить научную проблему и искать пути ее решения. Столкнувшись с необходимостью дать объяснение феномену внезапно появившейся на русской почве ереси, авторы пытаются подобрать наиболее устраивающую их версию. При этом их не сильно заботит построение системы доказательств в ее пользу и критика мнений предшественников.

В-третьих, исследователи, обратившиеся к изучению стригольников, игнорируют возможности компаративистского подхода, который позволил бы провести систематическое сопоставление учения стригольников с учениями религиозных движений в странах Западной Европы и на Балканах. Было высказано довольно много мнений о тех или иных чертах близости между стригольниками, с одной стороны, и богомилами, вальденсами, гуситами и др. — с другой. Но всякий раз сравнение сводилось к выделению одного или двух-трех общих элементов учений. Последовательная попытка компаративистского анализа была предпринята только Б. Кисслером.

Таким образом можно выделить три направления исследования, которые, исходя из опыта предшественников, следует признать первостепенными для нашего исследования. Во-первых, это тщательное исследование источников с целью установить по возможности текстологическую историю памятников, уточнить вопросы об их атрибуции и датировке. Во-вторых, предполагается комплексное рассмотрение проблем, встающих перед исследователем при ознакомлении с кругом источников, повествующих о стригольниках. В-третьих, предполагается широкое применение компаративистского метода, позволяющего установить общие и различные черты в учениях стригольников и представителей западноевропейских религиозных движений в XI–XIV вв. Обращение к религиозной истории Западной Европы в указанных временных рамках следует считать оправданным. Но целью должно стать не сопоставление синхронно протекавших процессов, а выявление общих типологических черт в таких процессах, которые порой разнесены между собой по времени на несколько веков.

ГЛАВА 2

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

2.1. ПОСЛАНИЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХА НИЛА

«Послание константинопольского патриарха Нила» представляет собой наиболее ранний источник по истории стригольничества. По этой причине он заслуживает самого пристального внимания. То обстоятельство, что первым обличителем стригольников был константинопольский патриарх, а не новгородский архиепископ или русский митрополит, не должно вызывать особенного удивления. В это время (1382 г.) в русской митрополии продолжалась церковно-политическая смута, наступившая после смерти митрополита Алексея и спровоцированная стремлением великого князя Дмитрия Донского провести в митрополиты своего ставленника.[1] Серьезный конфликт имел место и в отношениях Пскова и новгородского владыки.

На сегодняшний день текст Послания известен в трех списках. Первый из них представляет собой митрополичий формулярник начала XVI в. ГИМ. Синод. № 562, рукопись в 4-ю долю листа. Л. 315 об.–319. Этот сборник документов митрополичьей канцелярии был описан А.Д. Седельниковым и исследован Л.В. Черепниным в его монографии «Русские феодальные архивы XIV–XV вв.». Л.В. Черепнин относил составление основной части сборника ко времени митрополита Симона (1495–1511) и полагал, что «непосредственным толчком к составлению формулярника митрополита Симона послужил, по-видимому, собор 1503 года».[2] А.И. Плигузов дважды опубликовал текст митрополичьего формулярника в 1987–1989 гг.[3] и в 2008 г.[4] Уже А.Д. Седельников выделил в составе сборника три слоя текстов. Он предположил, что первые 65 документов (№ 1–65 по нумерации сборника) составляли ядро формулярника и их следует датировать 1470-ми гг. Вторую часть документов формулярника (№ 66–131) исследователь датировал временем митрополита Симона, а третью часть (грамоты, не отмеченные в оглавлении и написанные иным, скорописным, почерком) отнес к 1510–1530-м гг.[5] А.И. Плигузов предложил уточнить датировку сборника: первую часть отнес ко времени 1490-х гг., вторую часть — к периоду между 1504 и 1507 гг., третью часть — к периоду 1520-х гг.[6] В этом списке Послания имя автора отсутствует. Я.С. Лурье обратил внимание на то, что Послание, которое датируется концом XIV в., содержится во втором слое формулярника, после грамот конца XV — начала XVI в.[7] Это позволило сделать вывод о том, что «материалы по стригольникам были включены в „митрополичий

---

[1] См. об этих событиях: Мейендорф И.Ф., протоиерей. Византия и Московская Русь. Р., 1990; Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси в XIV–XVI вв. Новосибирск, 1991.

[2] Черепнин Л.В. Русские феодальные архивы. Ч. 2. М., 1951. С. 23.

[3] Русский Феодальный архив XIV — первой трети XVI вв. Вып. 1–5. М., 1987–1989. Издание подготовлено А.И. Плигузовым, Г.В. Семенченко, Л.Ф. Кузьминой (далее — РФА).

[4] Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. М., 2008 (далее — РФА. 2008).

[5] Очерк изучения сборника ГИМ. Синод. 562 см.: РФА. 2008. С. 36–45.

[6] РФА. 2008. С. 60.

[7] Источники. С. 231.

формулярник“ почти через сто лет после своего написания, при митрополите Симоне, в период ожесточенной борьбы с другим еретическим движением — с новгородско-московской ересью конца XV — начала XVI в.».[8] Исследователь не сомневался, что «именно эта борьба привела к извлечению на свет божий столь давнего материала, не входившего в первоначальный текст формулярника».[9] По списку Синод. 562 текст послания издавался четыре раза: в «Актах исторических» (т. I. СПб., 1841. № 4), в монографии Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье и дважды А.И. Плигузовым.[10]

В двух списках 20-х — нач. 30-х гг. XVI в., связанных с митрополитом Даниилом, автором сочинения указан патриарх Филофей (ГИМ. Синод. № 280. Л. 434 и РГБ. Унд. № 27. Л. 355).

Список, содержащий «Послание патриарха» (Синод. № 280. Л. 427–429, форматом в десть) — это так называемый Хронографический список Новгородской четвертой летописи. Водяные знаки, почерк, а также содержащийся в сборнике список русских князей, доведенный до внука Ивана III Дмитрия Ивановича (1498–1502), — все это позволяет датировать сборник самым началом XVI в.[11] В этом списке автором Послания обозначен патриарх Филофей. По мнению Я.С. Лурье, ряд известий этого свода свидетельствует о близости составителя к новгородскому архиепископу Геннадию Гонозову.[12]

Я.С. Лурье не сомневался, что «гонитель новгородско-московской ереси Геннадий, как и митрополит Симон, естественно должен был проявлять интерес к предшественникам современных ему еретиков — к стригольникам» и этим следует объяснять «проникновение материалов по стригольничеству (грамоты патриарха XIV в. и грамоты Фотия 1416 г.) в сборник Синод. № 280».[13] По этому списку «Послание» было издано А.С. Павловым и издателями ПСРЛ. В своем издании А.С. Павлов внес в текст ряд исправлений, опираясь на греческий текст «Послания» Нила.[14] В своей публикации Я.С. Лурье привлек список Синод. 280 для подведения разночтений. Еще один список «Послания», в котором авторство было приписано патриарху Филофею, как указал Б.М. Клосс, находится в составе Сводной кормчей митрополита Даниила — РГБ. Унд. № 27.[15]

Это же «Послание», с именем его автора — патриарха Нила, дошло до нас и в греческом подлиннике, изданном Миклошичем и Мюллером.[16] Установлено, что русский текст «Послания» представляет собой несомненный перевод, иногда даже буквальное воспроизведение греческого текста.[17] Наличие греческого подлинника позволяет уверенно атрибутировать «Послание» константинопольскому патриарху Нилу. Отступлениями от греческого оригинала стали: исключение упоминания об Арии, читающегося в греческом тексте, при перечислении «прочих ересей» («посланных

[8] Там же. С. 231.

[9] Там же. С. 231.

[10] РФА. Вып. 2. М., 1987. № 119. С. 397–400; РФА. 2008. № 119. С. 399–402.

[11] См.: ПСРЛ, т. IV, ч. 2, Пгр., 1917, с. II–III. Ср.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. М., 2000. О датировке рукописи ГИМ. Синод. 280 см.: Тихомиров М.Н. Летописные памятники б. Синодального собрания // Историч. зап. М., 1942. Т. 13. С. 270; Лурье Я.С. Русские летописи XI–XV вв.: (Материалы для описания) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 91.

[12] Лурье Я.С. Идеологическая борьба в летописании конца XV в. ТОДРЛ. Т. XI. 1955. С. 175–178; Он же. Летопись Новгородская Хронографическая // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 55–56.

[13] Источники. С. 232.

[14] РИБ. Т. VI. № 22.

[15] Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 59–70.

[16] «Acta Patriarchatus Constantinopolitani». Т. II. Вена, 1862. С. 31.

[17] Источники. С. 232.

дьяволом»), предшествующих стригольничеству, а также добавление в русском тексте концовки (начиная со слов «его же буди всемь нам получити милость»). Греческий текст в публикации Я.С. Лурье использован для исправления чтения в русском тексте единственный раз.[18]

Я.С. Лурье обратил внимание, что в греческом оригинале «Послание» адресовано в Новгород и его владения, а в обоих русских текстах — в «Пьсков и его пределы».[19] По его мнению, изменение имени автора и адреса «Послания» в русских списках является тенденциозной заменой. Замену адреса «Послания», на наш взгляд, логично связывать с миссией архиепископа Дионисия, который доставил его сперва новгородскому архиепископу, а затем привез его в Псков.[20]

Предмет Послания обозначен в его заголовке: «о проторех на поставление», т.е. главным вопросом, вокруг которого вращались псковские споры, патриарху представлялся вопрос о плате за поставление в священнический сан. Как выясняется из содержания Послания, константинопольскому патриарху стало известно, что некоторые псковичи отпали от церкви, поскольку считали всех священников еретиками на том основании, что они приобрели свое поставление в сан за деньги. Нигде в Послании патриарх не называет этих смутьянов стригольниками, но поскольку последним предъявлялись схожие обвинения, не приходится сомневаться в их тождестве.

Возникает вопрос: кто же был информатором патриарха Нила о церковных неурядицах в Пскове? Прямые указания в источниках об этом отсутствуют. Ответственность за порядок в епархии находилась в компетенции новгородского владыки, ему же принадлежало право сношений с константинопольским патриархом. Между тем инициатива в наведении порядка в пределах новгородской епархии, как видно, принадлежала суздальскому архиепископу Дионисию. Обращает на себя внимание, что в списке русских митрополитов в Новгородской 1 летописи старшего и младшего изводов Дионисий помещен между Алексеем и Пимином в Комиссионном списке и в предшествующих ему статьях.[21] Следовательно, в Новгороде его считали митрополитом и воспринимали как первосвятителя русской церкви, которому логично адресовать все вопросы. Позднейшими редакторами ситуация была переосмыслена таким образом, что инициатива стала исходить от новгородского владыки Алексея, а Дионисий превратился в послушного исполнителя его воли — «идее въ Пъсковъ повелением владыце Алексея».

Если наша догадка справедлива, то следует признать, что новгородский владыка обратился с жалобами на церковные беспорядки в Пскове к архиепископу Дионисию, а тот информировал в свою очередь константинопольского патриарха Нила.[22] В ответ патриарх поручил составить известное Послание и передал его Дионисию, подтвердив его особые полномочия и право вмешиваться в церковную жизнь новгородской епархии.

Адресаты Послания патриарха Нила указаны следующим образом: «Благороднии честнии бояре, мужие псковичи, сын мой посадник, и сочьский, и вси дети мои и

[18] Там же. С. 233, прим. 4.

[19] Там же. С. 232.

[20] См. известие Новгородских 3-й и 4-й летописей (ПСРЛ. Т. 3. С. 378–379; Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. Л., 1925. С. 326): «В лето 6890. В то же лето приеха в Новгородъ владыка Суздальский Дионисие изъ Царьграда, от патриарха Нила, с благословениемъ и съ грамотами, и иде въ Псковъ по повелению владыце Алексеа, поучаа закону Божию, и утвержаа правовернии вере истинней крестьянстей и негли бы Богъ укрепил в последнеа лета и утвердилъ не смущенно от злыхъ человекъ, дьяволом наущенных».

[21] ПСРЛ. Т. 3. С. 163, 473.

[22] См.: «Простые епископы и титулярные только архиепископы не обладали правом писать патриарху. Оно принадлежало лишь митрополиту и архиепископу, непосредственно подчиненному патриарху» (Соколов П.П. Русский архиерей из Византии. С. 369).

прочий христоименитии людие, подлежащии святей митрополии всея Руси, в руском граде Пьскове и в приделех его обретающейся».[23] Указание на сотского заслуживает особенного внимания,[24] поскольку свидетельствует о хорошем знании автором послания особенностей устройства Пскова.

В Послании основной упор делается на разъяснении прав и достоинств священнического сана, поскольку только священникам принадлежит дар благодати и право творить таинства («церковнаго священия, яже святители и священници подают людем, еже без сих не мощно коегождо спасениа имети надежа»).[25] Любопытно, что патриарху было хорошо известно о добродетельном образе жизни возмутителей спокойствия, поскольку он прибегал к сравнению с живущим на земле ангелом: «аще паче и ангел на земли живет, и лжюю сию похвалу всееть в нас и сътворить веровати, якоже убо по мьзде церкви божиа поставление творит».[26] Далее в Послании говорится о том, что церковь сама обличает продажу церковных должностей за деньги, т.е. симонию: «Ибо церкви Божия Христова соборная апостольская, от конець земля до конець пребывающия, благодатию и силою самого Христа Бога нашего в правоверии неподвижимо въдружена крепце; и таковых в священных канонех извесно пребывание и строение поставляющих на мьзде, яко продающая непродаемую благодать Всесвятаго Духа, с Симоном и Македонией и с прочими с духоборци съчитаем».[27] Если же подобные злоупотребления совершаются епископом, то не следует всех находящихся с ним в общении считать еретиками, но необходимо сообщить о фактах симонии митрополиту: «И аще убо неции епископи суть, по мзьде поставлениа сотворяюще, но не подобает сего ради отсещися от церкви и мнети вся еретики, но совъкуплением быти и церкви причастником; възвестити же зле творящаго епископа своему митрополиту».[28] В случае же если митрополит не примет мер, то необходимо обратиться к патриарху: «Аще же он не сътворит исправления, но да казнится от нашего смирения, егоже устави Бог отца, учителя, патриарха всея вселеныя Царяграда».[29]

Причину недоразумений патриарх Нил усматривает в том, что некоторые псковичи считают мздой необходимые расходы на поставление ставленников: «Поставляемыя же многажды о собе сами исторы сътваряют на свещи, на вино, и на прочаа пошлины, и на тряпезу: таковая же не врежается сим; ибо поставление туне бывает, якоже рече Христос: „Туне приясте, туне же и дадите“».[30] Он призывает различать неправедную мзду и необходимую плату за возмещение расходов: «Ино бо еже взимати мзды, поставлениа деля, ино же о нужных потребах исторы».[31] Патриарх Нил подтверждает эту мысль ссылками на пример самого Христа, который с учениками заходил в дома и, проповедуя слово Божие, принимал от жителей все необходимое для удовлетворения телесных нужд. Христос также не препятствовал заботиться о себе Марфе и Марии. Апостол Павел приводил ссылку на законодательство Моисея, которое предусматривало заботу об удовлетворении телесных нужд. Главная же мысль Послания выражается фразой: «Священна содевающе от церкви ядят, олтарю

[23] Источники. С. 232; РФА. 2008. С. 399.

[24] О сотенной организации в древнерусских городах см.: Янин В.Л. Возможности археологии в изучении средневекового Новгорода // Янин В.Л. Средневековый Новгород. М., 2004. С. 27–29; Флоря Б.Н. «Сотни» и «купцы» в Новгороде XII–XIII вв. // Средневековая Русь. Вып. 6. М., 2006. С. 66–79.

[25] Источники. С. 233; РФА. 2008. С. 400.

[26] Источники. С. 233; РФА. 2008. С. 400.

[27] Источники. С. 233; РФА. 2008. С. 400.

[28] Источники. С. 233; РФА. 2008. С. 400.

[29] Источники. С. 233; РФА. 2008. С. 400.

[30] Источники. С. 233; РФА. 2008. С. 401.

[31] Источники. С. 233; РФА. 2008. С. 401.

служащей с олтарем съделаются».[32] Подробные разъяснения и увещевания возлагаются на архиепископа Дионисия, которого патриарх рекомендует как «мужа честна и благочестива и добродетелна, и священных канонов известа хранителя».[33]

Хотя общий тон послания увещевательный, а не обличительный, патриарх считает возможным подчеркнуть беспочвенность пуристских требований мятежных псковичей: «Коей бо церкви прилезите? Ни убо латьньская церкви иная въмешше паче апостольская и отечьскыя веры, якоже в иныя впасти тмами ересий, и тако и сия же по мьзде ставление, тамо и сия бывает: поистинне отпродает церкви папа».[34] Из Послания следует, что среди псковичей раздавались даже голоса о том, что Христос более не имеет церкви на земле: «то уже Христос днесь на земли церкви не имат, по вашему слову, и ложь есть слово оно, иже рече, яко „с вами есмь до скончания века“».[35] Но даже в этих доходящих до абсурда требованиях ригористов, патриарх не видит ничего кроме досадного недоразумения, которое легко исправить: «Буди же вам познавшем спасения путь и совокуплъшеся с братиею своею в едином съчетании славити Бога, егоже благодать и милость со всеми вами буди».[36] Свое Послание он характеризует, как попытку кратко обозначить свое видение конфликта, основывающееся на церковных канонах: «Сия же написахом от многа вмале, — главные надежды он связывает с архиепископом Дионисием, — болшее же известихом на архиепископе Дионисии: елико из уст речеть вам, приимите яко наше слово».[37]

Для нас важно констатировать некоторые наблюдения, которые вытекают из текста Послания патриарха Нила. Во-первых, патриарх, получив, по-видимому, довольно подробные сведения о церковном возмущении в Пскове, не стал квалифицировать участников этих волнений как причастных к той или иной ереси. Задачу разъяснения дисциплинарных требований к клирикам и мирянам он возложил на архиепископа Дионисия, который на месте должен был дать все необходимые объяснения, заранее одобренные патриархом. Даже, по всей видимости, в крайнем мнении о том, что на земле не осталось ни одной Христовой церкви, он не усматривает корней павликианства, богомильства или какого-нибудь отголоска хилиастических учений. Как следует из текста Послания, мятежным псковичам достаточно лишь примириться с церковными властями и подчиниться авторитету священников для того, чтобы стать полноценными членами церковного общества. Никаких специальных обрядов, которые церковными правилами требовались для принятия в лоно церкви раскаявшихся еретиков или иноверцев, для этого не требуется. Этот факт свидетельствует против трактовок ереси стригольников как варианта богомильских учений, так как константинопольский патриарх, хорошо знакомый с последними, не счел возможным отождествить псковских раскольников с богомилами или приписать им какие-либо элементы учений.

Второй вывод можно сделать, сравнив тексты Послания Нила и Поучения Антония. Забегая вперед, можно сказать, что заданная в Послании патриарха логика полемики с раскольниками была сохранена в Поучении. Только там аргументация была более развитой и подробной. Так в начальной части Послания проводится мысль об исключительных преимуществах священнического сана, которыми его носители обладают по отношению к самым добродетельным мирянам. Эта же мысль развивается в Поучении Антония на материале притчи Кирилла Туровского и библейских цитат. Далее в

[32] Источники. С. 234; РФА. 2008. С. 401.
[33] Источники. С. 234; РФА. 2008. С. 401–402.
[34] Источники. С. 234; РФА. 2008. С. 402.
[35] Источники. С. 234; РФА. 2008. С. 402.
[36] Источники. С. 234; РФА. 2008. С. 402.
[37] Источники. С. 234; РФА. 2008. С. 402.

Послании патриарха Нила говорится о правилах поставления в священнический сан, которые сохранились в церкви в неповрежденном виде с апостольских времен и ничего общего не имеют с симонией. В Поучении эта мысль развертывается ссылками на 1-е и 2-е апостольские правила и послания апостола Павла. Далее в Послании патриарха Нила приводятся доказательства в пользу того, что священники имеют право на получение доходов от церковных служб и что это взимание денег не является симонией. В поучении Антония эта мысль развивается гораздо более подробно, его автор приводит ряд аргументов в пользу необходимости заупокойных служб и т.д. Сделанные наблюдения, наряду с фактом использования фрагмента из Послания патриарха Нила в Поучении Антония позволяют утверждать, что составитель Поучения был знаком с текстом Послания и руководствовался им при написании своего сочинения.

2.2. СОЧИНЕНИЕ ПРОТИВ СТРИГОЛЬНИКОВ, ПРИПИСЫВАЕМОЕ ПАТРИАРХУ АНТОНИЮ ИЛИ ЕПИСКОПУ СТЕФАНУ ПЕРМСКОМУ

Сочинение против стригольников, приписываемое патриарху Антонию или епископу Стефану Пермскому, является основным источником для изучения учения стригольников. В этом сочинении ведется полемика с взглядами, которые приписываются стригольникам. Как бы не решался вопрос в отношении авторства этого сочинения, несомненно, что этот текст был создан в интересах действенной полемики с ними. В нашем распоряжении нет более информативного источника. По этой причине необходимо уделить этому источнику приоритетное внимание.

Поучение существует в двух редакциях. 1-я редакция под названием «Списание Стефана Пермского» представлена единственным списком ГИМ. Синод. 700. Л. 280–298. Список датировался началом XVI в.

2-я редакция под названием «Послание патриарха Антония» представлена следующими пятью списками: ГИМ. Синод. 562 начало XVI в. Л. 304 об. — 315 об.; РГБ. Румянц. 204 в 1-ю долю, первая половина XVI в. Л. 304–315. Составлен Макарием в бытность новгородским архиепископом в 1526–1542 гг.; РНБ. Соф. 1323 в 1-ю долю, пер. пол. XVI в. ВМЧ. Июль. 1538 г. Л. 449–452; ГИМ. Синод. 996 в 1-ю долю, сер. XVI в. ВМЧ. Июль. Л. 587–590; ГИМ. Синод. 182 в 1-ю долю, сер. XVI в. ВМЧ. Л. 804–810.

Под названием «Послание константинопольского патриарха Антония псковичам об обличении стригольников» оно было опубликовано под ред. И.И. Григоровича по спискам РГБ. Румянц. 204 и ГИМ. Синод. 562 в Актах исторических.[38] А. Горский и К. Невоструев опровергли авторство патриарха Антония и указали список, где в качестве автора фигурировал епископ Стефан.[39] А.И. Павлов издал Поучение по указанному ими списку ГИМ. Синод. 700.[40] Я.С. Лурье опубиковал «Поучение Стефана» по списку ГИМ. Синод. 700 с исправлениями и основными разночтениями по списку ГИМ. Синод. 562.[41] Издатели Русского феодального архива опубликовали этот текст по списку Поучения Антония (ГИМ. Синод. 562. Л. 304 об. — 315 об.).[42] Издатели

[38] АИ. Т. 1. СПб., 1841. № 6. С. 9–16.

[39] Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2. Вып. 3. М., 1862. С. 303–305.

[40] РИБ. Т. VI. СПб., 1888 и 1908, № 25.

[41] Источники. С. 236–243.

[42] РФА. Вып. 2. М., 1987. № 118. С. 386–396. Изд. подг. А.И. Плигузовым, Г.В. Семенченко, Л.Ф. Кузьминой.

охарактеризовали это сочинение как компиляцию, приписанную патриарху Антонию составленную из верительной грамоты 1382 г. константинопольского патриарха Нила патиаршему экзарху Суздальскому архиепископу Дионисию, несохранившегося послания константинопольского патриарха Антония к новгородскому архиепископу и во Псков, поучений митрополита Фотия.[43] Во втором издании этот текст получил несколько иное заглавие, а именно как компиляция из II редакции «Списания» пермского епископа Стефана, составленной в Новгороде в 1386 г., с использованием фрагментов текста грамот константинопольских патриархов Нила 1382 г. и Антония IV от сентября 1393 г., направленных в Великий Новгород и Псков против стригольника Карпа и его последователей.[44]

Вопрос об авторстве сочинения является предметом дискуссий. Иосиф Волоцкий в 16-м слове «Книги на новгородских еретиков» связал эту грамоту с патриархом Антонием: «Дионисий Суждальский… принесе послание от вселеньского патриарха Антония во Псков к посадникам».[45] А. Горский и К. Невоструев, обнаружившие список сочинения, написанный от имени «владыки Стефана», отметили причины, по которым произведение это не может быть приписано патриарху Антонию: в «Поучении» упоминается архиепископ суздальский Дионисий, занимавший престол до патриаршества Антония; в «Поучении» содержатся фразы, прямо свидетельствующие о его русском происхождении («митрополита освятит нам патриарх»); наконец, автор «Поучения» ссылается на русский памятник — «Печерский патерик». Архиепископ Филарет (Гумилевский) не сомневался в авторстве Стефана Пермского в отношении этого сочинения.[46] Митрополит Макарий (Булгаков), напротив, отвергал авторство Стефана, он указывал, что по содержанию «Послание» не может быть признано за послание одного епископа другому, но вполне схоже с сочинением митрополита или константинопольского патриарха.[47] А.С. Павлов показал, что вступительная часть «Послания» в списках, содержащих имя Антония, заимствована из подлинных грамот этого патриарха в Новгород.[48] Он считал, что Списание Стефана было тенденциозно переатрибутировано патриарху Антонию с целью повышения авторитетности памятника.

По мнению Я.С. Лурье, в пользу признания более ранней редакцией «Списания Стефана» свидетельствуют следующие аргументы: 1) текст «Списания», лишенный «ляпсусов и внутренних противоречий», присущих Посланию; 2) состав и неофициальный характер сборника Синод. 700 (там вслед за Списанием Стефана помещено Послание папе Сиксту IV).[49] Причины такой переработки текста он видел в «иосифлянской пропаганде», которая отразилась в тексте 16-го «слова» «Просветителя». В этом «слове» главная роль в обличении стригольников приписана патриарху Антонию и архиепископу Дионисию.[50] Я.С. Лурье считал, что «Просветитель» и 2-я редакция «Послание Антония» вышли из творческой лаборатории архиепископа Макария, о чем и свидетельствует происхождение списков 2-й редакции.

Г.М. Прохоров высказал предположение, что настоящим автором сочинения против стригольников являлся не константинопольский патриарх и не епископ Стефан

[43] Там же. С. 386.

[44] См.: РФА. 2008. С. 390.

[45] Иосиф Волоцкий. Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903. С. 541.

[46] Филарет (Гумилевский), архиепископ. Обзор русской духовной литературы. 3-е изд. СПб., 1884. Кн. 1. С. 83–86.

[47] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. СПб., 1886. Т. 5. С. 428–430.

[48] РИБ. Т. VI, СПб., 1908. Стб. 211–212.

[49] Источники. С. 235–236.

[50] Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1882. С. 336.

Пермский, а архиепископ Суздальский Дионисий.[51] Фигура ярчайшего церковного деятеля эпохи Куликовской битвы, по мнению ряда исследователей, гораздо более подходила на роль автора сочинения против стригольников.[52]

Известные мне факты деятельности архиепископа Дионисия в новгородских землях действительно дают основания для такого предположения. Известна грамота 1382 г. Суздальского архиепископа Дионисия Псковскому Снетогорскому монастырю о соблюдении правил иноческого общежития. [53] Причем в этой грамоте говорится: «…аз, Дионисий, архиепископ Суждальский, по повелению всесвятого патриарха вселеньского, възрев в Номоканон, во правила святых отец, яко же о божственном общем житии, понових и уставихъ пропущенаа небрежением, въ обиду святых отец устава…»,[54] и далее: «…аз смиреный архиепископ Дионисий суждальский, с благословением всесвятого патриарха, прощаю…»,[55] и далее: «…се аз, поновляя, пишю на утвержение сей грамоте, яко кто дерьзнет помышлите благое се уставление превратити лукавым обычаемь, будеть под тягостию отлучения пресвятого патриарха вселеньского».[56] Еще одним свидетельством активного воздействия архиепископа Дионисия на организацию церковной жизни в новгородской земле является т.н. «Закон монастырский Сергия», который был составлен для Валаамского монастыря. В этом тексте обнаруживается смысловая или даже стилистическая перекличка с Уставной грамотой Снетогорскому монастырю.[57] Зафиксировано документально вмешательство Дионисия в дела Новгородской епархии: как отмечает А.А. Булычев, «Архиепископ Дионисий не колеблясь внес изменения и дополнения в соответствующие статьи памятника (грамоту великого князя Александра), пригрозив его нарушителям проклятием Цареградского Патриарха».[58]

Митрополиты Киприан и Фотий были вынуждены делать специальные распоряжения, отменявшие установления архиепископа Дионисия. В Грамоте митрополита Киприана от 12 мая 1395 псковичам об отмене уставной грамоты, данной им Дионисием Суздальским говорится: «что есмь слышаль, ажь владыка Суждальский Денисей списаль грамоту, коли быль в Пскове, а приписаль к грамоте князя великого Александрове, по чему ходити, как ли судити, или кого как казнити, да въписаль и проплатие, кто иметь не потому ходити: ино то Денисей владыка не свое дело делаль, не по закону и не по правиломь…»,[59] и далее: «А что Денисей владыка въплелся не в свое дело, да списаль неподобную грамоту и язъ тую грмоту рушаю…», и далее:

---

[51] Прохоров Г.М. Дионисий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 190; Он же. Стефан Пермский // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 415–416; Он же. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 28–29.

[52] См.: Мейендорф И.Ф., протоиерей. Византия и Московская Русь. Р., 1990. С. 105–107; Булычев А.А. Из истории русско-греческих церковных и культурных взаимоотношений 2-й половины XIV столетия (судьба святителя Дионисия Суздальского) // Вестник церковной истории. 2006, № 4. С. 104–106, 109; он же: Дионисий Суздальский и его время // Архив русской истории. Вып. 7. М., 2002; Флоря Б.Н. Дионисий, архиепископ Суздальский, Нижегородский и Городецкий // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 241–243.

[53] РИБ. Т. 6. № 24.

[54] Там же. Стб. 206.

[55] Там же. Стб. 208.

[56] Там же. Стб. 210.

[57] Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 87, 152.

[58] Булычев А.А. Из истории русско-греческих церковных и культурных взаимоотношений 2-й половины XIV столетия. (Судьба святителя Дионисия Суздальского) // Вестник церковной истории. 2006. № 4. С. 109.

[59] РИБ. Т. 6. Стб. 233.

«…А что владычня грамота Денисьева, а ту грамоту пошлите ко мне, дати ея симь подеру: та грамота не в грамоту. А что въписаль проклятие и неблагословение патриарше, а то язъ съ вась снимаю и благословляю вась: то был суждальский владыка, а деяль то в мятежное время; а патриархь ему того не приказывал деяти».[60] В Послании митрополита Фотия в Снетогорский монастырь от 27 июня 1418 г. (Синод. 562 Л. 407–411) читаем: «И яз убо тое запрещение и тягость Дионисьеву отлагаю, того ради, что учиниль не вь своей области, ни вь епископии».[61]

Зафиксирован факт причастности Дионисия к антиеретической полемике по схожим вопросам: в 1375 г. суздалец Дорофей по благословению Дионисия составил компиляцию «О Богумиле попе», выбрав для нее наиболее известные высказывания попа Богумила о крестном древе, против причастия и литургии.[62] Эта компиляция вошла в состав русской Кормчей в 110 главах с Мерилом Праведным 2-й редакции.[63]

В то же время факты биографии Стефана Пермского свидетельствуют о пребывании его в Новгороде, но не дают достаточно оснований для гипотезы о его авторстве. Стефан был в 1379 г. поставлен в священники,[64] а спустя всего четыре года — в 1383 г. рукоположен в епископа Пермского.[65] В 1386 г. он посетил Новгород. Все это время он был преимущественно занят делами новоустроенной епархии: добивался прекращения набегов новгородских ушкуйников и решал вопросы хлебного снабжения из Вологды и Устюга.[66] То обстоятельство, что в заголовке одного списка Синод. 700 Поучение связывается с именем Стефана, Прохоров объясняет тем, что именно Стефан передал это Поучение новгородскому архиепископу Алексею (1359–1387).[67] А.С. Павлов предполагал, что Стефан мог передать свое сочинение архиепископу Алексею в бытность в Новгороде в 1368 г., т.е. когда не был даже священником.[68] Это предположение следует признать неудачным, поскольку текст, в котором использованы фрагменты посланий патриарха Нила, мог появиться не ранее 1382.

Представляется, что подтвердить или опровергнуть гипотезу об авторстве противостригольнического сочинения возможно лишь на основе анализа его текста. М.В. Печников предпринял попытку привести доказательства в пользу версии А.С. Павлова — Я.С. Лурье о том, что первоначальный вид памятника был представлен «Списанием

---

[60] Там же. С. 234.

[61] Там же. Стб. 393.

[62] См.: Бегунов Ю.К. Болгарские богумилы и русские стригольники // Byzantinobulgarica. Sofia, 1980. T. 6. P. 71.

[63] См.: «О Богумиле попе, иже блажняшеся о кресте Христовом» — 90 глава Кормчей: РНБ. Солов. 477\496 кон. XV в. Л. 350–350 об.; F. II.119. Л. 158–158 об. ВЗ Ангел — близок. Лихачев № 2409, 2411 (1405–1415); Гл. 91 ОСРК F.II.80, последняя четверть XV в. Л. 441–441 об.

[64] Житие святителя Стефана Пермского // Святитель Стефан Пермский. С. 74. Об изданиях Жития Стефана и о списках памятника см.: Духанина А.В. Издание Жития Стефана Пермского: современное состояние и перспективы // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 4 (42). С. 20–41.

[65] ПСРЛ. Т. 15. Стб. 149.

[66] Доронин П. Документы по истории коми: Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 260.

[67] Объясняя же причины, по которым авторство Дионисия не отмечено ни в одном из существующих списков, исследователь высказался следующим образом: «Тот факт, что Поучение оказалось в одном случае надписано именем „Стефана владыки Перемыскаго“, а в других переделано в послание патриарха Антония, может объясняться тем, что разные люди старались скрыть факт авторства Дионисия, чтобы спасти само это Поучение. Дело в том, что действительно ставшие русскими митрополитами люди старались ликвидировать следы внеепархиальной (за пределами суздальско-нижегородско-городецкой архиепископии) деятельности Дионисия» (Прохоров Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский. С. 29).

[68] РИБ. Т. 6. Стб. 211.

Стефана».[69] В силу важности этой темы для исследования нашего памятника остановимся на его наблюдениях и выводах подробно. По мнению М.В. Печникова, разночтения в «Списании» (Синод. 700) и «Послании Антония» (Синод. 562) прежде всего связаны с пропусками фрагментов текста в митрополичьем формулярнике (Синод. 562), причем эти пропуски носят характер порчи текста.[70] Наблюдения над старшими списками обеих редакций позволило исследователю придти к выводу о том, что «Оба старших списка второй редакции (Синод. 562 и Румянц. 204) восходят к общему протографу, отличающемуся от протографа списка Синод. 700».[71] Согласно выводу исследователя наличие многочисленных испорченных чтений в обоих списках говорит о том, что к началу XVI в. тексты и Послания Антония и Списания Стефана уже какое-то время бытовали в рукописях.[72] М.В. Печников полагает, что начало второй редакции содержит явный анахронизм: архиепископ Суздальский Дионисий оказывается посланным в Новгород не патриархом Нилом в 1382 г., что подтверждается как актовым, так и летописным материалом,[73] а Антонием, который стал патриархом только через четыре года после смерти Дионисия, последовавшей в 1385 г.[74] Кроме того, в начальной части сочинения цитируется русский памятник (сочинение Кирилла Туровского), что крайне маловероятно для послания константинопольского патриарха. По мнению М.В. Печникова, начало Списания вполне органично, в Послании Антония развитие мысли автора Списания грубо нарушается компилятивной вставкой в начало произведения, превращающей его из церковно-полемического трактата в послание высшего церковного иерарха.[75]

Как известно в 16-м «слове» своего «Просветителя» Иосиф Волоцкий ссылался на то, что Дионисий Суздальский доставил в Псков послание патриарха Антония, что и стало решающим моментом в уничтожении ереси стригольников.[76] Возможность, что это тенденциозное известие «Просветителя» явилось основанием для того, чтобы редакторы из числа «иосифлян» переделали «Списание Стефана» в «Послание патриарха Антония», М.В. Печников все же отклоняет. Но, однако, делает вывод, что вторая редакция «Списания» существовала уже, по крайней мере, в 1507 г. и появилась между составлением первой и второй редакцией «Просветителя»,[77] так как в «Сказании о новоявившейся ереси» Иосиф о стригольничестве или еще ничего не знал, или тенденциозно умолчал. Поскольку вторая часть митрополичьего формулярника с посланиями патриарха Нила, псевдо-Антония и митрополита Фотия против стригольников публикаторами датируется периодом между 15 июля 1504 и 5 марта 1507 г.,[78] то в этом легко увидеть стремление максимально приблизить дату создания редакции памятника к дате древнейшего списка. С другой стороны, М.В. Печников допускает, что Иосиф Волоцкий вполне мог принять анонимную грамоту патриарха в митрополичьем формулярнике (Синод. 562) за послание Антония.[79] Исходя из

[69] Печников М.В. Вторая редакция «Списания» Стефана Пермского. С. 90–107.

[70] Там же. С. 92.

[71] Там же. С. 99.

[72] Там же. С. 96.

[73] ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 378; Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 326, 339; Источники. С. 230–234; РИБ. Т. 6. Прил. Стб. 183–188.

[74] Печников М.В. Вторая редакция «Списания» Стефана Пермского. С. 96.

[75] Там же. С. 96–97.

[76] Просветитель. Казань, 1882. С. 541–542.

[77] Печников М.В. Вторая редакция «Списания» Стефана Пермского. С. 101.

[78] Плигузов А.И. Предисловие // РФА. Вып. 1. М., 1986. С. 33–34.

[79] Печников М.В. Вторая редакция «Списания» Стефана Пермского. С. 102. Более категорично на С. 104: «не составитель второй редакции следовал Иосифу Волоцкому, а наоборот — автор „Книги на еретиков“ привлекал митрополичий формулярник начала 16 в. для составления 16 слова».

того что грамота Антония 1393 г. и грамота Нила были известны только в Новгороде, М.В. Печников относит составление второй редакции Списания к Новгороду. Наиболее вероятным временем составления второй редакции антистригольнического трактата представляется ему период архиепископства в Новгороде Геннадия Гонзова.[80] На его взгляд, в Москве «Послание Антония» могло оказаться в 1490 г. среди бумаг, изобличающих еретические взгляды чернеца Захара.[81] При этом известно, что на соборе 1490 г. Захару были предъявлены совсем другие обвинения по сути несовместимые с первоначальными.[82]

Наблюдения и выводы М.В. Печникова представляются значимыми, однако, на наш взгляд, автор по-прежнему остался далек от доказательства своего главного тезиса о том, что автором сочинения, направленного против стригольников являлся епископ Стефан Пермский.

Мне представляется, что гораздо ближе к истине был А.И. Плигузов, который, отказавшись от попытки атрибутировать сочинение какому-либо конкретному лицу, определил его как компиляцию, составленную на русской почве. Исследователь, не приводя конкретных примеров, констатировал, что в компиляции использованы цитаты из посланий митрополита Фотия.[83] Если бы удалось доказать этот факт текстологическими аргументами, то позднейшее происхождение этого сочинения было бы подтверждено и вопрос об авторстве и Стефана Пермского, и Дионисия Суздальского отпал бы сам собою. Однако цитат, бесспорно заимствованных из посланий митрополита Фотия, в тексте нашего сочинения обнаружить не удалось. Обратимся к тем источникам «Поучения» или «Списания», которые удалось обнаружить, продолжая наблюдения, ранее начатые А. Горским и К. Невоструевым.

Пять списков, озаглавленных как «Послание Антония», дошли до нас в составе очень авторитетных сборников: в митрополичьем формулярнике (ГИМ. Синод. 562), в составе сборника Макария, в бытность его новгородским архиепископом (РГБ. Румянц. 204), в составе июльского тома трех комплектов Великих Миней четьих: Софийского (РНБ. Соф. 1323), Успенского (ГИМ. Синод. 996), Царского (ГИМ. Синод. 182). Это свидетельствует о том, что писцы митрополичьей канцелярии в первой половине XVI в. придавали большое значение этому тексту и располагали достоверными сведениями о его происхождении. Этого нельзя сказать о списке ГИМ. Синод. 700, который имел неофициальный характер, на что указывает сохранившийся в его составе уникальный памятник — послание папе Сиксту от российских славян, живущих в северной стране.[84] Это послание Киевского митрополита Мисаила папе Сиксту IV. Легко допустить, что составитель этого списка, в отличие от писца митрополичьего скриптория, мог не располагать достоверными сведениями об авторе послания и, пытаясь решить вопрос об авторстве текста, прибегнул к произвольной догадке об авторстве Стефана Пермского.

На датировке списка Синод. 700 также стоит остановиться подробнее. Последние исследования показали, что вопреки мнению Я.С. Лурье, датировать его началом

[80] Там же. С. 106.

[81] Там же. С. 106.

[82] См. об этом: Цветков М.А. Захар Стригольник в Посланиях архиепископа Геннадия // Новгородский архивный вестник. 2001. № 2. С. 19–24.

[83] РФА. Вып. 2. С. 386, 424; Вып. 3. С. 475; РФА. Вып. V. М., 1992. С. 951, 1064; РФА. 2008. С. 390.

[84] О нем см.: Жданов И. Русский былевой эпос: Исследование и материалы. СПб., 1895. С. 116–117. Прим. 2; Русина О. Послання київського митрополита Мисаїла папі римському Сикcту IV з 1476 року. Нові аспекти дослідження // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. Львів, 2007. Число 5. С. 50–72.

XVI в. нельзя. Этот сборник А.И. Плигузов считает новгородским по происхождению и датирует 1520-ми гг.[85] Детальное палеографическое описание сборника Синод. 700 (кстати, отсутствующее в РФА) было обнародовано Г. Голенченко (вместе с анализом самого послания) только в 2000 г.[86] В отличие от А. Плигузова, ученый датировал сборник временем не позднее середины XVI столетия (по филиграням, относящимся к 1513, 1530-м, 1550-м гг.). Таким образом, сборник, содержащий «Списание Стефана» по времени отстоит от старшего списка «Послания Антония» (Синод. 562) на срок от 20 до 40 лет. Исходя из этих наблюдений именно список Синод. 562 следует признать наиболее ранним по времени и авторитетным. По этой причине в нашем исследовании при цитировании соответствующих источников будет даваться двойная ссылка на издание А.И. Плигузова и на издание Я.С. Лурье.

В начальной части «Поучения патриарха Антония» использована фраза из Послания патриарха Антония (на самом деле Нила): «Сего бо ради посла наше смирение и великый собор боголюбиваго архиепископа суждальскаго Дионисия, мужа честна и благочестива и добродетелна, и священных канонов известа хранителя, да видит вы от нас и благословить, и поучит, и накажет, и извещает, и подобная устроит, и совокупить соборней апостольской Божии церкви, да увесте, яко отлучаяся от церкви, самого того Христа Бога отлучается. Несть им участия, ни жребия, ни в сем веце, ни в будущем».[87] Этот фрагмент в списке, озаглавленном как «Списание Стефана» отсутствует.[88]

Далее составитель использовал три фрагмента из текста притчи Кирилла Туровского «О слепце и хромце». Во-первых, это фрагмент, начинающийся и заканчивающийся следующими словами: «Яко же Бог преже уготова ему жилище Едем, а не рай… ереи твои облекутся в правду».[89] Во-вторых, следующий фрагмент: «Того древа внуши и Каин не сый священик и на священый сан поревнов священному Авелю его же зависти уби».[90] В-третьих, отрывок: «Того древа внушающа сыново Кореови иже Дафаном и Авироном еземши кадильницы поидоша в скинию не освящени суще».[91] Общий текст для «Списания Стефана» и «Послания Антония» начинается со слов «аще не снеси от древа разумного, не разумети ти ни добра ни зла».[92] В «Списании Стефана» этот фрагмент является единственным следом использования притчи Кирилла Туровского «О слепце и хромце».

Если следовать логике Я.С. Лурье и М.В. Печникова, то пришлось бы допустить, что составитель «Поучения Антония» с целью реконструкции неясного ему первоначального замысла автора «Списания Стефана» самостоятельно обратился к тексту этой притчи и вставил первоначально отсутствовавшие цитаты в «Поучение». Необходимо также отметить, что «Поучение Антония», хотя и не является подлинным посланием константинопольского патриарха, но построено в соответствии с законами этого жанра. Оно содержит обращение к адресатам («Боголюбивый епископе Великаго Новаграда и поддержащиися твоей архиепископи Плескова града и прочих предел, ты же, благородный посадник и тысячкый и вси бояре, и священници и иноци, и вси

[85] См.: РФА. Вып. V. М., 1992. С. 951, 1064.

[86] Галенчанка Г. Пасланне да папы рымскага Сікста IV 1476 г. Паходжанне помніка // Наш радавод. Гродна; Беласток, 2000. Кн. 8. С. 90.

[87] Источники. С. 235; РФА. 2008. С. 390–391.

[88] Ср.: Источники. С. 235, 237.

[89] Источники. С. 235; РФА. 2008. С. 391. Притчу Кирилла Туровского о слепце и хромце см.: БЛДР. Т. 4. СПб., 1997. С. 146.

[90] Источники. С. 236; РФА. 2008. С. 391. Ср.: БЛДР. Т. 4. С. 150.

[91] Источники. С. 236; РФА. 2008. С. 392. БЛДР. Т. 4. С. 150.

[92] Источники. С. 236–237; РФА. 2008. С. 391.

людие христоименитии господне»)[93], излагает конкретный повод, побудивший автора взяться за перо («Понеже възвещено ми бысть о вас, моему смирению по всему священному сбору предсядящу о преже варивших в вас ересех, яже суть расколы, занеже съблазнитеся в время оного Карпа, диакона отлученаго от службы, стриголника»)[94], разъясняет цели и задачи миссии архиепископа Дионисия («Сего ради посла наше смирение и великий сбор боголюбиваго архиепископа Суждалскаго Дионисия к вам с грамотами, мужа честна и благочестива и добродетелна и священных канон известахранителя, да видит вы от нас и благословит вы, и поучит и покажет, и съвокупит вы вси сборней и апостольстей церкви»)[95]. Иное впечатление производит «Списание Стефана». Лишь в заголовке содержится упоминание о том, что к этому тексту имел какое-то отношение епископ Стефан Пермский: «А сие списание от правила святых апостол и святых отець, дал владыце наугородцкому Алексею Стефан владыка Перемыский на стриголникы».[96] Так что даже заголовок отнюдь нельзя рассматривать как прямое указание на авторство Стефана.

В «Списании Стефана» отсутствуют все элементы, обязательные для жанра посланий: интитуляция, обращение к адресатам, указание повода к написанию. Текст «Списания» сразу начинается с цитаты из «Слова» Иоанна Златоуста «О твари Божии и концине смертней и о покаянии». Приводим этот отрывок сочинения Златоуста по одному из древнейших списков из состава «Трифоновского сборника» (РНБ. Соф. 1262).

Списание Стефана	«О твари Божии и концине смертней и о покаянии», Соф. 1262.
С. 236. Егда сотвори Бог Адама и Еву и заповеда ему от единого древа не ясти и рече ему: «Аще снеси от древа разумнаго, смертью умреши; аще ли не снеси, жив будеши в веки».	Л. 18. И всади Бог рай в Едеме и введе ту человека заповеда ему от сего древа ясти, а от сего не ясти, им прикасатися ему да не умреши смертию.

Если бы первоначальный текст был представлен «Списанием», то редактор, желавший придать ему вид послания константинопольского патриарха, присоединил необходимое для такого послания вводную часть к основному содержанию сочинения. Возможно, что составитель «Списания Стефана» либо имел перед собой дефектный список «Поучения Антония», в котором отсутствовала начальная часть, либо в силу какой-то причины изъял эту начальную часть и заменил ее показавшимися подходящими книжными цитатами. В последнем случае мотивом могло служить стремление лишить текст конкретики, придав ему универсальное содержание.

Различным образом вводится в текстах Поучения Антония и в Списании Стефана фигура Карпа. В Поучении патриарх Антоний ссылается на сведения о Карпе, которые были получены из Пскова, и пересказывает основное содержание ересеучения. В «Списании Стефана» речь идет о дьяволе, являющемся родоначальником всех ересей, последней из которых стала ересь Карпа.

[93] РФА. 2008. С. 390.
[94] Там же. С. 390.
[95] Там же. С. 390.
[96] Источники. С. 235.

Поучение Антония	Списание Стефана
Понеже възвещено ми бысть о вас, моему смирению по всему священному сбору предсядящу о преже варивших в вас ересех, яже суть расколы, занеже съблазнитеся в время оного Карпа, диакона отлученаго от службы, стриголника, и глаголете: «Недостойни суть презвитери по мьзде поставляемии, недостойно от них причащатися, ни каятися к ним, ни крещениа от них приимати». Но мы немало смутихомся и оскръбехом о сем, ведуще душевную беду, в ню ж впадосте, и недоумехом клюкаваго беса казнем его, и удивихомся, и в иныя вложи пакы нас искушения.[97]	Тако и ныне завиде дьявол новей благодати, юже дал нам Христос: сему противник, сотона, воздвиже ересь на правоверие. Христос же, не дая волком на расхищение стада своего, воздвиже святыя отца, учителя вселенныя и наставники правоверныя веры по различным местом в коеждо время собор сотвориша и всяку ересь прокляша, еретиком, злым волком, уста заградиша, хитающим словесныя овца Христовы. Последи же всех злая ересь прозябе от Карпа дьякона: яко же змиа оклевета бога Адаму, яко завидника и не хотяща добра роду человечьскому, глаголя ему: «Не того деля возбранил тобе бог ясти от древа разумнаго, дабы еси умерл, но того деля возбранил тобе бог, дабы еси не разумел ни добра, ни зла.[98]

В тексте Поучения опять-таки все соответствует логике изложения, продиктованной жанром послания церковного иерарха. В «Списании» перед нами пример «плетения словес», когда упоминание о Карпе дьяконе оказалось в обрамлении риторически украшенных фраз и цитат.

В совпадающей части текста повествование разворачивается, следуя логике, заданной содержанием притчи «О слепце и хромце» Кирилла Туровского.[99] Там непосредственно за рассуждением о древе жизни следует сюжет о зависти Каина к Авелю, который продолжается рассказом о конфликте Корея и его сыновей с Моисеем и Ааароном. Поскольку в «Списании» первые два сюжета отсутствуют, а совпадающая часть обеих редакций включает рассказ о мятеже Корея и его сыновей, то это свидетельствует в пользу того, что первоначальный текст «Списания» являлся «Поучением Антония», который в списке Синод. 700 в начальной части был сокращен и незначительно переделан.

Одним из источников «Поучения Антония» послужило Послание константинопольского патриарха Нила. При этом стоит отметить, что если Послание патриарха Нила обращено в первую очередь к боярам Пскова, посаднику и сотскому, то автор Поучения обращается к новгородскому владыке, затем к посаднику, тысяцкому и всем боярам, затем к священникам и инокам и далее ко всем христианам. Из этого следует, что патриарх Нил адресовал свое послание в Псков, а автор Поучения придал своему сочинению вид патриаршего послания в Новгород. Представляется, что в Поучении недаром подчеркивается высокий статус новгородского владыки. Это может указывать на то, что антистригольническая компиляция составлена при его дворе или по его инициативе. Что касается фразы, посвященной миссии архиепископа Дионисия, то она целиком заимствована автором Поучения Антония из послания патриарха Нила.

[97] РФА. 2008. С. 390.
[98] Источники. С. 235.
[99] БЛДР. Т. 4. С. 150.

Послание патриарха Нила	Поучение Антония
Благороднии честнии бояре, мужие псковичи, сын мой посадник, и сочьский, и вси дети мои и прочии христоименитии людие, подлежащии святей митрополии всея Руси, в руском граде Пьскове и в приделех его обретающеися, чадо о господе възлюбленная нашего смирениа.[100]	Антоний милостиею Божиею архиепископ Констянтинограда, новаго Рима, и вселенскый патриарх. Боголюбивый епископе Великаго Новаграда и поддержащиися твоей архиепископи Плескова града и прочих предел, ты же, благородный посадник и тысячкый и вси бояре, и священници и иноци, и вси людие христоименитии господне![101]
Сего бо ради посла наше смирение и великый собор боголюбиваго архиепископа суждальскаго Дионисия, мужа честна и благочестива и добродетелна, и священных канонов известа хранителя, да видит вы от нас и благословить, и поучит, и накажет, и извещает, и подобная устроит, и совокупить соборней апостольской Божии церкви, да увесте, яко отлучаяся от церкви, самого того Христа Бога отлучается. Несть им участия, ни жребия, ни в сем веце, ни в будущем.[102]	Сего ради посла наше смирение и великий сбор боголюбиваго архиепископа Суждалскаго Дионисия к вам с грамотами, мужа честна и благочестива и добродетелна и священных канон известахранителя, да видит вы от нас и благословит вы, и поучит и покажет, и съвокупит вы вси сборней и апостольстей церкви: да увесте вси, яко отлучаяся от церкви самого того Христа отлучается; несть им участиа, ни жребия священным от него, ни в сем веце, ни в будущем, якоже рече Господь в Святых Еуаггелиах своим учеником и апостолом, и еже по них учителем крестьанскым: «Слушая вас, мене слушает, а отметаяйся вас, мене ся отметает».[103]

Большинство цитат, которые удалось определить в тексте сочинения, происходят из нового Завета. Всего удалось выявить 38 таких цитат из Евангелий и апостольских посланий. Лишь две цитаты заимствованы из Ветхого Завета (Числа. 16. 30, 33).

Минимально использованы ссылки на канонические правила. Процитировано 1-е правило святых апостол: «Епископа 2 или трие поставять епископа».[104] Гораздо интереснее вторая цитата, только частично соответствующая формулировке 2-го правила святых апостол: «По тому правилу и доселе збираются патриарьси и митрополиты, в коюждо область поставляют патриарха, а патриарх с митрополиты поставляет митрополита, а митрополит же сь епископы поставляет епископа, а епископ с попы и с дьяконы поставляет попы и дьяконы».[105] Упоминание об участии в ритуале поставления в священнический сан наряду с епископом также попов и дьяконов не находит соответствия в известных нам формулировках этого правила, содержащихся в русских Кормчих.[106] В определении церковного собора во Владимире в 1274 г. при описании порядка поставления в священники говорится:

[100] Источники. С. 232; РФА. 2008. С. 399.
[101] Источники. С. 235; РФА. 2008. С. 390.
[102] Источники. С. 234; РФА. 2008. С. 402.
[103] Источники. С. 235; РФА. 2008. С. 390–391.
[104] Источники. С. 237; РФА. 2008. С. 392.
[105] Источники. С. 237; РФА. 2008. С. 393.
[106] См.: Желтов М.С. Чины рукоположений по древнейшему славянскому списку. Рукопись РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 147–157.

«Да кто свободень будеть от всехь сихь винь порученіемь отца духовънаго, понеже и поручиться 7 попов инехь с прочими добрыми сведетели, да поставять и».[107] Но и здесь говорится лишь о том, что попы являются поручителями, а не участвуют в поставлении ставленника наряду с епископом. Совершенно невероятно, чтобы 2-е апостольское правило в подобной формулировке приводил любой из константинопольских патриархов, а также такой авторитетный знаток Номоканона, как архиепископ Дионисий Суздальский. Очень сомнительна подобная формулировка и для епископа Стефана.[108]

В Поучении содержится намек на то, что его составитель использовал текст апокрифического правила 165 св. отец Пятого Вселенского собора. С большой долей вероятности можно усматривать это во фразе: «Не боитеся в Манакануне (Намакануне) писаного: „Всяк, иже учит приобидене быти церкви Божий, да будеть проклят“».[109] Это правило появилось на Руси не позднее середины XIV в. и помещалось в Кормчих книгах Чудовской и Софийской редакций. Содержанием правила был абсолютный запрет покушений на недвижимые имущества церкви.[110] На протяжении XV в. правило переписывалось в составе церковно-юридических сборников, цитировалось в посланиях церковных иерархов.[111] В любом случае стоит отметить факт использования автором антистригольнической компиляции относительно нового аргумента из арсенала канонических правил в защиту прав церкви.

Отстаивая перед стригольнической критикой учение о необходимости заупокойных служб, автор компиляции использовал четыре источника. Во-первых, фрагмент из Слова Иоанна Златоуста, которое[112] содержится в Синаксаре в субботу мясопустную и позднее стало одним из источников синодичных предисловий, посвященных доказательству пользы заупокойного поминания.[113] Во-вторых, рассказ из Пролога, который[114] восходит к Диалогам папы Григория и помещался в Прологе под 17 августа.[115] В-третьих, рассказ из Римского патерика о мнихе, который утаил 3 золотых и умер.[116] В-четвертых, это Слово об Онисифоре из Киево-Печерского патерика.[117]

Продолжая наблюдения А.И. Плигузова, сопоставим близкие цитаты в сочинении против стригольников с посланием митрополита Фотия в Псков 1416 г.

---

[107] РИБ. Т. 6. Стб. 91.

[108] Следует отметить, что, согласно рассказу Епифания, Стефан рукополагал обращенных им пермян в попов, дьяконов, иподьяконов, чтецов и певцов, не будучи еще епископом (Житие Стефана Пермского. С. 114). Если это свидетельство верно, то следует признать, что Стефан нарушал порядок посвящения в священнослужители, предусмотренный 2-м апостольским правилом. Это сохраняет некоторый шанс гипотезе в пользу его авторства. Но гораздо более вероятным представляется объяснение С.П. Отрадинского о том, что за Стефаном оставался лишь отбор кандидатов, а поставление в священнослужители совершалось в Москве (Отрадинский С.П. Святой Стефан, просветитель зырян и первый епископ Пермский (По поводу 500-летия со дня его кончины, 1396–1896 г., 26 апреля). М., 1896. С. 23).

[109] Источники. С. 240–241; РФА. 2008. С. 396.

[110] Текст правила см.: РИБ. Т. 6. Стб. 145–146.

[111] См.: Алексеев А.И. Под знаком конца времен. С. 173, прим. 124.

[112] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 397.

[113] См.: Дергачева И.В. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII вв. (на материале синодика). München, 1990. Приложение III. № 39.

[114] Источники. С. 241–242; РФА. 2008. С. 397.

[115] См.: Дергачева И.В. Становление повествовательных начал. Приложение III. № 58.

[116] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 397. Ср.: Римский патерик. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Изд. подг. К. Дидди. М., 2001. С. 485–486.

[117] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 397. См. Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / Изд. подг. Л.А. Ольшевская и Н.И. Травников. М., 1999. С. 22–23.

Поучение Антония	Послание Фотия 1416 г.
Антоний милостиею Божиею архиепископ Констянтинограда, новаго Рима, и вселенский патриарх. Боголюбивый епископе Великаго Новаграда и поддержащиися твоей архиепископи Плескова града и прочих предел, ты же, благородный посадник и тысячкый и вси бояре, и священници и иноци, и вси людие христоименитии господне![118]	Благословение Фотеа, митрополита киевьскаго и всея Руси, в Псков, о Святем Дусе детем моим, посадником и тысячкым, и старым посадником и тысячькым, и всему священническому и иноческому чину, и всему христоименитому господню исполнению, святому людству, обретающимся всем в богоспасаемей державе пьсковьской.[119]

Вызывает некоторое удивление указание адресата в Послании митрополита Фотия. Если в «Поучении Антония», которое подражает стилю послания константинопольского патриарха в Новгород, в числе адресатов совершенно правильно указаны посадник, тысяцкий и «вси бояре», то в Послании Фотия в Псков наряду с правильным указанием на посадника и старых посадников фигурирует тысяцкий, которого не было в Псковской республике. Возможно, Послание было первоначально адресовано в Новгород, и затем адрес Послания небрежно переделан таким образом, что сохранилось наименование высших должностных лиц Новгорода. Следует вспомнить, что в послании патриарха Нила наряду с посадником указывается сотский,[120] что, по-видимому, более правильно. Сделанное наблюдение не позволяет утверждать, что в «Поучении Антония» было использовано Послание Фотия 1416 г.

Но, возможно, А.И. Плигузов имел в виду другое послание митрополита Фотия?

Послание митрополита Фотия православному духовенству и мирянам Великого Княжества Литовского, отрицающее законность решения собора западнорусских епископов, поставивших Григория Цамблака киевским митрополитом, 1415–1416 гг.	Поучение Антония
А еже, глаглеть, «блюдите», ничтоже ино есть, но токмо к вашему утвержению речено бысть, иже людие прелщающих и волкы сущее, и покрывающих собе кожею, и прелщающе слабыя.[121]	Подобно есть хрестьяном слушати слово Христово: «Блюдитеся от книжник, хотящих ходити во одежах овчиих, внутрь же суть волцы и грабители; от плода их познайте я.[122]
Иоан же, благовестуя владычнее слов, глаголя: «Рече Господь: „Не входяй дверьми в двор овчий, но прелеза инуду, тать есть и разбойник“».[123]	Изучисте словеса книжная, яже суть сладка слышати хрестьяном, и поставистеся учители народом, а не помянусте слова Христова, еже рече: «Не входяй дверми в дом овчий, но прелазя инуды, тать есть и разбойник».[124]

[118] Источники. С. 236; РФА. 2008. С. 390.
[119] Источники. С. 243; РФА. 2008. С. 407.
[120] Источники. С. 232; РФА. 2008. С. 399.
[121] Там же. С. 420.
[122] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 397.
[123] Там же. С. 421.
[124] Источники. С. 239; РФА. 2008. С. 394.

…яко же рече и сам Христос: «Слушая вас мене слушает, и отметаяся вас, мене отмещется. Мене же отметаяся, отметается пославшего мя».[125]	…якоже рече Господь в святых Еуаггелиах своим учеником и апостолом, и еже по них учителем крестьанскым: «Слушая вас, мене слушает, а отметаяйся вас, мене ся отметает».[126]

Послание Фотия больше по объему, его текст выстроен в соответствии с замыслом, который сформулирован в первых строках: «избрано от Ветхаго и Нового Завета и от святых апостол и святых отець правил, от нынешняго новаго разрушения и мятежа церковнаго, бывшего от несмысленных и суетословных, и непосвященных епископ, иже святая правила поправшим, паче же не святая правила, но себе поправшим».[127] Кажется естественным, что в двух сравнительно больших по объему текстах, посвященных отчасти схожей тематике, встречаются и совпадающие или близкие аргументы. Но при этом мы не находим возможности утверждать, что Послание митрополита Фотия послужило одним из источников для составления компилятивного сочинения в большинстве списков, озаглавленного как Поучение Антония. Дословно совпадают не оригинальные фразы сочинений, но лишь две евангельские цитаты. Это обстоятельство свидетельствует о независимом обращении митрополита Фотия и неизвестного автора к тексту Евангелия. Заключительную часть Послания Фотия составляют канонические правила. Между тем автор компиляции их использует очень в малой степени, строя преимущественно свою аргументацию на материале Нового Завета.

Подводя итоги наблюдениям над нашим основным источником по истории стригольничества, можно сделать следующие выводы. Во-первых, первоначальный вид текста представлен Поучением Антония, которое в единственном списке подверглось переработке, в процессе которой был изменен заголовок и начальная часть послания, излагавшая конкретные обстоятельства и причины написания этого сочинения. В заголовке появилось имя епископа Стефана, доставившего сочинение новгородскому архиепископу Алексею, а все ссылки на авторство патриарха Антония и все сведения о миссии архиепископа Дионисия Суздальского из текста удалены. Причем сделано это было механически — путем изъятия всей вводной части Поучения Антония с цитатами из Кирилла Туровского, определявшими логику последующего изложения. Неизвестный редактор на место вводной части поместил риторические фразы и цитату из Слова Иоанна Златоуста.

О причинах редакторской работы следует высказываться лишь предположительно. Можно предполагать, что имя Стефана Пермского появилось по той причине, что редактору были известны летописные сведения о поездке пермского епископа в Новгород.[128]

Можно однозначно утверждать, что сочинение это русского происхождения. В его тексте использованы: 1) фрагменты из Притчи Кирилла Туровского о слепце и хромце; 2) Синаксарь в субботу мясопустную (Слово Иоанна Златоуста); 3) Пролог (рассказ под 17 августа); 4) рассказ из Диалогов Григория папы Римского в славянской версии; 5) рассказ из Киево-Печерского патерика; 6) фрагмент апокрифическо-

[125] Там же. С. 424.

[126] Источники. С. 237; РФА. 2008. С. 391.

[127] РФА. Вып. 2. № 125. С. 418–419.

[128] См.: Летопись Авраамки (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 131) под 6893 (1385) г.: «Тогда приезди в Новъгородъ владыка Стефанъ Перьмскы». Симеоновская летопись (ПСРЛ. Т. 18. С. 136) под 6894 (1386) г. «Того же лета Стефан, Пермьский епископ, Храп, ходил въ Новъгород Великий некоей ради своея си потребы».

го правила 165 св. отец Пятого вселенского собора. Все это позволяет утверждать, что автор текста хорошо ориентировался в русской книжности XIV–XV вв. Обращает на себя внимание то, что в тексте обнаруживается около сорока евангельских цитат (Евангелия от Матфея, Луки, Марка) и упомянут всего лишь один эпизод из истории Ветхого Завета (о сынах Корея). Это доказывает, что полемика со стригольниками велась преимущественно на материале Нового Завета, в то время как для полемики с жидовствующими актуальным являлся прежде всего Ветхий Завет, о чем и имеем авторитетное свидетельство Иосифа Волоцкого. Это свидетельствует о том, что составитель полемизировал со стригольниками, сознательно опираясь на тот же материал, который они использовали для пропаганды своего учения («Вы же, стригольницы, почитая Святое Еуаггелие».[129] Это обстоятельство лишает почвы построения исследователей, которые пытались настаивать на генетической связи между стригольниками и жидовствующими. Аргументация, базирующаяся на евангельских текстах, является отличительной особенностью только этого памятника, канонические правила, которые в наибольшей степени пригодны для фиксации дисциплинарных отклонений от церковной традиции, практически не используются. Это обстоятельство позволяет предполагать, что анализируемый текст принадлежит к числу ранних памятников, возникших до обличительных посланий митрополита Фотия в Псков.

В тексте сочинения содержится совершенно уникальная формулировка 2-го правила святых апостол, в которой утверждается необходимость участия попов и дьяконов в процедуре поставления в священнический сан. Ни в одной из известных нам Кормчих книг текст этого правила в подобной формулировке не встречается. Полагаем, что приведенная формулировка может указывать на церковную практику Новгородской архиепископии, где участие священнослужителей при поставлении в священничество или дьяконство было обязательным. В этом свете получает смысл и известное замечание архиепископа Геннадия, которое немало смущало исследователей. А именно новгородский архиепископ в Послании епископу Прохору Сарскому писал: «А все то от попов, которыя еретики ставили в попы».[130]

Наконец, следует аргументированно отвести все высказывавшиеся гипотезы об авторе сочинения. Поскольку сочинение составлено с привлечением русских источников, его автором не мог быть ни один из константинопольских патриархов. Автором не был и епископ Стефан Пермский, поскольку не существует ни одного прямого указания на его авторство. Единственное упоминание имени Стефана в списке Синод. 700 говорит о нем как о лице, передавшем текст новгородскому владыке Алексею. Против авторства Стефана, равно как и против авторства архиепископа Дионисия Суздальского, свидетельствует неканоническая формулировка 2-го апостольского правила. Формулировка этого правила в тексте памятника, скорее всего, указывает на авторство лица из среды духовенства Пскова или Новгорода, для которого обязательное участие священников и дьяконов наряду с епископом в обряде поставления в священнический сан являлось нормальной практикой. Авторство в отношении этого текста архиепископа Дионисия невероятно также и по той причине, что в начальной части Поучения Антония о нем идет речь в третьем лице.

Необходимо рассмотреть и еще одну возможность атрибуции исследуемого сочинения, которая следует из допущения, что антистригольнический трактат, вопреки летописным известиям, был передан новгородскому архиепископу Алексею пермским епископом Стефаном. Возникает вопрос: кто же написал и передал

[129] Источники. С. 240; РФА. 2008. С. 395.
[130] Источники. С. 310.

пермскому епископу этот трактат? Как известно, Стефан был хиротонисан в епископа митрополитом Пименом, противником которого являлся архиепископ Дионисий. Нам представляется, что по этой причине Стефан Пермский не мог выступать посредником между Дионисием Суздальским и новгородским владыкой. Тогда следует допустить, что трактат был создан в окружении митрополита Пимена, а миссия Стефана Пермского являлась эквивалентным ответом на миссию архиепископа Дионисия. Однако летописи свидетельствуют в пользу неофициального визита пермского епископа в Новгород («некоей ради своея потребы») и ничего не говорят о поездке в Псков. Но главное возражение возникает из результатов наблюдений над текстом исследуемого памятника: установленный факт первичности Поучения Антония по отношению к Списанию Стефана устраняет почву для подобных предположений.

Исходя из характера полемики, которая в сочинении ведется с идеями стригольников, следует заключить, что, во-первых, эта полемика является остроактуальной, продиктованной необходимостью вести борьбу за настроения паствы, во-вторых, эта полемика все еще носит характер увещевания, а не обличения, за которым следуют расправы и казни. Оба последних вывода, на наш взгляд, позволяют считать временем создания антистригольнического трактата период после миссии архиепископа Дионисия в Псков в 1383 г. и до последнего послания митрополита Фотия в 1427 г. Это обстоятельство придает содержащимся в сочинении сведениям ценность показаний очевидца. Вероятная тенденциозность активного участника борьбы со стригольниками вовсе не обесценивает эти показания, но заставляет внимательно анализировать их и сопоставлять с теми немногими сведениями, которые можно извлечь из других источников. Единственное указание на принадлежность автора сочинения к священническому сану может содержаться в следующих словах: «и никтоже от нас раздрешит вас, еже на вас възглашено отлучение». Если бы автором Поучения являлся носитель святительского сана или, что еще менее вероятно, — мирянин, он едва ли использовал оборот «никто же от нас» применительно к священнической прерогативе накладывать и разрешать отлучение.

2.3. СБОРНИКИ С АНТИСТРИГОЛЬНИЧЕСКИМИ ПОСЛАНИЯМИ МИТРОПОЛИТА ФОТИЯ

Антистригольнические послания митрополита Фотия находятся в составе 6 сборников. По этой причине необходимо уделить внимание кодикологическим и палеографическим наблюдениям над этими сборниками.

К сборнику документов митрополичьей канцелярии ГИМ. Синод. № 562 обращались несколько поколений исследователей. В их числе Н.М. Карамзин, П.М. Строев, И.Я. Бередников, А.Н. Муравьев, М.И. Горчаков, А.Н. Попов, А.С. Павлов, Н.П. Лихачев, В.Н. Бенешевич, А.Д. Седельников, Л.В. Черепнин, И.А. Голубцов, М.Н. Тихомиров, А.А. Зимин, Я.С. Лурье, Я.Н. Щапов, А.С. Демин, Б.М. Клосс, А.И. Плигузов и др.[131] К настоящему времени сборник основательно изучен,[132] а содержащиеся в нем документы неоднократно опубликованы. Рукопись Синод.

[131] Очерк истории изучения сборника см.: Плигузов А.И. Синодальный сборник в работах археографов и историков // РФА. Вып. 1. М., 1986. С. 9–18; РФА. 2008. С. 36–45.

[132] См.: Плигузов А.И. Очерк кодикологии сборника Синод. 562 // РФА. Вып. 1. М., 1986. С. 18–50; РФА. 2008. С. 45–62.

562 имеет сложный характер, который позволяет говорить о трех этапах редакторской работы, проведенной в 1500–1530 гг. Согласно наблюдениям А.И. Плигузова, которые подводят итог многолетнему изучению синодального сборника, основная работа по редактированию сборника в части, содержащей интересующие нас грамоты митрополита Фотия, была осуществлена между 15 июля 1504 и 5 марта 1507 гг.[133] Исходя из этой датировки следует признать, что сборник ГИМ. Синод. 562 является наиболее ранним списком, содержащим антистригольнические послания митрополита Фотия.

Сборник РГБ. Румянц. 204 был дан митрополитом Макарием в качестве поминального вклада по себе и по своим родителям в Пафнутьево-Боровский монастырь.[134] Рукопись датируется 1520-ми — 1540-ми гг.

Происхождение еще трех сборников, содержащих тексты антистригольнических посланий Фотия, также следует связывать с именем составителя Великих миней четьих Макария.

Сборник РНБ. Соф. 1323 представляет собой том Софийского комплекса Великих миней четьих за июль. Его можно точно датировать на основании записи писца, из которой следует, что работа над рукописью была завершена иноком Аркадием, выполнявшим заказ новгородского архиепископа Макария, 7 февраля 1538 г.[135] Содержание сборника подробно описано Д.И. Абрамовичем.[136]

Другой список июльского тома ВМЧ представлен рукописью Синод. 996 (Успенский список). Как следует из заметки писца, работа над рукописью была выполнена по благословению митрополита Макария дьяконом Борисоглебской церкви Ианикием и завершена 1 ноября 7054 (1546) г.[137]

Третий список июльского тома ВМЧ Синод. 182 (Царский список) по водяным знакам датируется 1550-ми — 1560-ми гг.[138]

Рукопись РНБ. F. II. 80 представляет собой Кормчую книгу Чудовской или Мясниковской редакции. По водяным знакам она датируется 1480-ми — 1490-ми гг.[139]

РГБ. Унд. № 27. — Сводная кормчая митрополита Даниила описана В.М. Ундольским,[140] а относительно недавно Б.М. Клоссом.[141]

Сборник ГИМ, Синод. № 280, содержащий послание Фотия в Псков от 1416 г. описан издателями Новгородской 5-й летописи.[142]

---

[133] См.: Там же. С. 34–35; С. 61–62.

[134] РГБ. Румянц. 204. Л. 1. Описание см.: Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцевкого музеума. СПб., 1842. С. 270–274.

[135] РНБ. Соф. 1323. Л. 467.

[136] Абрамович Д.И. Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека. Вып. II. СПб., 1907. С. 131–154.

[137] Синод. 996. Л. 461 об. В описании Т.Н. Протасьевой послания Фотия не выделены, см.: Протасьева Т.Н. Описание рукописей Синодального собрания, не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева. Ч. 1. М., 1970. С. 185–186.

[138] См.: Протасьева Т.Н. Описание рукописей Синодального собрания. С. 203–204. В описании этого сборника Т.Н. Протасьевой послания Фотия также не выделены.

[139] Водяной знак — «Бык» с цветком и короной двух типов, близок: Брике № 14732 (1485–1495), № 14573 (1487), Лихачев №№ 1155 (1477), 1202 (1485), 1215, 1216 (1488). По классификации Я.Н. Щапова Кормчая в составе 110 статей представляет собой Овчинниковский вид Крестининского извода (Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я.Н. Щапов. М., 1976. С. 27).

[140] Славяно-русские рукописи В.М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1 по 579. С приложением очерка собрания рукописей В.М. Ундольского в полном составе / Сост. А.Е. Викторовым. М., 1870. Стб. 31–32.

[141] Клосс Б.М. Никоновский свод.

[142] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 2. Пг., 1917. С. II–V.

2.4. ПОСЛАНИЕ МИТРОПОЛИТА ФОТИЯ 1416 г.

Первое Послание Фотия, обращенное против стригольников, датируется 1416 г. Как следует из этого документа, движение стригольников продолжало существовать в Пскове и серьезно угрожало положению городских священников, которые обратились за помощью к митрополиту. Послание содержит дату 23 сентября и указание на 10 индикт. Традиционно относится к 1416 г. Поскольку дата написания Поучения Антония неизвестна, но наблюдения над текстом этого сочинения позволяет датировать его временем максимально близким к миссии архиепископа Дионисия в Новгороде, т.е. временем около 1386 г., то Послание Фотия представляет собой третий по хронологии источник сведений о стригольничестве. «Послание» 1416 г. известно в шести списках: 1) ГИМ, Синод. № 562; 4°; нач. XVI в. «Послание», лл. 319–324; 2) ГИМ, Синод. № 280; 1°; нач. XVI в. «Послание», лл. 436–439; 3) РГБ. Румянц. № 204; 1°; перв. пол. XVI в. «Послание», лл. 406–412.; 4) РНБ. Соф. № 1323; 1°; перв. пол. XVI в. «Послание», лл. 350–351 об.; 5) ГИМ, Синод. № 996; 1°; сер. XVI в. «Послание», лл. 621–623 об.; 6) РГБ. Унд. № 27. Сводная кормчая митрополита Даниила. Послание Фотия 1416 г. издавалось пять раз: по известному списку митрополичьего формурярника Синод. № 562 в «Актах исторических»,[143] в издании Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье,[144] дважды в «Русском феодальном архиве».[145] А.С. Павлов в своем издании «Русской исторической библиотеке» положил в основу издания список РГБ. Румянц. № 204, а Синод. № 562 привлекал в качестве вспомогательного.[146] Н.А. Казакова и Я.С. Лурье впервые привлекли в своем издании для подведения разночтений наряду со списком РГБ. Румянц. 204, список Синод. № 280 (Хронографический список Новгородской летописи). В нем обнаружились значительные разночтения текста — главным образом, в приводимых Фотием цитатах из постановлений вселенских соборов.

Послание Фотия имеет следующий адресат: «Благословение Фотеа, митрополита киевьскаго и всея Руси, в Псков, о Святем Дусе детем моим, посадником и тысячким, и старым посадником и тысячькым, и всему священническому и иноческому чину, и всему христоименитому господню исполнению, святому людству, обретающимся всем в богоспасаемей державе пьсковьской». Упоминание тысяцкого и старых тысяцких вызывает удивление, поскольку соответствует реалиям городской организации Новгорода, но не Пскова. Это обстоятельство наводит на мысль о том, что первоначально митрополит адресовал свое послание в Новгород и лишь затем оно было переадресовано в Псков, при этом упоминание тысяцких сохранилось. Или же остается предположить, что митрополит Фотий в отличие от патриарха Нила слабо представлял себе специфику устройства Пскова.

Еще А.С. Павлов отметил, что митрополит Фотий использовал канонические цитаты из Синтагмы византийского юриста Матфея Властаря. В русских Кормчих книгах содержатся иные формулировки правил, на которые ссылается митрополит-грек. Именно это обстоятельство побудило редактора списка Синод. 280 переделать цитаты в Послании митрополита в соответствии с формулировками правил в Кормчих русской редакции. Источник этих формулировок обнаруживается в новгородской синодальной Кормчей Синод. 227 и в выполненном с нее списке РНБ. Солов. 1056/1165

[143] АИ. Т. I. № 21.
[144] Источники. С. 243–247.
[145] РФА. Вып. 2. М., 1987. № 120. С. 401–406; РФА. 2008. № 120. С. 403–407.
[146] РИБ. Т. VI. № 42. Стб. 365–366.

(XV в.).[147] Это свидетельствует, что список Синод. 280 создавался в Новгороде, причем его редактор был озабочен различием в формулировках правил, цитируемых в Послании Фотия и содержащихся в Кормчей книге. Противоречие он устранил тем, что привел цитаты в Послании в соответствие с правилами в Кормчей.

Важнейшим отличием Послания Фотия от предшествующих антистригольнических сочинений является то, что в нем основной упор для обличения стригольников делается на канонические правила. Уже в начале своего Послания Фотий помещает стригольников в ряду осужденных на Вселенских соборах ересей: «Ария и Нестория, и Македония, и Севгира, и Мамента, и Оригена, и прочих проклятых».[148] Этот ряд проклинаемых ересей содержался в одной из статей, помещаемых в вводной части Кормчих книг. В отличие от патриарха Нила Фотий, цитируя 31-е правило святых апостол, предельно жестко обозначает меру преступления стригольников против церкви: «аще священническому чину възбраняют правила святых апостол и вселенстии святии збори и проклятию предают, колми же паче мирскаго человека възбраняти повелеваем, не смеяти таковая дерзнути замышления, понеже мирянин не имееть никаковаго сана священническаго, но пребывает под послушанием церковных правил, овча сущи словесна, того ради и вышъшему мучению достоин еси».[149] Из этой фразы также следует, что жалобы псковских священников были направлены против неподобающего поведения мирян, которые присваивали себе права священнического сана. Как видно из послания, в значительной степени поведение стригольников объяснялось отношением к епархиальному архиерею, которым являлся новгородский архиепископ: «Не достоит бо от своего епископа отметатися или отскакати клириком, и зазор держати, яко нечтиву ему сущу названу, или обидливу, аще и хулнейшая кто имает глаголати на епископа, или на священника, не подобает отлучитися кому от причащениа их дондеже убо будут испытнии, буди и сего извержения: не человечьскый бо дар, но святаго духа, его же ради недостойных подоватися обыче темь, иже с теплою верою просящим: „Всех бо, рече, бог не поставляет, всех же действует“.[150] Таким образом, следует заключить, что в возникновении стригольничества конфликт псковичей с новгородским владыкой играл немаловажную роль.

Значительную информацию о содержании стригольнического учения способны пролить и цитируемые Фотием каноны. Митрополит последовательно приводит из Синтагмы Матфея Властаря 31-е правило святых апостол, правила поместных соборов: 5-е правило Антиохийского, 6-е правило Гангрского, 13-е правило Двукратного Константинопольского, правило Исидора Пилусидийского, 10-е правило Карфагенского, новеллу императора Исаака Комнина, ссылки на соборные деяния константинопольских патриархов Михаила и Николая.[151] Все эти правила (несмотря на различие формулировок в Послании и в Кормчих книгах) трактуют вопросы о должном отношении к власти епископа и священника и содержат суровые санкции против клириков, отпавших от власти своего епископа, и против мирян, пытающихся умалить значение священнического сана. Характерно, что Фотий не обратился к фонду антиеретических (преимущественно антибогомильских) сочинений, которые существовали в византийской и древнерусской книжности.

---

[147] См.: РНБ. Солов. 1056/1165. Л. 24 об. (31-е правило св. апостол), Л. 98 об. (5-е правило Антиохийского собора), Л. 95 об. (6-е правило Гангрского собора), Л. 119 об.–120 (10-е правило Карфагенского собора).

[148] Источники. С. 244.

[149] Там же.

[150] Там же.

[151] Источники. С. 244–246.

Заслуживает внимания ссылка на новеллу императора Исаака Комнина, которая регламентировала размер платы на расходы при поставлении: «ничтоже лишное от ставление да не емлемо будет, развее 7 златниць: едину бо златницу, егда поставят кого в четци, а 3 егда на дьяконьство, 3 же, егда на поповьство». Эту новеллу интересно сопоставить с определением церковного собора во Владимире, которое запрещало всяческие «уроки» и предписывало: «да възмут клирошане 7 гривен от поповства и от дьяконства обоего».[152] Интересно, что митрополит Фотий апеллировал исключительно к византийским источникам, в том числе и к тем, которые были малоизвестны (соборные деяния патриархов Михаила и Николая) на русской почве, и игнорировал решения своих предшественников. Проблема авторитетных источников канонического права должна была остро ощущаться в Москве.[153] Переписчик списка Синод. 280 счел нужным специально прокомментировать и факт ссылки митрополита Фотия на новеллу императора Исаака Комнина о размере платы за поставление в священнический сан: «Тако же уставленье великаго Устиниана божественыя кончины последованно завещавает на поставление священническое пошлину давати. Присномнимый же царь Исакие Комнин, яко же ко иным вещем и сия написав».[154] Он указал, что норма, определяющая порядок поставления содержится в новелле императора Юстиниана, которая, вероятно, была лучше известна на Руси.[155] Известно было на Руси и другое правило, связываемое в именем Юстиниана, — 123-я новелла Юстиниана, 32-я глава Собрания Иоанна Схоластика, которая позднее составила 88 главу Стоглава.[156]

Цитированные митрополитом Фотием канонические правила не оставляют сомнений в том, что главными вопросами, разделившими церковное общество Пскова на ортодоксов и стригольников, являлись вопросы о правилах поставления священников (главным из них являлся вопрос о правомерности платы за поставление) и дисциплинарные вопросы, трактующие нормы взаимоотношений клира и мирян. Митрополит Фотий со ссылкой на Иоанна Златоуста впервые уподобляет стригольников еретикам: «Яко иже в ересь въпадших иже расколение творящих церкви Божии, таковыя же вины повинныя творить».[157] Отметим, что и в этом случае образованный грек не воспользовался возможностью квалифицировать стригольников по признакам, описанным в антиеретических каталогах, но лишь заметил, что творящие раскол в церкви достойны такого же наказания как причастные к ереси.

Следует также указать, что митрополит Фотий пользовался сборником правил, в котором последовательно проводилась мысль о проклятии нарушителям церковного спокойствия.[158] В частности, им использовано 10 правило Карфагенского собора в такой формулировке: «Аще кий презвитер на своего епископа надомся крамолу сътворить, онафема да будет». Формулировка этого правила в русских Кормчих была не столь однозначной. Например, в Новгородской Синодальной читаем: «таковый яко соборныя церкви вере и устроенью ругамся без мукы не будет, но да не будет проклят» (Синод.

---

[152] РИБ. Т. VI. Стб. 92.

[153] «В конце XIV — начале XV в. можно отметить ощутимую нехватку канонических книг в Москве. Из трех основных редакций Кормчих, получивших распространение на Руси, почти не сохранились рукописи московского происхождения». Белякова Е.В. Мазуринская редакция как памятник права и культуры на Руси // Мазуринская Кормчая. С. 55.

[154] Источники. С. 246.

[155] См.: Соколов Пл. Русский архиерей из Византии. С. 212. ГИМ. Синод. 132. Гл. 42. Л. 423 об.–428. Интерполированная 137 новелла императора Юстиниана.

[156] См.: Емченко Е.Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 393–394.

[157] Источники. С. 246.

[158] Сохранились сведения о Номоканоне мирополита Фотия см.: Фонкич Б.Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. Греческие рукописи в России. М., 1977. С. 13.

132, л. 146). Та же формулировка содержится и в Кормчей Мясниковской редакции РНБ. F. II. 80, л. 103 об. «без мукы не будет, но да не будет проклят». Но в Соф. 1173 встречаем формулировку: «таковый проклять вмениться» (Соф. 1173, л. 98 об.).

Намек на причастности стригольников к иудаизму некоторые усматривают в том, что Фотий уподобляет стригольников иудеям: «И аще ли же, чада моя, тии окааннии, зовомии стригольници, ходяще в суете ума своего, и не обратятся и не уверятся к истинному пути, но укладающися к своей пагубе, якоже июдеи окааннии и помрачении окаменени своеми сердци, их же расточи господь и не дасть им страны, наследия, язык, но и мука без конца есть: и вы бы, сынове, на тех окаанных и нечювственых такоже створили, укланяющеся злочестиа: отженете их от своея православныя веры, да не будут посреди вас, яко у пшеници плевел».[159] Однако для такого предположения нет достаточных оснований, поскольку перед нами, несомненно, риторический прием, который находился в арсенале большинства средневековых христианских писателей-полемистов.

Обращает на себя внимание, что Фотий подобно патриарху Нилу и автору Поучения Антония полагал, что возвращение стригольников в лоно церкви не представляет никакой проблемы: уклонившимся в раскол достаточно возвратится в церковь, не проходя при этом каких-либо процедур из числа тех, которые предусмотрены для раскаявшихся еретиков или желавших обратиться иноверцев. Фотий полагает, что достаточны будут просветительские меры: «И вы, сынове, просвещении благочестием и правдою наставляем благодатию и всемогущаго бога, поучающеся божественым его заповедем и велением, а тех омраченых очесы и ушесы уверяйте и наказайте ко истинному пути, и да сбудется о сих спасово слово, глаголющее в святомь Еуаггельи: „Да будеть одино стадо и един пастырь“».[160] При этом он советует: «Суетословие же их и прелесть ни в чтоже въменяйте».[161] Только упорствующих он советует отлучить от церкви, но возлагает ответственность за их судьбу на волю Бога: «Прочее же по лукавствию их створит Господь, якоже сам весть, им же уготовано есть место по лукавьствию их, по Спасову слову, глаголющему: „Огнь их не угаснеть, и червь их не умреть“».[162] Чрезвычайно показательно, что митрополит собирается молиться о стригольниках: «И молюся человеколюбию Богу о сих, яко да оградятся благочестием их, правдою; аще ли же не обратятся, и молюся Господу Богу, да не сих ради окаанствия попустит Господь Бог праведнаго своего гнева на языки, не знающаа его, и да не притокнется неисцелно, что и к вашей православной державе, понеже огражени суть тех злочестиа вашим православием; ожидая бо долготръпеливно человеколюбець Бог обращениа их от зол, не хощет бо напрасно създание свое погубити».[163] Возносить молитву за еретика или обратившегося в другую веру первосвтитель русской церкви не мог. Следовательно, Фотий считал стригольников не еретиками, но раскольниками.[164] Разделяли стригольников и православных не догматические разногласия, но сугубо дисциплинарные вопросы. Всеобъемлющей угрозы для правоверия своей паствы, судя по тексту Послания, Фотий не видел: «понеже огражени суть тех злочестиа вашим православием».[165]

---

[159] Источники. С. 246–247.

[160] Там же. С. 246.

[161] Там же.

[162] Там же. С. 247.

[163] Источники. С. 247.

[164] Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая. XIV титулов без толкования. Т.2. София, 1987. С. 173.

[165] Источники. С. 247.

2.5. ПОСЛАНИЕ МИТРОПОЛИТА ФОТИЯ 1422–1425 гг.

Второе Послание митрополита Фотия в Псков лишь в малой степени затрагивает вопрос о стригольниках. Поводом к написанию этого Послания явились преимущественно дисциплинарные вопросы, с которыми к митрополиту обратилось духовенство Пскова. Послание было доставлено митрополиту псковским священником Иовом.

Датировка Послания предложена А.С. Павловым: она основана на упоминании в Послании о «казнех смертоносных». Он отожествлял эти «казни» с голодом, бывшим во Пскове в 1422 и 1425 г.[166] А.И. Плигузов, не приводя своих аргументов, предлагает датировать Послание 1425 г. М.В. Печников рассуждает следующим образом: «Ясно лишь, что грамота была написана не ранее 1417 г., когда в Пскове был учрежден собор св. Николы[167], упоминаемый в послании». Издатели грамоты А.С. Павлов[168] и Я.С. Лурье[169] датировали ее 1422 или 1425 г. — по годам эпидемий («моров») в Пскове, отмечаемых в летописях,[170] в то время как в грамоте Фотия также упоминаются «Божьи казни смертоносные».[171] Между тем имеется возможность датировать эту грамоту более определенно. В ней Фотий пишет о «Божьих казнях смертоносных» как «*на ны належащих*», то есть в данный момент и не только на псковичей, но и на то место (Москву), откуда писал митрополит. К 2 февраля 1426 г. относится Послание Фотия в Псков по поводу избавления от морового поветрия, которое было не только в Псковской земле, но в Москве, Твери и других городах Северо-Восточной Руси.[172] В Пскове мор продолжался «от Ильина дни до Крещениа Господня», т.е. с 20 июля 1425 г. по 6 января 1426 г.[173] Это позволяет датировать второе послание Фотия против стригольничества 24 сентября 1425 г.».[174]

«Послание» 1422–1425 гг. было известно в четырех списках: 1) ГИМ, Синод. № 562; 4°; нач. XVI в. «Послание», ЛЛ. 398–402; 2) РГБ. Румянц. № 204; 1°; перв. пол. XVI в. «Послание», лл. 438–445. По этому списку «Послание» было издано в РИБ; 3) РНБ. Соф. № 1323; 1°; перв. пол. XVI в. «Послание», лл. 361–363; 4) ГИМ. Синод. № 996; 1°; сер. XVI в. «Послание». Л. 632 сл. Следует указать еще один, по-видимому, самый ранний список «Послания» в составе Кормчей книги Мясниковской редакции — РНБ. F. II. 80. ЛЛ. 671–673.

«Послание Фотия» 1422–1425 гг. издавалось четыре раза: по списку Румянц. № 204 А.С. Павловым в «Русской исторической библиотеке»[175], по списку ГИМ Синод. № 562 с исправлениями и разночтениями по списку РГБ. Румянц. № 204 в приложении к коллективной монографии Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье,[176] и дважды А.И. Плигузовым по списку митрополичьего формулярника Синод. 562 в двух изданиях Русского феодального архива.[177]

---

[166] ПСРЛ, Т. 5. СПб., 1851. С. 23–25. Ср.: Псковские летописи. Вып. 1. М., 1941. С. 35.

[167] Там же. Вып. 2. М., 1955. С. 36.

[168] РИБ. Т. VI. Стб. 427–428.

[169] Источники. С. 247.

[170] Псковские летописи. Вып. 1. М., 1941. С. 34, 35.

[171] Источники. С. 250.

[172] РИБ. Т. VI. Стб. 467; ср.: ПСРЛ. М., 2001. Т. 6. Вып. 2. Стб. 52.

[173] Псковские летописи. Вып. 2. М., 1955. С. 40.

[174] Печников М.В. К вопросу о религиозной практике стригольников. С. 230. Прим. 55.

[175] РИБ. Т. VI. № 51.

[176] Источники. С. 247–251.

[177] РФА. Вып. 3. М., 1987. № 131.1. С. 476–483; РФА. 2008. № 131. С. 469–475. В первом издании предлагалась широкая датировка от 1417 г. до 1430 г., в последнем издании А.И. Плигузов считает датой Послания 1425 г.

Послание адресовано в первую очередь соборному духовенству Пскова: собору святой Троицы, собору святой Софии, собору святого Николы, а затем «священническому всему и иноческому чину».[178] И только во вторую очередь митрополит обращается к «посаднику Федосью Фефиловичу и старым посадником, и всему Пъскову, христоименитым Господним людем, живущим всем под законом Божиим».[179] Следовательно, главным адресатом Послания является верхушка соборного духовенства Пскова, а светским властям и знатным мирянам надлежит лишь с ним ознакомиться из рук первых. Исходя из того что Послание являлось ответом на соответствующее обращение к митрополиту белого и черного духовенства Пскова, отправленное в Москву с попом Иовом, следует предположить, что его содержание и составляют ответы на актуальные чаяния псковского духовенства.

Содержание Послания Фотия в Псков посвящено вопросам, тревожившим церковное общество Пскова в первой четверти XV столетия. Трудно сказать в соответствии с какой логикой строится этот текст: то ли он следует в порядке ответов на поставленные псковичами вопросы, то ли митрополит Фотий избрал порядок ответов в соответствии со своими предпочтениями. На первом месте находился вопрос о клятвах («роте»), которые псковичи заставляли приносить священников по разным поводам в ходе судебных разбирательств («Понеже бо неудобь разумеваю откуду таковое безчиние введеся ту в вас: мирьским и рота — целованием крестным на имениех, и чину великаго Божиа священьства рота и их священным саном»).[180] Сам этот факт свидетельствует, что процесс обособления духовенства Пскова в отдельное сословие в указанный период не завершился. На священников без внимания к их сану распространяли обычаи суда, действительные для мирян. Фотий категорически осуждает обычай «роты» и крестного целования и настаивает на сборе свидетельских показа-

[178] Источники. С. 247–248. Как следует из летописи третья соборная организация в Пскове — собора святителя Николая, была создана лишь в 1417 г. См.: «Того же лета Попове невкупнии собравшееся биша чолом Пскову, и устроиша третий соборъ у святого Николы над греблею» (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 36).

[179] Источники. С. 248. Посадник Феодосий Феофилович — известный исторический деятель. Впервые он появляется на страницах летописи в 6917 (1409) г., когда вместе с Селивестром Левонтьевичем заключает мир с великим князем литовским Витовтом (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 118). В следующем году Феодосий Феофилович уже в качестве посадника является послом при дворе великого князя московского Василия Дмитриевича, где добивается назначения наместником в Псков князя Александра Федоровича Ростовского (Там же. С. 35). Под 6924 (1416) г. Федос упомянут в числе шести посадников в рассказе о строительстве собора св. Софии за Довмонтовой стеной (Там же. С. 120). В 6925 (1417) посадники Федос и Селивестр занимаются масштабным крепостным строительством в Пскове, используя для финансирования строительства средства, собранные в корчмах (Там же. С. 36). В 6926 (1418) г. по повелению посадника Федоса в Пскове было устроено «буевище» и тын около собора св. Троицы (Там же. С. 120). 25 августа 1426 г., возглавляя псковское посольство к Витовту, посадник Феодосий Феофилович заключает мир с литовским князем под псковским пригородом Воронач (Там же. Вып. 1. С. 37; Т. 5. Вып. 2. С. 123). Под 6939 (1431) г. содержится известие об участии посадника Феодосия в закладке крепости Гдов (Там же. Вып. 2. С. 43). Наконец, под 6943 (1435) г. летописец, рассказывая о визите в Псков новгородского архиепископа Евфимия II, сообщает, что посадники Селивестр и Федос возвратили разгневавшегося владыку с дороги и «даша ему суд и на попех подъезд» (Там же. Вып. 2. С. 45). Таким образом, судя по неполным летописным известиям, мы застаем Феодосия Феофиловича на должности посадника в 1410, 1416–1418, 1426, 1431 и в 1435 гг. Это обстоятельство не позволяет уточнить или опровергнуть датировку Послания митрополита Фотия. О псковских посадниках см.: Колосова И.О. Псковские посадники первой половины XIV в. // Археология и история Пскова. 1982. С. 32; Она же. Степенные посадники в Пскове // Вестник МГУ. М., 1984. Сер. история. № 2. С. 91, 92; Она же. Псковские посадники XIV–XV вв. Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1984.

[180] Источники. С. 248.

ний («А убо не предана есть христианом православным рота, и не ротою судити повелено есть, но по Христову еуагельскому глаголющему слову судяще: „Пред двема или треми сведетели, да станеть всяк глагол“. И тако повсюду священничество судится, и без двою или без триех сведетелей достоверных священник не осужается»).

На втором месте находится вопрос о правилах перехода от одного духовного отца к другому («котораго отца от вас сын духовный в запрещении каком, и отходить к другому, и другий того приимаеть»).[181] Из Послания Фотия следует, что основаниями для смены духовного отца могли служить требования, которые духовный сын находил излишними и обременительными для себя. На третьем месте находился вопрос о вдовых священниках. Из послания следует, что практика церковной жизни Пскова допускала повторный брак священников («А что ми пишете, что который поп овдовееть, и он ся женить»), а также обычай, согласно которому инок мог самовольно сложить с себя монашеское одеяние и жить в миру («А что ми пишете, что суть у вас таковии: одеяние аггельскаго образа с себе сложив, да мирьская на ся взем, и в миру живуть»).[182] Митрополит сурово обличает эти нравы как противные церковным канонам. Следующая группа вопросов касалась правил пострига в монастырь одного супруга при жизни другого, различных компетенций черного и белого духовенства, канонически запрещенных 4-го и 5-го браков, а также практики многоженства («А что ми пишете, что много у вас и пятероженцев и многоженцев, ино в християньстве православном нигде так не слышах»).[183] Все эти вопросы возмущают Фотия («и Богу ведомо, колико ми о том рыдание есть, како заблужьших зело, иноверственых, в Божие пастве избранной такое безаконие бысть»),[184] поскольку рисуют практику далекую от элементарных канонических установлений. Митрополит повелевает всех священнослужителей, совершающих подобные преступления лишать сана, а мирян отлучать от церкви.

Отдельно затрагивается в Послании вопрос о священниках, которые оставив одну церковь, переходят к другой. Эту практику Фотий решительно осуждает: «к которой церкви презвитер поставлен бысть и написание от епископа, и тамо должен есть и до живота служите тому Божию престолу, и нужу претръпеваа».[185] Единственными причинами для перехода он считает волю епископа или одобренное епископом требование прихожан: «аще кого не епископ изведет, или людие града того, по воли же епископа».[186] Довольно снисходительно относится Фотий к жалобам псковичей на пьянство священников в праздничные и иные дни («А что ми пишете, что суть у вас некотории попове, до обеда пиють в праздники и во иныя дни: ино который священник до обеда пиеть, и таковый первое и второе и третие да накажется, яко да престанеть»).[187] Только злостные нарушители должны быть наказаны епитемьей: «И по сем того аще нерадити начнеть, ино въздержание от священьства таковому 40 дний».[188] Следует вспомнить, что пьянство до совершения церковных служб являлось позднее одним из обвинений, которое адресовал жидовствующим архиепископ Геннадий Гонзов.[189]

Гораздо более принципиален митрополит в вопросе о втором браке священнослужителей, который считает принципиально недопустимым: «Да слышание мое, что

[181] Там же.
[182] Там же.
[183] Там же. С. 249.
[184] Там же.
[185] Источники. С. 249.
[186] Там же. С. 249–250.
[187] Там же. С. 250.
[188] Там же.
[189] В послании архиепископу Иоасафу Геннадий писал «И попы их завтрокав и пив до обеда, обедню служат» (Источники. С. 316).

деи суть в вас которыи попы и дияконы вдовци, тако и пребывают в мирьских и священьствують: ино священником мирьским, докогда богу благоволившу в временой их жизни с их подружии быти, и тогда и священьство их бысть; а егда Богу вземшу их подружия и, по вышереченному, пол их телес, то мертвых суть, и земля своего тела естественаго в растление червем прият».[190] Желающие сохранить священный сан клирики должны постригаться в монашество: «и должни суть таковии, благодаря Божьи судбы и его повеление, в монастыря отходити и во иноческаа одеяния от настоятеля духовнаго игумена острищи собе, и о своих согрешениих и о своем конце и о своем ответе рыдающе, и обновив собе о всем чистым покаянием к своему духовному отцю, и по достоиньству аще суть достойни, и тогда да священьствують таковии в манастырех, а не вь мирьскых».[191] Это правило должно действовать в пределах всей митрополии. Но далее глава русской церкви делает удивительную оговорку: «Но ныне како грех ради наших нужи ради и ради Божьих казней смертоносных, на ны належащих, на мало время от воздержания и тех разреших».[192] Как следует из этой фразы Фотий допускает исключение из этого правила, разрешая «на мало время» овдовевшим священнослужителям служить при своих церквах, учитывая последствия эпидемии чумы. Но при этом на вдовых священнослужителей возлагается обязанность обратиться к новгородскому архиепископу и принять решение о монашеском постриге: «А ваше великое Божие священичьство благословляю от мирьских прийти, с обновлением всяко духовным, по достоиньству, в священноиноческаа, и юже ризу подобия одеания ангельскаго въсприяти хощете, и тако сию нескверну и чисту потщите собе с единородную своею бесмертною душею пред поставити своему владыце».[193]

К вопросу о стригольниках митрополит Фотий обращается на предпоследнем месте и уделяет ему сравнительно мало места. Тех стригольников, которые поддаются увещанию, надлежит принимать в церковное общение: «И егда держаще собе будут в преданиих евангельскых и апостольских и отеческых и егда могут Бога и Отца собе нарицати».[194] С теми из стригольников, кто остался глух к этим увещеваниям, надлежит прекратить всякое общение («блюдите о таковых, никако в ястьи и питьи верным с теми съприобщатися; но блюдите о таковых и от священных, еже да не предайте како святаа псом, ни да помещете бисера пред свиньями: и ибо ожидаеть таковых геена и огнь неугасаяй»).[195] Самых же непримиримых («зело нерадящих») стригольников митрополит рекомендует «нужами» «приводити тех в познание, да не погибнуть, ни снидуть в ад в помрачении своем».[196] Фотий специально оговаривается, что из числа мер принуждения следует исключить «кровь и смерть», под которыми, по-видимому, следует понимать смертную казнь и телесные наказания. Он рекомендует содержание в темнице («заточенье»). Очевидно, что заточение предполагалось применять по отношению к тем стригольникам, которые открыто проповедывали свои взгляды и представляли наибольшую угрозу для церковной общины Пскова.

Любопытно, что Фотий, вероятнее всего вслед за псковичами, продолжает именовать псковских смутьянов стригольниками. Это свидетельство, что термин прочно вошел в обиход. Как следует из фрагмента Послания, посвященного стригольникам, Фотий продолжал считать их не еретиками, но раскольниками и не видел никаких

[190] Там же. С. 250.
[191] Там же.
[192] Там же.
[193] Там же.
[194] Источники. С. 250.
[195] Там же.
[196] Там же

препятствий для принятия их в лоно церкви в случае раскаяния. Более того, нет и намека, что митрополит выступал с требованиями организации розыска лиц, так или иначе причастных к стригольникам. С упорствующими стригольниками предлагалось прекратить общение и не метать бисера перед свиньями. Напротив, опасность для паствы исходила от тех, кто публично отстаивал свои взгляды. Таких, «зело нерадящих» Фотий предлагал оградить от верных и заодно исправить заключением в темнице. Чрезвычайно показательно, что само учение стригольников нисколько не заботит митрополита. В стригольниках Фотий видит прежде всего раскольников, восстающих на церковную дисциплину. Их деятельность он характеризует как «диявольское занятие» и «злоухищрение», но по прежнему избегает отождествять стригольников с какой-либо из многочисленных ранее осужденных ересей.

Уже закончив свое послание строками о посылаемом псковичам пастырском благословении, Фотий внезапно дополняет свой текст еще одной темой. Со слов священника Иова он узнает, что вопреки запретам соборного духовенства псковичи предаются «неподобным игрищам» и «плесканиям», а также в Великий пост: «и простии деи людие бой и плищь стваряють и позорища безчинъная, еже суть Богу мерзъкаа и ненавидима».[197] Митрополит просит, «чтобы отселе того безчиниа в вас не было».

Таким образом, если бы не были услышаны слова священника Иова, тема стригольничества заняла бы последнее место в Послании Фотия. На наш взгляд, этот факт позволяет сделать два вывода. Во-первых, это свидетельствует о том, что в числе других вопросов, тревоживших церковное общество Пскова, движение стригольников к 1420-м гг. имело скромный масштаб и занимало последнее место в умах псковского духовенства. Во-вторых, митрополит Фотий не был обеспокоен стригольничеством как антицерковным идеологическим движением, но предлагал справиться с ним посредством сугубо просветительских и дисциплинарных мер.

2.6. ПОСЛАНИЕ МИТРОПОЛИТА ФОТИЯ 22 ИЮНЯ 1427 г.

Послание митрополита Фотия написано в Москве и датировано 22 июнем 1427 г. В отличие от предыдущего Послания оно полностью посвящено теме борьбы со стригольниками. Из этого документа можно извлечь ценную информацию о деятельности стригольников и об их учении.

Послание 22 июнем 1427 г. известно в четырех списках.

1) ГИМ, Синод. № 562; *4°;* нач. XVI в. «Послание». ЛЛ. 324–327; 2) РГБ. Румянц. № 204; 1°; перв. пол. XVI в. «Послание». ЛЛ. 412–416. По этому списку «Послание» было издано в РИБ; 3) РНБ. Соф. № 1323: 1°; перв. пол. XVI в. «Послание». ЛЛ. 353 об.–354 об.: 4) ГИМ, Синод. № 996; 1°; сер. XVI в. «Послание». ЛЛ. 623 об.–625.

Послание Фотия 22 июня 1427 г. издавалось пять раз: в «Актах исторических»,[198] в «Русской исторической библиотеке» по списку РГБ. Румянц. № 204,[199] в приложении № 5 к монографии Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье по списку ГИМ. Синод. № 562 с исправлениями по списку РГБ. Румянц. № 204,[200] дважды А.И. Плигузовым в Русском феодальном архиве по списку Синод. 562.[201]

[197] Там же. С. 251.
[198] АИ. Т. I. № 33.
[199] РИБ. Т. VI. № 55.
[200] Источники. С. 251–253.
[201] РФА. Вып. 2. М., 1987. № 121. С. 406–409; РФА. 2008. № 121. С. 408–410.

Как и предыдущее, послание от 22 июня 1427 г. адресовано в первую очередь соборному духовенству Пскова — соборам святой Троицы, собору святой Софии и собору святого Николы. Другими адресатами выступают посадник и старые посадники, а также архимандриты, игумены, священнический чин и все христианское общество города. Поводом к написанию Послания явились слухи о неблагополучии в церковной жизни города, дошедшие до митрополита: «Слышание мое, сынове, еже в преизначалных жителъств ваших православных, еже между вас, богоизбраннаго Христова стада, сущих ныне некоторых новъзмущенных от пропинаемых дьявольскых сетей, и того яда отригновением, слышу тех некоторых, яко отступлены от Бога, о своем крестьанстве небрегуще, но и чин великаго Божиа священства, иночьства яко ни во чтоже полагающе, но и умаляюще; и тех, по слышанию слышу, ижо яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресенйю не надеюще быти мняху».[202] Как явствует из этого отрывка Фотий получил информацию о новом обострении ситуации в Пскове («сущих ныне некоторых новъзмущенных»). Встревожившие Фотия вести относились не к новому явлению, но были вызваны новой волной прежних, уже знакомых митрополиту беспорядков. По всей видимости, новое митрополичье Послание было инициировано обращением к Фотию верхушки соборного духовенства Пскова. Из цитированного фрагмента следует, что возмутители церковного порядка в Пскове не признавали авторитета священников и монахов и даже совершали какие-то действия против духовенства: «но и чин великаго Божиа священства, иночьства яко ни во чтоже полагающе». Еще одним свидетельством отступничества от христианства для Фотия выступает саддукейство нововозмущенных: «слышу, ижо яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресенйю не надеюще быти мняху». Все эти известия заставляют Фотия увидеть в этом возмущении не простые беспорядки, но дьявольские происки: «И тое убо не от тех бысть таковое неразумие, но пришедшее тем бысть помрачение духовных очию, отемненое падение, еже от древняго началства на род человечьскый, от общаго врага диавола».[203] Подобные происки ранее проявлялись по Фотию в выступлениях древних израильтян против установлений Моисея, в преступлениях, навлекших на людей потоп и уничтожение Содома и Гоморры, в гонениях на первых христиан, в деятельности византийских императоров иконоборцев. Митрополит доходит и до уподобления псковских возмутителей церковного порядка ересиархам, осужденным на Вселенских соборах. Легко убедиться, что эта фраза имеет параллель в уже использованной цитате в Послании 1416 г.

Послание Фотия 1416 г.	Послание Фотия от 22 июня 1427 г.
Но, сынове, и сами ведаете по Божественому писанию, колико шатание и неистовство и укор и мятеж, бывъший преже на истинную на православную христьанскую веру и на Божию церьков от несмысленаго и суетословного и бестуднаго Ария и Нестория, и Македония, и Севгира, и Мамента, и Оригена, и прочих проклятых; и тии окаанние на пагубе токмо собе исходатаивши и огнь вечный уготованный диаволу и аггелом его;	И весте убо и онех ересоначалных и зломудрьственых, от Бога проклятых и до конца омерзостных, злочтиваго Ариа оного, и Македония, и Нестория, и Севгира и прочих тех от Бога оттужденных… …и закон же и священьчество и предание христьанькыя веры утвердившее Божествеными и священными правилы, и предаша церкви Божией: и от тех святых всех

[202] Источники. С. 251.
[203] Источники. С. 251.

а церковь божия, утверженая Богом и даным нам законом новым, и отгражена повеленьими апостольскими, и укрепляема Божественными святых отець правилми седми збор, и светится паче солнца, яко сущее небо земное украшена, и красящися непобедимым благолепием православия. Источники. С. 244.	Вселенских збор не исправляющих православие истинное, по вере с делы, но инако мудрьствующих и тее Божествении святии отци таковых от Божия церкве мечьми духовными отсекоша, и от христьанства отлучиша и проклятию вечному осудиша. Источники. С. 252.

Перечень ересиархов в обоих посланиях, по-видимому, восходит к «Сказанию о святых 7 Вселенских соборах», которое в качестве вводной статьи помещалось в Кормчих книгах русской редакции. В «Сказании» речь идет об Арии, осужденном на Первом Вселенском соборе,[204] о Македонии, осужденном на Втором Вселенском соборе,[205] о Нестории, осужденном решениями Третьего Вселенского собора,[206] об Оригене, учение которого было осуждено на Пятом Вселенском соборе.[207] Однако в «Сказании о святых 7 Вселенских соборах» нет упоминания о Севире и Маменте. Имена этих ересиархов упоминаются в следующей статье Кормчей книги, излагающей историю Поместных соборов: «И еще о всех святых соборех, о времени и о чину их, по которым бысь который».[208]

При этом Фотий не теряет из виду псковских реалий, он указывает своим адресатам: «И тие убо, аще таковии в вас обретаются, словесъми глаголюще собе християне, делесы же яко не суше, о преданом великом православном хрестьанском предании яко нерадяще, по вышереченному, яко и чин великаго Божия священьства умаляюще».[209] Для доказательства высокого достоинства священнического сана Фотий использует цитаты из посланий апостола Павла близкие тем (но не совпадающие!), которые были использованы в Поучении Антония: «и по великаго апостола Паула слову, и „иных смущающе, хотяще превратити благовестие Христово“, по того великаго проповедника Павла слову: „Аще, рече, мы или аггел с небесе благовестит вам, паче еже благовестихом вам, анафема да будет“; и якоже предрекохом, и пакы о сем рече: „Аще кто вам благовестит паче, еже приясте, анафема да будет“».[210]

Далее Фотий для доказательства богоустановленного порядка церковной иерархии прибегает к ссылке на трактат Дионисия Ареопагита о небесной иерархии: «И великий убо Деонисие Ареопагитьский пишеть о чину святительском и о великом Божий священьстве и о иночьстве, яко подобны аггельскым чином небесным устраяя тех быти».[211] Фотий еще раз выделяет в качестве главных пунктов учения стригольников отрицание священства и неверие в восресение: «И аще же, чрес то суть в вас таковии обретающейся ересоводци, покрадени от врага диавола, и тех Божественых апостол и Богоносных отець укрепление и основание рушаще, и чин великаго того Божиа священньства и своего хрестьанства яко уничижающе, по выше о тех реченному, конечне яко не надеющеся и въскресению быти: и о сих же падении, Богу ведущу, колико ми есть рыдание!».[212] Здесь стригольники впервые прямо названы «ересовод-

[204] См.: Мазуринская Кормчая. Памятники межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подг. Е.В. Белекова, К. Илиевская, Е.И. Соколова, И.П. Старостина, Я.Н. Щапов. М., 2002. С. 101–102.

[205] Там же. С. 102–104.

[206] Там же. С. 104–105.

[207] Там же. С. 110.

[208] Там же. С. 120–121.

[209] Источники. С. 252.

[210] Там же.

[211] Там же.

[212] Там же.

цами», т.е. еретиками. Но далее Фотий пишет, что благословляет священников «учити таковых и възъставляти в богоразумие».

Что же касается пребывающих в заблуждениях, то с ними надлежит оставить всякое общение: «и вы убо, священници, никако приношения тех приимайте к церквам Божиим, и отлучайте таковых и отметайте, яко согнилыя уды, от здраваго тела церкве Христовы; а мирстии же вси никако с теми приобщайте собе в ястьи и питии, и да никако оскверните себе с таковыми, дондеже с покаянием и с слезами обратятся таковии в благоразумие истиннаго христианьства».[213]

Из приведенной цитаты следует, что псковское духовенство довольно непоследовательно вело себя по отношению к стригольникам. По-видимому, имели место факты общения, совместных застолий, но главное, стригольники не были отлучены от церкви: свободно посещали церкви и даже делали вклады. По церковным канонам общение с еретиками строго запрещалось, а те священнослужители, которые сохраняли общение и служили совместные службы с еретиками подлежали извержению из сана и отлучению от церкви.[214] Митрополит вынужден специально предостерегать священнослужителей от общения со стригольниками: «Смотрите же о сих всех прилежне, православнии вси о Господе и Господни священници, да никако съобщение ваше с теми падшими будут до их обращениа и покаания к Богу о сем и благопокорениа к своим духовным отцем».[215] В соответствии с каноном 77 Карфагенского собора, предписывающего с еретиками обращаться мягко, Фотий призывает псковичей: «И о сем же всем, православнии вси о Господе, молю вы смотрение имети прилежное о отпадших тех, к възникновению и ко исправлению на богоразумие о здеанных от них неподобных деяний, яко да обратятся к богу с покаанием и теплыми слезами».[216] Он прямо ссылается на прежние свои послания («И о сем же и преже пространно писах и о тех заблужденииx, о отпадших от Бога, зовемых стриголникох, и ныне сие пишу, ради их познания и обращениа»), из чего следует, что он считает сохраняющими силу данные ранее разъяснения и рекомендации.

В заключительных строках митрополит вновь призывает псковское духовенство отказаться от общения с еретиками и угрожает последним соборным осуждением: «А не обратятся в богоразумие и в чин по всему православнаго хрестьанства, и благословляю вас, своих детей, от великаго и до мала, никако с ними ни в чем же сообщайте собе, и отпишите ко мне: и аз по Божественым и священным правилом створю на токовых суд и осужение».[217]

Подводя итог наблюдениям над текстом Послания можно сделать несколько выводов. Во-первых, как следует из этого текста, в первой половине 1427 г. стригольники внушали серьезные опасения духовенству Пскова, верхушка которого специально обратилось за помощью к главе русской церкви. При этом, по-видимому, был проигнорирован епархиальный архиерей — новгородский архиепископ, которым на тот момент являлся Евфимий I Брадатый, занимавший кафедру с 10 сентября 1423 по 1429 г.[218] Обращение к авторитету митрополита, последовало через несколько лет после первого (1416 г.) и последуещего (1422 или 1425 гг.) обращений и, учитывая, что в последнем стригольничеству было отведено одно из последних по важности мест, следует предположить всплеск активности этого движения. Во-вторых, как следует из

[213] Там же. С. 252–253.

[214] См.: 45-е, 46-е, 65-е, 75-е апостольские правила; 6-е, 9-е, 32-е, 33-е, 37-е правила Лаодикийского собора; 9-е правило Тимофея Александрийского.

[215] Источники. С. 253.

[216] Там же.

[217] Там же.

[218] См.: Печников М.В. Евфимий I // ПЭ. Т. 17. С. 430–432.

текста Послания Фотия, главными пунктами стригольнического учения выступают его антииерархическая направленность и неверие в загробную жизнь (воскресение). В-третьих, хотя по форме это самое резкое послание Фотия, но и в нем митрополит утверждает, что нет никаких препятствий для принятия обратившихся стригольников в лоно церкви. В-четвертых, из Послания следует, что псковское духовенство не спешило применять к стригольникам такие меры, как отлучение от церкви. Стригольники и сочувствовавшие им продолжали посещать церкви и делать в них приношения (возможно, участвовали в церковных службах и допускались к таинствам), сохраняли общение с православными и даже участвовали в совместных застольях. В этих условиях требование отлучения от церкви не спешивших покаяться стригольников и угроза митрополичьего суда должны были оказаться действенными.

Послание от 22 июня 1427 г. напоминает по логике изложения Послание 1416 г. Оба документа написаны в ответ на обращение псковского духовенства, в обоих стригольники характеризуются как помраченные дьявольской прелестью и уподобляются ересиархам времен Вселенских соборов. В обоих посланиях даются одинаковые рекомендации по наставлению на путь истинный всех, готовых обратиться, а упорствующих митрополит советует лишать церковного общения. Но если в первом послании митрополит просто пишет: «отженете их своея православныя веры, да не будут посреди вас, яко у пшеници плевел»,[219] то в последнем послании он более конкретно и настойчиво выражает требование отлучать стригольников от церкви. Различен и характер аргументации в обоих посланиях: в послании 1416 г. главными аргументами являются цитаты из канонических правил, а в послании 1427 г. цитаты из посланий апостола Павла и ссылка на трактат Дионисия Ареопагита. Это придает последнему посланию дополняющий характер, в нем псковичи призываются к ликвидации стригольничества как вредного и опасного движения.

2.7. ПОСЛАНИЕ ФОТИЯ ОТ 23 СЕНТЯБРЯ 1427 г.

Послание митрополита Фотия от 23 сентября 1427 г. является последним документом митрополичьей канцелярии, в котором говорится о стригольниках.

Послание от 23 сентября 1427 г. известно в четырех списках: 1) ГИМ. Синод. № 562; 4°; нач. XVI в. «Послание». ЛЛ. 327 об.–331; 2) РГБ. Румянц. № 204; 1°; перв. пол. XVI в. «Послание». ЛЛ. 416–420; 3) РНБ. Соф. № 1323; 1°; перв. пол. XVI в. «Послание». ЛЛ. 324 об.–356; 4) ГИМ. Синод. № 996; 1°; сер. XVI в «Послание», ЛЛ. 625–628.

Послание Фотия 23 сентября 1427 г. издавалось пять раз: в «Актах исторических»,[220] в «Русской исторической библиотеке» по списку РГБ. Румянц. 204,[221] в приложении № 6 к коллективной монографии Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье,[222] и дважды в «Русском феодальном архиве».[223]

Как и предыдущие два, Послание адресовано в первую очередь духовенству соборов: Свято-Троицкому, Софийскому и Никольскому. В адресатах послания упоминается также посадник Федосий Феофилович, который фигурировал среди адресатов послания 1422 или 1425 г., и старые посадники.

---

[219] Источники. С. 247.
[220] АИ. Т. I. № 34.
[221] РИБ. Т. VI. № 56.
[222] Источники. С. 253–255.
[223] РФА. Вып. 2. М., 1987. № 122. С. 410–413; РФА. 2008. № 122. С. 411–413.

Как явствует из текста Послания, поводом к его написанию послужили известия, которые митрополит получил от псковского посольства во главе с посадником Федором. В первую очередь эти известия касались судьбы стригольников, которых псковичи по предшествующей грамоте Фотия «обыскали» и «показнили» («И пишете ми, сынове, со своим послом с посадником Феодорем, что есте, по моей грамоте, тех стригольников обыскали и показнили»).[224] Эти направленные против стригольников действия митрополит полностью одобряет: «и о том вашем крепком благостоании, еже о благочестии Божия закона, великое ваше православие благодарю, и благословляю и непреложне и крепце тако о том стояти, и тех помраченных к свету и к истинне богоразумия възводяще, якоже и Божественнии мученици о вере о истине свои крови пролиашя, и неверных царей мучителей к Христу приведоша».[225]

Псковичи сообщали митрополиту, что часть стригольников разбежалась («инии ти стриголници побегали»), а оставшиеся не только не покаялись, но и продолжали враждовать со священниками: «а котории остался, а про тех пишете, что те деи таки дьавольскым запятием, яко диаволу в них въгнездившуся, и те деи к своему хрестьанству истинному и к вере православней таки не дръзають чисте зрети, и смотрити, и веровати, ни к отпем духовным на покаянна приходити, а еще и хулу глаголюще на чин великаго Божиа священьства».[226]

Фотий, давая разъяснения псковичам по вопросу об упорствующих стригольниках, ссылается на некое свое пространное писание: «и преже убо пространне о семь писах вашей любви, еже того общаго врага диавола поучение бысть, еже како нашего праотца Адама из рая изгнана показа, и того же запятием Иуду ученика предателя сыну Божию введе, и того же паки запятием израильтескыя они люди той враг дьавол на своего Творца въскую шататися створи».[227] Возникает вопрос: что же это за «пространное писание»? Можно ли считать таким текстом одно из трех прежних (1416 г., 1422 или 1425, 22 июня 1427) посланий Фотия? Исследуемое Послание насчитывает 901 слово, Послание 1416 г. содержит 1443 слова, Послание от 22 июня 1427 г. — 1065 слов, самое обширное Послание 1422 или 1425 г. насчитывает около 1858 слов, но оно в очень малой степени затрагивает вопрос о стригольниках. Если считать, что в вышеприведенных строках Фотий дает краткую аннотацию содержания своего прежнего писания, то следует предположить, что в этом тексте трактовались такие библейские сюжеты как изгнание Адама из рая, предательство Иуды, отпадение израильтян от Божественных заповедей. Ни одно из известных посланий Фотия этой тематике в полной мере не соответствует. Определенные параллели обнаруживаются в Послании от 22 июня 1427 г., в котором указываются покушения дьявола на человеческий род.

«И тое убо не от тех бысть таковое неразумие, но пришедшее тем бысть помрачение духовных очию, отемненое падение, еже от древняго началства на род человечьскый, от общаго врага диавола. И весте убо и онех израильтеских людей, како от всех язык превъзлюблени суще Богу, и того же запятием врага диавола колико зело помрачишася и всяческых благодарованьих нашего Творца и своего зижителя забыша, и истуканным пожроша, и убити на нь пустишяся. И того же врага запятием на род человечьскый, потоп и огнь от Бога на землю ниспослася. И того же врага злоухыщрение весте, како и законопреступных царей и мучителей безбожное шатание бысть и на предания Божиа закона и на божественыя апостолы».

[224] Источники. С. 254.
[225] Там же. С. 254.
[226] Источники. С. 254.
[227] Там же. С. 254.

Но о грехопадении Адама в этом тексте ничего не говорится. Единственное «пространное писание» против стригольников, в котором присутствует сюжет об этом — это уже известное нам Поучение Антония. Вслед за сюжетом о «древе разумном добра и зла» там идет сюжет о восстании Кореовых сыновей против Моисея и Аарона, но в свою очередь отсутствует сюжет о предательстве Иуды. Было бы соблазнительным предположение об авторстве митрополита Фотия в отношении этого сочинения, если бы этому не мешали два обстоятельства. Во-первых, ни в одном из списков этот текст не связывается с именем митрополита Фотия, а замена атрибуции на патриарха Антония или Стефана Пермского в этом случае выглядит необъяснимой. Во-вторых, как известно, Поучение Антония является русским сочинением (в частности, сюжет о разумном древе и бунте Коревых сынов заимствован из притчи Кирилла Туровского), и в его отношении предположение об авторстве митрополита-грека Фотия выглядит невероятным.

Далее следует очень интересное место, где Фотий касается учения стригольников: «А как ми пишете о тех помрачении, что как тие стриголници, отпадающеи от Бога и на небо взирающе беху, тамо Отца собе наричают: а понеже бо самых того истинных еуаггельскых благовестей и преданей апостольскых и отеческих не верующе, но како смеют, от земли к въздуху зряще, Бога Отца собе нарицающе, и како убо могут Отца собе нарицати?» Это первое указание на то, что стригольники наряду с практикой исповеди земле, практиковали также внецерковные молитвы, возносимые небу. Ценность этого известия чрезвычайно велика, поскольку оно исходит от псковского духовенства, бывшего непосредственным свидетелем религиозных практик стригольников.

В отношении упорствующих стригольников Фотий повторяет свои прежние рекомендации.

Послание 1422 или 1425 г.	Послание 23 сентября 1427 г.
…блюдите о таковых, никако в ястьи и питьи верным с теми съприобщатися; но блюдите о таковых… …а зело нерадящих о сем — и нужами (толико кровь и смерть да не будуть на таковых, но инако всяко), заточении приводити тех в познание, да не погибнуть, ни снидуть в ад в помрачении своем. Источники. С. 250.	…и якоже убо преже к вам писах, и ныне пишу, удаляйте собе от тех в ястии и питии, и казньми (толико не смертными, но внешнеми казньми и заточении) приводяще тех, да будут в познание и обращения к Богу, и никако да будут тие попущени в вас, яко плевелы посреди пшеница. Источники. С. 254.

Как следует из повторного призыва преследовать нераскаявшихся стригольников всеми мерами вплоть до заточения, отношение псковичей к стригольникам продолжало оставаться в целом терпимым, поскольку даже после проведенного обыска и показательных «казней» стригольников остались и такие, которые продолжали «хулу глаголюще на чин великаго Божиа священьства».

Заключительная часть Послания посвящена другим вопросам. Сперва митрополит осуждает практику ложных клятв на Кресте: «а не верою и не истинне целуяй крест, и то убо лжеобещник неисцелно врежает собе, и по писанию, яко богоубийца вменяется таковый и поругатель честному Кресту».[228] Затем он запрещает всем, приносившим ложные клятвы, занимать любые церковные должности (в частности, церковных старост): «ино таковии ротници и лжеобещници, по писанию, никако могуть дел церковных заведати, ни судов судити; и вы от таковых блюдите и никако власти в церковных делех вдавайте им, ни суда судити».[229]

[228] Источники. С. 255.
[229] Там же. С. 255.

На вопрос псковичей о том, может ли второй или третий брак являться препятствием для занятия должности церковного старосты, Фотий дает отрицательный ответ только для троеженцев: «таковии треженци никако могут старишиньствовати у церквах божиих, но должни суть о собе попечение и смотрение имети».[230]

Последнее Послание Фотия содержит единственное свидетельство о том, что религиозная практика стригольников включала в себя возношение молитв к небу, которое еретики, якобы, нарицали богом. О значении этого свидетельства мы еще будем говорить в соответствующем месте нашей работы.

Подводя итог наблюдениям над посланиями митрополита Фотия, следует отметить, что утвердившаяся в отношении них датировка не может быть признана бесспорной. Имеют точную дату только два последних послания Фотия от 22 июня и 23 сентября 1427 г. Послание 1416 г. датировано, скорее всего, по индикту, но содержит подозрительную дату 23 сентября. Послание в Псков 1422 или 1425 г. датировал на основании очень общего наблюдения об упоминании «мора» А.С. Павлов. В этом Послании как и в послании от 23 сентября 1427 г. упоминается посадник Федосий Фефилович. Быть может, оба послания следует датировать 1427 г.?

2.8. ИЗВЕСТИЯ ЛЕТОПИСЕЙ

Летописные известия о стригольниках единичны и малоинформативны. Известие о казни стригольников впервые появляется под 1375 г. в новгородской IV[231] (Новг. IV) и в Софийской первой летописи (Соф. I) старшего[232] и младшего[233] изводов).

В Новгородской IV о казни стригольников сообщается после рассказа о побитии ушкуйников под 1375 г. и сообщения о строительстве двух церквей: «А Юрьи посадникъ постави церковь камену в Околотке святителя Иоанна Златоустаго. И тогда стриголников побиши, дьякона Микиту, дьякона Карпу, 3-ее человека его, и свергоша их с мосту».[234]

В Софийской I читаем: «И тогды побиша стриголников еретиков диакона Микиту и Карпа простца, и третьего человека с ними, свергоша их с мосту, развратников святыя веры».[235] В обеих летописных заметках сообщается о казни трех человек, причем в обеих на первом месте фигурирует дьякон Микита, а относительно статуса Карпа летописи расходятся: в Новгородской IV он именуется дьяконом, а в Софийской I — «простцом». Известно, что протограф обеих летописей был составлен во 2-й четверти XV в.[236] В дальнейшем известие Новгородской IV отразилось также в Летописи Авраамки,[237] а известие Софийской I в Ермолинской,[238] в Московском летописном своде конца XV в.,[239] Типографской,[240] Воскресенской.[241]

---

[230] Там же. С. 255.
[231] ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4. Ч. 1. С. 305.
[232] ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. Вып. 1. Стб. 449; ср.: ПСРЛ. СПб., 1851. Т. 5. С. 235.
[233] РНБ. ОСРК. F. IV. 211. Л. 223 об.
[234] ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4. Ч. 1. С. 305.
[235] ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. Вып. 1. Стб. 449; ср.: ПСРЛ. СПб., 1851. Т. 5. С. 235.
[236] Лурье Я.С. Летопись Софийская I // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 59.
[237] ПСРЛ. М., 2000. Т. 16. Стб. 102.
[238] ПСРЛ. М., 2004. Т. 23. С. 120.
[239] ПСРЛ. Т. 25. С. 192.
[240] ПСРЛ. Т. 24. С. 132.
[241] ПСРЛ. М., 2001. Т. 8. С. 24.

Любопытно, что в Новгородской Карамзинской летописи, подборки которой послужили источником для обеих летописей, известие о казни стригольников отсутствует.[242] Это может означать, что интересующее нас известие восходит к какому-то внелетописному источнику.[243]

Но какой же вариант следует считать более исправным? Известно, что Софийская I и Новгородская IV являются, соответственно, московским и новгородским вариантами общерусского свода.[244] По наблюдениям Я.С. Лурье, в ряде случаев Новгородская IV сохраняет более ранние чтения.[245] Но не исключено и вмешательство редактора в Софийскую I. Следует вспомнить, что в Поучении Антония содержится упоминание о том, что Карп являлся дьяконом и был отлучен от церкви, а следовательно, лишен сана священнослужителя. Если редактор Софийской I был знаком с этим текстом, то он вполне мог уточнить статус Карпа. С другой стороны, существует вероятность того, что первоначально правильное чтение содержалось именно в Софийской I, а редактор Новгородской IV понял его на свой манер.

Результаты исследований А.Г. Боброва позволяют связать создание основной редакции Новгородской IV с деятельностью новгородского архиепископа Евфимия II.[246] Составитель соединял тексты первой и второй летописных V подборок Новгородской Карамзинской летописи, которые в разное время были сделаны из Свода митрополита Фотия.[247] Тексты подборок пополнялись новгородскими материалами по новгородскому своду 1330-х гг., который читается в Синодальном списке Новгородской первой летописи старшего извода (Н1 ст.), по записям, восходящим к Новгородской первой летописи младшего извода (Н1 мл.), а также по тексту списка Свода Фотия, который дошел до нас в виде Софийской I. Свод Евфимия создавался при дворе новгородского архиепископа в период его конфронтации с митрополитом по поводу автономности новгородского суда.

Согласно выводу О.В. Севастьяновой, тенденциями, которыми руководствовался составитель Евфимьевского свода, являлись: повышенное внимание к вопросам, связанным с независимостью новгородского судопроизводства, позиционирование Новгорода как сплоченного городского коллектива, идеалы миротворчества и покаяния, замалчивание фактов вмешательства светских властей в церковные дела и одновременно уважительное отношение к власти митрополита и великого князя московского.[248]

---

[242] Г.М. Прохоров полагает, что причиной является пропуск известия о стригольниках во 2-й подборке Новгородской Карамзинской летописи, см.: Прохоров Г.М. Материалы постатейного анализа общерусских летописных сводов // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 189. См. также: Прохоров Г.М. Летописные подборки рукописи ГПБ, F.IV.603 и проблема сводного общерусского летописания // ТОДРЛ. Т. 32. Л., 1977. С. 197. Противоположную точку зрения отстаивал Я.С. Лурье, см.: Лурье Я.С. Еще раз о своде 1448 г. и Новгродской Карамзинской летописи // Там же. Т. 32. С. 199–218. Отсутствие известия о казни стригольников в Новгородской Карамзинской и разные варианты этого известия в Софийской I и Новгородской IV летописях может иметь несколько объяснений.

[243] «К числу общих для Софийская I летопись и Новгородская IV летопись дополнений, неизвестных ни Новгородская Карамзинская I летопись, ни ее источнику (Н1 мл.), ни Новгородская Карамзинская II летопись, следует отнести и такое существенное чтение, как известие о казни стригольников в 6883 (1375 г.): „И тогда стригальников побиша, дьякона Микиту, дьякона Карпу, 3-ее чловека его, и свергоша ихъ с мосту“» (Бобров А.Г. Редакции Новгородской четвертой летописи // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 126).

[244] См.: Лурье Я.С. Летопись новгородская IV // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 51–52.

[245] Там же. С. 52.

[246] Бобров А.Г. Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 169, 181, 193.

[247] Там же. С. 111–128, 165–166.

[248] Севастьянова О.В. Новгородская четвертая летопись как источник по изучению политических взглядов новгородского архиепископа Евфимия II // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Июнь 2010 № 2 (40). С. 56–73.

По мнению Г.М. Прохорова, 2-я подборка Новгородской Карамзинской летописи была составлена в Новгороде около середины XIV в., а вслед за ней непосредственно начата Новгородской IV.[249]

Считается, что текст общего протографа лучше передан в Софийской I, в отличие от Новгородской IV, в которой текст сокращен и значительно пополнен новгородскими известиями, он не содержит каких-либо заметных добавлений.[250]

Первое сообщение Никоновской, имеющее отношение к стригольничеству, содержится в статье 6863 (1354/55) г.: «Того же лета прииде посол владыки Новогородцкаго изо Царяграда от пресвещеннаго Филофея патриарха и от сына его греческаго царя Ивана Катокузина, и принесе грамоты с златыми печатми о проторех на поставлениах, и о церковных пошлинах святительских, и иныа различныа указаниа; принесе же и ризы крестьчаты владыце Моисею Новогородцкому и благословение всему Новугороду».[251]

Сохранился греческий текст грамоты патриарха Филофея в Новгород от июля 1354 г., и посвящена она не борьбе со стригольничеством, а тому, чтобы Моисей признавал законным митрополитом всея Руси не Феодорита, а Алексея[252]. Известие Никоновской о награждении Моисея крестчатыми ризами подтверждается грамотой патриарха Филофея к новгородскому владыке Алексею от июля 1370 г.[253]. Таким образом, сообщение о присылке грамот Филофеем Моисею в том виде, в котором оно читается в Никоновской, лишь отчасти отражает историческую действительность.

В приведенном тексте Никоновской грамоты имеют такое же название, какое имеется у древнерусского перевода Послания константинопольского патриарха Нила, привезенного в Новгород в 1382 г. архиепископом Дионисием Суздальским[254] и посвященного необходимости воссоединения стригольников с церковью, — «О проторех на поставлениях».[255] Наиболее вероятно, что Послание Нила было отнесено к 1354/55 г., ко времени владычества в Новгороде Моисея под влиянием краткой редакции Жития Моисея, составленной Пахомием Сербом во второй половине XV в., в которой сообщается о борьбе этого новгородского владыки со стригольниками («подвизався подвигом добрым противу стригольников»).[256]

Следующее сообщение о стригольниках относится, как уже говорилось, к 6883 (1375/76) г.: «Того же лета новогородцы ввергоша в воду, в Волхов, стриголников еретиков, глаголюще: „Писано есть в Евангелии: аще кто соблазнить единаго от малых сих, лутчи есть ему, да обвесится камень жерновный на выи его и потоплен будет в море“».[257] В Никоновской же летописи количество казненных еретиков, а также их имена вообще не указаны, а заменены словами из Евангелия, якобы сказанными новгородцами стригольникам.

---

[249] Прохоров Г.М. Материалы постатейного анализа общерусских летописных сводов. С. 141.

[250] Лурье Я.С. Летопись Софийская I. С. 145; См. также: Шибаев М.А. Редакторские приемы составителя Софийской 1 летописи // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность. Редактор и текст. СПб., 2000. Вып. 3. С. 368–383; Он же. Софийская I летопись и «Московско-Софийский свод» // История в рукописях и рукописи в истории. Сборник научных трудов к 200-летию Отдела рукописей российской национальной библиотеки. М., 2006. С. 129–145.

[251] ПСРЛ. Т. X. СПб., 1885. С. 228.

[252] РИБ. Т. VI. Приложения. Стб. 59–64.

[253] Там же. Стб. 115–118.

[254] Об этом свидетельствуют полномочия Дионисия по борьбе со стригольничеством, предоставленные ему патриархом, о чем сказано в данной грамоте.

[255] РФА. М., 1986. Вып. 1. С. 397; ср.: Источники. С. 232.

[256] Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 11.

[257] ПСРЛ. СПб., 1897. Т. 11. С. 24.

По наблюдениям М.В. Печникова, те же слова в Никоновской летописи дважды приводятся в статье 6679 (1170/71) г., где повествуется о казни нареченного владимирского епископа Феодора. В первый раз — в речи киевского митрополита Константина, якобы обращенной к этому «еретику», излагаются типично иосифлянские идеи о необходимости казней некающихся еретиков: «От века убо не кающеися богохулници избиваеми бываху, и в Моисееве убо законе не точию богохулници, но и зле творящеи убиваеми бываху, ноипаче в новем законе богохулници от святых апостол и от святых отець смерти предаяхуся; сице же и тебе не кающуся удобно смерть приати; рече бо Господь…»[258] Во второй раз евангельская цитата, как и в статье 6883 г., приводится непосредственно в сообщении о казни Феодора («и тако смерти предадеся живот его, по евангелскому суду, еже рече…»[259]). Таким образом, сообщение о казни стригольников в Никоновской летописи указывает на необходимость в глазах иосифлян, главой которых являлся митрополит Даниил, казни нераскаявшихся еретиков.

К 6890 (1382/83) г. относится еще одно сообщение Никоновской летописи, прямо упоминающее стригольников: «Прииде изо Царяграда в Новъгород Великый Дионисей епископ Суждальский от пресвященнаго патриарха Нила вселеньскаго с благословением и з грамотами, в нихже писано о проторех, иже на поставлениах, поучаа закону Божию по священным правилом и по Божественым писанием, укрепляа от соблазн и от ереси стриголников; иная же изуст повеле поучениа глаголати в себе место Дионисию епископу Суздальскому при архиепископе Алексии Новогородцком. Тако сотвори в Новегороде и во Пскове и устави мятежи и соблазны о проторех, иже на поставлениах: ино бо есть мзда, и ино проторы и исторы на поставлениах. И сице о том дав им посланиа от вселеньскаго патриарха Нила и поучив их доволно, повелением патриарховым, Дионисей епископ Суздалский и поиде из Новагорода и изо Пскова к Суждалю и прииде в Суздаль на свой стол месяца генваря в 6 день».[260]

Лишь в Новгородской V летописи читается другая концовка сообщения: «негли Бог укрепил бы от соблазн в последняя лета несмущеньно от ересии» (ГИМ, Синод., № 280, л. 651). Хронографический список этой летописи начала XVI в. явился, как показал Б.М. Клосс, непосредственным источником Никоновской.[261]

Ничего не говорилось в прежних летописях и о содержании грамот, в Никоновской же пересказывается содержание Послания патриарха Нила, вернее кратко передается его смысл: «ино бо есть мзда, и ино проторы и исторы на поставлениах», патриарх Дионисию «изуст повеле поучения глаголати»[262]. Кроме того, заметно влияние на редактора сообщения в Никоновской 16-го слова «Книги на новгородских еретиков». Иосиф Волоцкий писал, что ересь в Пскове существовала до тех пор, пока «архиепископ Дионисий Суждальский отиде в Констянтин град о сем, и принесе послание от вселеньского патриарха Антония во Псков к посадникам, яко да быша о православии попеклися и еретики искоренили»[263]. В рассматриваемом же сообщении Даниил следует концепции истории стригольничества своего учителя: конец движения связывается с деятельностью Дионисия Суздальского. Но в результате у Даниила получилась явная неувязка: одно и то же послание патриарха о ставленнических по-

[258] ПСРЛ. СПб., 1862. Т. 9. С. 240.

[259] ПСРЛ. Т. 9. С. 241.

[260] ПСРЛ. Т. 11. С. 70–71.

[261] Клосс Б.М. Никоновский свод. С. 32–43.

[262] Ср.: «Ино бо еже взимати мзды, поставлениа деля, ино же о нужных потребах исторы», «болшее же известихом на архиепископе Дионисии: елико из уст речет вам, приимите яко наше слово» (Источники. С. 233–234).

[263] Иосиф Волоцкий. Просветитель. Изд. 2. Казань, 1882. С. 541.

шлинах (существовавшее в русских рукописях до правки Даниила как послание анонимного патриарха) в летописи оказывается написанным в одном случае Филофеем, а в другом — Нилом.

Однако в митрополичий свод под 6902 (1393/94 г.) было включено еще одно сообщение, имеющее отношение к стригольникам: «Того же лета прииде изо Царяграда от Антониа патриарха Цареградцкаго Михаил владыка Ефлиомский, а привез Новугороду две грамоты от Антониа патриарха о проторех и исторех, иже на поставлениах священных, и поучение всем православным христианом»[264]. В новгородском летописании, откуда заимствована основа данного летописного известия, содержание грамот, привезенных Михаилом Вифлеемским, не раскрывалось («привезл Новугороду 2 грамоты, поучение крестьяномь»[265]). Соответствующие грамоты Антония сохранились, и посвящены они исключительно вопросу о подчинении Новгорода митрополиту всея Руси[266]. Включение в митрополичью летопись этой статьи с таким «изложением» содержания грамот, которое вновь отсылало к теме стригольничества, имело свои причины.

Согласно выводу М.В. Печникова, причиной интереса редактора Никоновского свода и официальных сборников митрополичьей кафедры к стригольникам являлась борьба Даниила и других «иосифлян» с нестяжателями, эволюционировавшая от литературной полемики к стремлению, завоевав доверие великого князя, во что бы то ни стало обвинить оппонентов в ереси.[267] Этому немало способствовал и сам «нестяжательский» (выступление против поминальной практики и вкладов по душе) и «ревнительский» (использование кормчей для обоснования своих взглядов) характер стригольничества, во многом роднящий представителей этого отделившегося в середине XIV в. от церкви движения с идеологами внутрицерковной «оппозиции» первой половины XVI в.

Одним из основных источников Лицевого летописного свода послужила Никоновская летопись. Учитывая это обстоятельство, не следует удивляться тому, что составители Лицевого летописного свода при иллюстрации сюжета о казни стригольников следовали именно Никоновской летописи.[268]

2.9. ЖИТИЕ НОВГОРОДСКОГО АРХИЕПИСКОПА МОИСЕЯ

Житие Моисея, архиепископа Новгородского — памятник агиографии, посвященный видному иерарху XIV в. (ум. в 1363 г.). Новгородский архиепископ получил известность своей широкой деятельностью по основанию многочисленных церквей и монастырей в Новгороде, а также оставил по себе память как о книжнике, после которого сохранилось «много писание». Среди ранних редакций Жития выделяют пространную и сокращенную, обе из которых в рукописной традиции связываются с именем Пахомия Серба.[269]

В сокращенной редакции Жития Моисея, составленной Пахомием Сербом во второй половине XV в., сообщается о борьбе этого новгородского владыки со стригольни-

[264] ПСРЛ. Т. 11. С. 156.

[265] Новгородская I летопись. С. 387; ср.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 375; ГИМ, Синод., № 280. Л. 669 об.

[266] РИБ. Т. VI. Стб. 235–252, 253–262.

[267] Печников М.В. Митрополичье летописание 20-х гг. XVI в. о движении стригольников // Могилянські читання, 2003. Київ, 2004. С. 295–301.

[268] Лицевой летописный свод. Кн. 6. Ч. 2. (Остермановский первый том.) М., 2006. Л. 1384.

[269] См.: Понырко Н.В. Житие Моисея, архиепископа Новгородского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 305–306.

ками («подвизався подвигом добрым противу стригольников»)[270]. В предисловии Жития Моисея читается одна фраза, в которой можно усматривать намек на то, что там идет речь о стригольниках: «мнози от нихъ велики беды по церкви от нечестивыхъ прияша о врученной тем пастве пекущееся како и коимъ образом от еретикъ соблюсти техъ невреженых».[271] Однако в более ранних летописях о той роли, которую архиепископ Моисей играл в борьбе с ересью, нет никаких упоминаний. Источником для Пахомия Серба послужило краткое Житие Моисея, которое читается в новгородской летописи.[272] Там перечисляются факты биографии Моисея, но никакого намека на борьбу с ересью нет. По этой причине больше оснований для предположения о том, что на известие Никоновской летописи повлияло Житие Пахомия Серба.

Можно думать, что фраза про еретиков была добавлена Пахомием вследствие желания соблюсти агиографический канон, согласно которому святитель должен быть «наставником человеком», защищающим свою паству в первую очередь от еретиков, затем от неправедных царей и вельмож и т.д. Единственный принципиальный вывод, который можно извлечь из упоминания о стригольниках в Житии Моисея, заключается в том, что получает некоторые основания гипотеза о зарождении стригольничества в середине XIV в. Никаких данных, позволяющих судить о содержании стригольнического учения и о специфике организации предполагаемого сообщества, из Жития Моисея извлечь нельзя.

2.10. УПОМИНАНИЯ О СТРИГОЛЬНИКАХ В ПОСЛАНИЯХ АРХИЕПИСКОПА ГЕННАДИЯ

После Послания Фотия от 23 сентября 1427 г. упоминания о стригольниках исчезают из доступного нам круга источников чуть более чем на 6 десятилетий. Но память об их существовании сохранялась.

В 1490 г. новгородский архиепископ Геннадий в своих посланиях митрополиту Зосиме и архиерейскому собору уличал в принадлежности к стригольничеству чернеца Захария.[273] В заключительной части Послания к митрополиту он писал: «Да жалуюсь тебе, своему отцу, на Захара на черньца на стригольника: лает ми, господине, безпрестани уже третий год, на четвертой год настало, а посылает грамоты в мою архиепископью и к черньцом и к попом семисоборским, а что по московской земли, то числа нет; а пишет в своих грамотах: „послал, деи, есми по всем городом на еретика грамоты“; ино, господине, все велено терпети, опрочи еретика, а яз не еретик; ныне пакы моему старцу Ионе прислал на мене с лайбою с великою, и яз с тое грамоты список тебе, своему господину отцу, послал, и ты без меня пожаловал, оборонил от того Захара стригольника».[274]

Как следует из приведенного отрывка, митрополит был прекрасно осведомлен о том, кто такой стригольник, ибо новгородский владыка не счел нужным давать какой-либо комментарий с целью пояснения. Совершенно очевидно, что Захар являлся монахом и последовательным противником новгородского архиепископа. Он даже не считал нужным скрывать свое резко отрицательное отношение к архиепископу Геннадию и

---

[270] Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 11.

[271] Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографическис писания. СПб., 1908. С. LXXXII.

[272] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 135–137.

[273] Источники. С. 378, 380.

[274] Там же. С. 378.

на протяжении трех лет рассылал по монастырям новгородской епархии и верхушке духовенства семи соборов Новгорода некие «грамоты с лайбою», содержащие прямые оскорбления в адрес Геннадия. Еще более активное распространение грамоты Захара получили в московских пределах, за границами епархии Геннадия. Все это свидетельствует о том, что положение Захара являлось очень необычным для простого чернеца, поскольку длительное время обеспечивало ему безнаказанность со стороны могущественного новгородского владыки. Более того, архиепископ Геннадий вынужден просить митрополита оградить себя от оскорблений со стороны Захара.[275]

В другом послании, адресованном церковному собору 1490 г. Геннадий вновь возвращается к фигуре чернеца Захара. Он жалуется епископам: «А Захар чернець пишет в своих грамотах, что на мене послал по всем градом грамоты: зовет мя еретиком, а яз не еретик». Следующий фрагмент из Послания Геннадия содержит интересный материал для суждений о том основании, на котором Геннадий признал Захара стригольником. «А по Захара есми посылал того для: жаловались мне на него чрьнци: перестригл их от князя Федора от Вельского, да причастиа три годы не давал, а сам, деи, не причащал же ся. И как яз его призвал да почал его спрашивати: „О чем ты так чинишь, что еси три годы не причащался?“. И он ми молвил: „Грешен есми“. И яз ему млъвил: „Ты о чем же еси перестригл детей боярьскых, да от государя еси их отвел, а от Бога отлучил, что еси им причастиа не дал три годы?“. И он ту свою ересь явил: „А у кого, деи, ся причащати? Попы, деи, по мзде ставлены, а митрополит, деи, и владыкы по мзде же ставлены“. И яз молвил: „А се митрополита ставят не по мзде“. И он молвил: „Коли деи, вь Царьград ходил есть митрополит ставитися, и он, деи, патриарху денги давал; а ныне, деи, он бояром посулы дает тайно, а владыкы, деи, митрополиту дают денги: ино, деи, у кого причащатися?“. И аз познал, что стригольник, да велел есми его послати в пустыню на Горнечно».

Из приведенного текста становится понятным, что стригольником Геннадий назвал Захара, после того как убедился, что последний отвергает поставление в духовный сан по мзде. Следовательно, именно этот элемент стригольнического учения считался определяющим для того, чтобы отнести человека, осуждающего симонию, к стригольникам.

Споры вокруг симонии служили удобным поводом для того, чтобы в отношения духовных властей вмешалась светская власть. В случае с Захаром стригольником решающим оказалось вмешательство великого князя Ивана III, который вплоть до Церковного собора в сентябре 1490 г. избавил Захара от наказания и приютил в Москве.

2.11. ИЗВЕСТИЕ «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

В начале XVI в. о родоначальнике стригольнической ереси Карпе, «художеством стригольнике», писал в 16-м слове «Просветителя» Иосиф Волоцкий.

«Некто бо бысть человек гнусных и скверных дел исполнен, именем Карп, художьством стриголник, живый во Пскове. Сей убо окоянный ересь состави скверну же и мерзску, якоже и вси ведят, и мнози от православных христиан, иже суть слаби и неразумии, последоваша ереси той, дондеже архиепископ Дионисий Суждалъский отиде в Константин град о сем, и принесе послание от вселеньскаго патриарха Антония во Псков к посадником, яко да быша о православии попеклися и еретики

[275] Цветков М.А. Захар стригольник в послании архиепископа Геннадия // Новгородский архивный вестник. 2001. № 2. С. 19–24.

искоренили. Они же о сем много тщания показаша, еже како бы ереси упразднити, и посылаху о сем к благочестивым князем и ко святителем и к воеводам, еже како бы еретики упразднити. И инако не возмогоша сих упразднити, точию егда совет приемши посадницы от благочестивых князей и святителей и от всех благородных христиан, и послаша яти стригольники, и не единого же оставиша, но всех в темницу ввергоша даже до конца живота их, и тако искоренися и упразднися прелестная (т.е. соблазняющая) она ересь».[276]

Это выражение Волоцкого игумена понималось как указание на род профессиональных занятий Карпа. Такое понимание создает немало недоумений для исследователей, поскольку указание на род занятий трудно согласовать с саном священнослужителя, поскольку, как следует из ранее изложенного, в Поучении Антония и ряде летописей Карп именовался дьяконом. Мне уже приходилось высказывать предположение о том, что Иосиф Волоцкий употребил термин «художество» по отношению к стригольникам не в значении ремесла, но в качестве негативной, уничтожительной характеристики. Это предположение позволяет согласовать имеющиеся сведения о принадлежности Карпа к священнослужителям со свидетельством Иосифа Волоцкого.

Отметим, что рассказ Иосифа Волоцкого содержит упоминание о миссии архиепископа Дионисия в Пскове, но ничего не говорит о какой-либо миссии епископа Стефана Пермского. Содержание рассказа, по всей вероятности, восходит к уже известным нам текстам — Поучению Антония и Посланиям митрополита Фотия. Скороговоркой говорится о долгих и бесполезных мерах по увещеванию стригольников «инако не возмогоша сих упразднити». Решающая роль в ликвидации ереси стригольников отводится светским властям — посадникам, которые по совету святителей и «благочестивых князей», положили конец ереси, заточив еретиков в темницу: «всех в темницу ввергоша даже до конца живота их».

Подводя итог обзору источников о стригольниках, следует указать, что их крайне ограниченное число едва ли пополнится новыми документами. Основные персективы изучения следует связывать с углубленным анализом имеющихся источников и попытками соотнести выявленные сведения с имеющимися знаниями об эпохе. Первое место по информативности следует признать за Поучением Антония, практически никаких достоверных сведений нельзя извлечь из Жития Моисея.

[276] Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1882. С. 541–542.

ГЛАВА 3

СТРИГОЛЬНИКИ КАК ФЕНОМЕН В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ НОВГОРОДА И ПСКОВА

3.1. ВОПРОС О ГЕНЕЗИСЕ ЕРЕСЕУЧЕНИЯ: ВНЕШНИЕ ВЛИЯНИЯ ИЛИ ВНУТРЕННИЕ ПРИЧИНЫ?

Как выразился в свое время А.Д. Седельников: «Вопрос о стригольническом движении XIV и XV веков во Пскове и Новгороде — один из тех вопросов, при разрешении которых соблазн проблематических параллелей оказывается слишком силен, чтобы не превозмогать, хотя бы по временам, скудные показания источников».[1] На сегодняшний день в историографии существует не менее десятка версий о том, что стригольничество в Новгороде и Пскове являлось репликой на одну из ересей Западной или Восточной Европы или Ближнего или Среднего Востока. Эти версии снабжены различной системой аргументации от последовательно разработанной гипотезы до произвольно высказанной догадки. Рассмотрим основные версии генезиса стригольничества, которые считаются более-менее обоснованными.

3.1.1. ВАЛЬДЕНСЫ

Версия о том, что феномены стригольников, а затем и жидовствующих представляют собой одну из восточноевропейских вариаций широко распространенного в Европе движения вальденсов, довольно популярна и конкурирует лишь с версией о богомильских истоках этого движения.[2] Движение вальденсов являлось самым масштабным среди еретических движений европейского Средневековья.[3] Начало движению положил богатый лионский купец Вальд или Вальдес, который в 1170-х гг. под влиянием чтения Евангелия, а также вдохновленный примером святого Алексия, житие которого пользовалось популярностью, роздал свое имущество нищим и выступил с призывами к покаянию.[4]

Движение вальденсов вдохновлялось идеалами христианства апостольских времен, критика церковных институтов сочеталась со стремлением совместить праведность с мирскими занятиями. В отличие от катаров вальденсы изначально не имели догматического учения, противостоящего церковному. Первоначально движение

---

[1] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. I. С. 121.

[2] Michelis De C.G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993. Итальянский исследователь сближает стригольников и жидовствующих и полагает, что оба движения были вызваны к жизни влиянием северной диаспоры вальденсов, рассеянной преследованиями инквизиции на пространстве от Чехии до берегов Балтийского моря (Ibid. P. 148–151).

[3] См.: Карсавин Л.П. Вальденсы. Пг., 1914; Selge K.-V. Die ersten Waldenser. B., 1967; Schneider M. Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jh. B.; N.Y., 1982; Molnar A. Die Waldenser. Freiburg, 1993; Воскобойников О.С. Вальденсы // ПЭ. Т. 6. М., 2003. С. 541–543.

[4] Auffarth Chr. Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen. München, 2005. S. 90.

вальденсов не считалось еретическим. Разрыв с католической церковью произошел на почве спора о праве проповедничества. Вальденсы настаивали на своем праве проповедывать и со временем пришли к отрицанию монополии духовенства на совершение таинств. В своих проповедях они использовали преимущественно евангельские тексты, переведенные с латыни на народные языки. Проповедь на национальных языках привлекала к вальденсам широкие массы простонародья, но вела к обострению конкуренции с духовенством. За своими странствующими проповедниками вальденсы признавали обязанности священнослужителей. Постепенно часть вальденсов пришла к самовольному совершению таинств.

Согласно их учению Римская Церковь потеряла святость, а мирянин, соблюдающий заповеди Христа, имеет право совершать таинства. Архиепископ Лионский в 1182–1183 гг. запретил Вальдесу и его сторонникам проповедовать. Позднее это запрещение было подтверждено в 1184 г. собором в Вероне, а в 1215 г. на IV Латеранском соборе вальденсы были осуждены и преданы анафеме наряду с катарами и альбигойцами. В дальнейшем в движении вальденсов выделился ряд толков, одни из которых вернулись в лоно католической церкви, другие продолжали существовать, проповедуя моральное совершенство и покаяние. С середины XIII в. движение вальденсов распространилось во Франции, в германских землях, в Северной Италии, в Австрии, в Испании, в Чехии, Польше. В XIV–XVI вв. вальденсы примыкали к антицерковным движениям катаров, гуситов, а затем к реформатским течениям.

Общие черты в учении вальденсов и стригольников были выявлены Берндом-Вильфредом Кисслером.[5]

Выявленная общность в чертах учений вальденсов и стригольников предполагает два варианта объяснения: либо следует говорить о возникновении стригольничества под непосредственным влиянием вальденсов, либо перед нами пример типологической близости явлений, обусловленной сходством породивших их причин независимо друг от друга. На сегодняшний день не существует ни прямых, ни косвенных свидетельств в пользу пропаганды идей вальденсов в Новгороде и Пскове. Учитывая безусловную скудость дошедших до нас источников, а также специфику отбора сведений информаторами, нельзя исключать того, что какие-то контакты вальденсов с новгородцами или псковичами могли иметь место. Но тогда возникает вопрос о способах таких контактов, о мотивах сторон, но, главное, о том, в какой степени идеи вальденсов могли составить основу учения стригольников. Гипотеза о возможном импорте идей вальденсов в Новгород и Псков базируется на допущении о том, что потребность в этих идеях существовала на таком уровне, на котором находилось сознание диссидентствующего советского интеллигента, жадно слушающего антисоветские передачи западных радиостанций. На наш взгляд, это является недопустимой модернизацией.

Судя по отзывам оппонентов, дьякон Карп был образованный человек и возможность его общения с заезжими иноверцами можно допустить теоретически, но несомненно также, что факт такого общения явился бы основанием для того, чтобы очернить Карпа, уничтожить его авторитет в глазах последователей. Между тем в немногочисленных известиях о Карпе нет никакого намека на то, что он позаимствовал свое учение от иноверцев. Напротив, подчеркивается, что Карп создал свое учение без посредников, под влиянием дьявольского соблазна: «Сю бо злую сеть дьявол положил Карпом стригольником».

Следует также учитывать конфессиональный барьер, который создал стену отчуждения между католиками и православными. Он не препятствовал общению и

[5] Kiessler B.W. Die Häresie der Strigol'niki. Saarbrücken, 1969.

взаимовыгодной торговле, но непременно должен был возникнуть при общении по религиозным вопросам. Дабы воспринять истины чужой веры прозелиту необходимо было стать отступником от своей. Так и произошло с жидовствующими в конце XV в., но там мы имеем принципиально другую ситуацию с показаниями источников и совершенно иные возможности объяснения.

Сходство учения вальденсов и стригольников объясняется сходными процессами в сфере религиозности: возросшее влияние церковных институтов на мирян и успехи катехизации городского населения, вовлечение представителей духовенства в процессы обмирщения и реакцию мирян на это обмирщение. Сама возможность противопоставления евангельского идеала повседневной практике деятельности церковных институтов возникает там, где, с одной стороны, несомненны успехи в христианском просвещении, и, с другой — церковные институты стали играть важную роль во всех сферах жизни общества с неизбежным вовлечением и в теневые стороны. В этой связи уже приходилось указывать на типологическое сходство между стригольниками и движением патаренов в Милане во второй половине XI в.[6]

Таким образом у нас нет достаточных оснований для того, чтобы приписывать возникновение стригольничества успеху проповеди забредших на Русь вальденсов.

3.1.2. БОГОМИЛЫ И МАНИХЕИ

Движение богомилов зародилось в Болгарии в X в. и вплоть до турецкого завоевания оставалось самым массовым антицерковным движением на Балканах.[7] Богомильство получило распространение в Болгарии, Сербии, некоторых районах Византии и, более всего, в Боснии. Считается, что название ереси произошло от имени или прозвища ересиарха — попа Богомила (Феофила). В движении богомилов большую роль играли представители низшего духовенства и странствующие монахи. В идеологии движения отмечают черты манихейского дуализма, а также ересей павликианства и мессалиан. Из Священного Писания богомилы признавали только Новый Завет, при этом отвергали Ветхий Завет, а также отрицали святоотеческие творения и решения Вселенских и Поместных соборов. Они последовательно не признавали христианскую церковь, ее символы (Крест они считали орудием убийства, отказывались от почитания икон), обряды и таинства. Из молитв признавалась лишь «Отче наш».

Духовенство богомилы отрицали в принципе, поскольку считали, что между Богом и человеком не должно иметь посредника. Социальным идеалом богомилов являлось имущественное равенство и аскетизм. В учении богомилов большая роль принадлежала апокрифическим сочинениям: «Иванову Евангелию», «Видению пророка Исайи», «Откровению Варуха», «Откровению Еноха» и др.[8] Известность этих апокрифов в западноевропейской и древнерусской книжности позволяла говорить о влиянии богомильских идей на идеологию еретических движений в Западной Европе и на Руси. Мнения ученых относительно влияния богомильства на религиозные движения средневековой Европы не отличаются единством. Ранее считалось

[6] Алексеев А.И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. № 4 (18), 2004. Декабрь. С. 22–34.

[7] Подробный обзор литературы о богомильстве см.: Гечева К. Богомилството. Библиография. София, 1997. См. также: Жаворонков П.И., Турилов А.А. Богомильство // ПЭ. Т. 5. М., 2002. С. 471–473.

[8] См.: Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1925.

общепризнанным, что идеи богомилов решающим образом повлияли на формирование религиозной системы катаров. Исследовательские позиции при изучении богомильства длительное время определялись идеологизированными вненаучными установками.[9] Следы дуалистической догматики, встречающиеся у богомилов и катаров, во многом объясняются традицией обличительной литературы, восходящей к полемике против манихейства. В последнее время были высказаны обоснованные сомнения относительно влияния богомилов на ересь катаров. В дискуссии о роли воздействия павликианства и богомильства на генезис западноевропейских ересей чаша весов в последние десятилетия склоняется в пользу тех, кто считает это влияние минимальным.[10] Решающим аргументом здесь является осознание того факта, что богомильство по преимуществу оставалось религией крестьян и не имело идейного потенциала, подлежащего экспорту.

Постулируемая частью исследователей связь между богомилами и происхождением апокрифических текстов, которые имеют компилятивный характер, является сугубо гипотетической. Еще К. Радченко замечал, что «более глубокое изучение, как богомильства, так и апокрифов привело позднейших исследователей к заключению, что богомилам принадлежит весьма ограниченная роль в деле составления, перевода и распространения апокрифических сочинений».[11] Вопрос об оценке роли богомильства в истории славянских литератур, в частности русской, остается открытым и сегодня.[12] Поскольку в богомильстве значительную роль играли дуалистические представления, противопоставлявшие злого бога Ветхого Завета благому Богу Нового Завета, то следы богомильства пытаются обнаружить в дуалистических представлениях, которые могут быть извлечены из славянской мифологии и фольклора. Считалось, что усвоение богомильского учения облегчалось тем, что они накладывались на религиозные представления восточных славян, проникну-

[9] Изучение богомильства на Западе уже с XVIII в. оказалось в зависимости от партийных интересов в межконфессиональной полемике с протестантами. С целью дискредитации протестантов пытались представить наследниками, с одной стороны, альбигойцев, катаров, вальденсов, с другой — павликиан, богомилов. В дальнейшем идеологически ангажированные авторы пытались изобразить движение богомилов как предшественников социалистов (М. Попович) и даже коммунистов (Д. Ангелов, Б. Примов). См.: Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865–1459. München, 1999. S. 129–130. С другой стороны, исследователи, занимавшиеся изучением истории идей стремились отыскать источник необычных явлений в интеллектуальной жизни позднего Средневековья в наследии еретических учений. См.: Василев Г. Български богомилски и апокрифни представи в английската средновековна култура // Образът на Христос Орач в поемата на Уйлям Ланглянд «Видинието на Петър Орача». София, 2001. Этот подход основан на отождествлении по некоторым внешним признакам явлений совершенно разного порядка. В частности, в работе Г. Василева делается попытка отыскать источник насыщенной аллегориями поэмы У. Лэнгланда в представлениях богомилов, гипотетически извлекаемых, в свою очередь, из круга апокрифических сочинений, происхождение которых невыяснено.

[10] См.: H.-G. Beck. Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. München, 1993. S. 81–82. Противоположная точка зрения см.: Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 82.

[11] Радченко К. Этюды по богомильству. К вопросу об отношении апокрифов к богомильству // Отдельный оттиск. Изборник Киевский. Киев, 1905. С. 1. См. также: Радченко К.Ф. Этюды по богомильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству // ИОРЯС. СПб., 1910. Т. 15, кн. 4. С. 73–131.

[12] О постановке проблемы см., например: Вольман Ф. В чем значение богомильства для славянских литератур Средневековья? // Сборник ответов на вопросы по литературоведению, IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 22–24.

тые дуализмом.[13] Миф о богомильских истоках дуалистических мотивов в древнерусском фольклоре был убедительно развеян исследованием В.С. Кузнецовой.[14]

Существует влиятельная традиция, которая старается обосновать гипотезу о значительном влиянии богомильства на общественную мысль в Древней Руси. Академик Димитр Ангелов считал, что влияние богомильства на религиозные движения на Руси было очень широким. По его мнению, богомильские следы обнаруживаются и в ростовском восстании волхвов в 1071 г., и в движении стригольников, и в новгородско-московских ересях конца XV столетия.[15] Интересно, что преп. Авраамию Смоленскому исследователи также пытались приписать богомильские взгляды на том основании, что он, по словам агиографа, читал «глубинные книги».[16]

Гипотеза о богомильских корнях стригольничества имеет наибольшее количество сторонников. Очевидными плюсами этой гипотезы являются несколько обстоятельств. Во-первых, и богомильство, и стригольничество возникли в странах, принадлежавших к православной ойкумене. Во-вторых, пропаганду богомильских взглядов помимо фактора конфессиональной общности облегчал фактор общности языка, позволявший преодолеть либо свести к минимуму языковой барьер. В-третьих, между балканскими государствами и Русью существовали давние торговые и культурные контакты. В-четвертых, известно, что на Руси активно переписывались антибогомильские сочинения: «Беседы» Козьмы Пресвитера, статьи в Кормчих книгах «О Богомиле попе», «О ереси павликианской». Факт переписывания этих сочинений может свидетельствовать об актуальности антибогомильской полемики.

Однако следует заметить, что конкретными доказательствами в пользу гипотезы о влиянии богомильства на стригольничество, ее сторонники, как правило, себя не обременяли, усваивая тезис в качестве исходной посылки. Византинист Ф.И. Успенский не сомневался, что стригольники представляли собой «богомильскую секту, перенесенную в Россию при посредстве южных славян».[17] В учении стригольников Ф.И. Успенский усматривал метафизические воззрения, которым свойственны черты типичного для богомилов дуалистического начала, противопоставляющего духовный мир материальному миру зла. Никакие местные неурядицы в церковном обществе Пскова, на

---

[13] Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 12–181. О дуальных моделях в истории русской культуры см.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Уч. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 3–36; Успенский Б.А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59–63. Резюме взглядов на природу дуализма как отражения социального устройства архаических обществ см.: Элиаде М. Пролегомены религиозного дуализма: диады и противоположности // Элиаде М. Космос и история: Избр. Работы / Пер. с фр. и англ. М., 1987. С. 199–205; Иванов В.В. Дуалистические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 408–409; Он же. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рецензия на кн.: А.М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964) // Сов. археология. 1968. № 4. С. 276–287; Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Levi-Strauss C. Les structures èlèmenter de la parentè. Paris, 1949.

[14] См.: Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С. 52. Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folklore/kuznetsova1n.htm

[15] См.: Ангелов Д. Българското богомилство и руското стриголничество // Руско-български връзки през вековете. София, 1986. С. 23–38.

[16] См.: Федотов Г.П. «Житие» и «терпение» святого Авраамия Смоленского // Избранные статьи. Т. II. М., 1999. С. 169–189.

[17] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 388.

взгляд Ф.И. Успенского, не могли служить удовлетворительным объяснением того, что стригольники в принципе отрицали церковную иерархию во главе с вселенским патриархом. Этого же мнения придерживались К. Радченко, Е.В. Барсов,[18] П.А. Сырку, Э. Хеш и многие другие. Они не сомневались в том, что стригольничество являлось мистической сектой, возникшей под влиянием богомильской проповеди.

Черты дуализма в учении стригольников обнаруживаются на следующем основании. Ф.И. Успенский и Ю.К. Бегунов ссылались на единственный отрывок из Послания Фотия о призывании стригольниками Бога-Отца в качестве аргумента, доказывающего тождество древнерусского стригольничества и богомильства. Исходя из этого делался вывод о том, что стригольники «признавали Богом не Творца неба и земли, а только небесного Отца».[19] Согласно заключению Ю.К. Бегунова: «признание еретиками Бога на небе — неизбежное следствие дуалистического взгляда на мир, согласно которому все духовное, доброе, принадлежит Богу, а материальное, злое, — дьяволу (Сатанаилу)».[20] Однако даже из слов Фотия дуализм в учении стригольников отнюдь не очевиден. Как справедливо указывает М.В. Печников, «Речь у митрополита идет о том, что стригольники смеют обращаться к Богу, минуя земную церковь — „небо земное“, а не о каком-то противопоставлении двух миров — земного, материального, и небесного, духовного».[21]

Несомненной общей чертой в учениях стригольников и богомилов является почитание Евангелия, авторитет которого противопоставлялся существующему строю церковной жизни. Но почитание Евангелия являлось общим местом всех народных реформационных движений XI–XIII вв. Специфические черты в учении богомилов, такие как дуалистическое противопоставление духовного и материального миров, отрицание святого Креста, евангельских чудес Христа, не находят соответствия в учении стригольников.[22] Конфликт стригольников с церковной иерархией повлек за собой отказ от участия в церковных службах, отрицание церковных таинств, исповедь земле. Такие формы поведения у богомилов, как отказ признавать все церковные установления, которые прямо не заповеданы Христом, имели под собой доктринальное обоснование, противостоящее ортодоксальному церковному учению. Ничего этого не удается обнаружить в источниках, повествующих о стригольниках. Лишь в Поучении Антония упоминается, что ересеначальник Карп составил некое сочинение, в котором призывал отказываться от причастия. О путях, которыми идеи богомилов могли получить известность в Северо-Восточной Руси, можно строить более-менее правдоподобные догадки.

---

[18] Барсов Е.В. Письмо к редактору // Богословский вестник. 1908. Декабрь. С. 659–662.

[19] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 384.

[20] Бегунов Ю.К. Болгарские богомилы и русские стригольники // Byzantinobulgarica. Sofia, 1980. Т. 6. С. 68.

[21] Печников М.В. К вопросу о религиозной практике стригольников. С. 224–236.

[22] См., например, статью из Кормчей русской редакции «О Богумиле попе»: «В лето праовернаго царя Петра бысть в Болгарстей земли поп именем Богумил о Кресте Господнем соблазняшеся сице. Аще кто убиет царева сына древом, может ли то древо любо быти царю, тако и крест Богу. Мнит окаянный се и по нужия не своею волею распеншася Господь, ни за спасение человеческое, и серечь аще Кресту поклонятися и целовати его, то ослу кланятися и целовати его, понеже Христос и на осел всел. А причастие несть тело и кровь Христова, ни повелением Божиим творима, но от тетрова Евангелиа то речено и опракосе Апостоле тело нарече тетро Евангелие, а кровь Апостол опраск, а литоргиа Христос не створил, ни апостоли предали, но Иоанн Златоустый. И несть Христос слепа просветил и мертва воскресил, но притча суть грехоцельныя клосными евангелисты положиша. Народом же напитаном в пустыни пятию хлеб рече не суть хлеб и то, но четыре евангелисти, пятое опракос апостол. И спроста рещи вся Христова чюдеса развратии» (РНБ. Солов. 477/496. л. 350–350 об.).

По справедливому замечанию А.Д. Седельникова, гипотеза Ф.И. Успенского страдала неразрешимыми противоречаями, главными из которых являлись два вопроса: «Каким образом в севернорусские республики проникло богомильство и почему оно, отличаясь столь типичными особенностями, не называется как таковое никем из современников, не одних русских, но и греков, в XIV и XV вв. прекрасно знакомых с богомильством и его разновидностями, — Ф.И. Успенский вообще отказался объяснить».[23] Идеи богомилов могли быть занесены на русскую почву задолго до появления стригольничества, но сыграть роль своего рода «интеллектуальной закваски» при возникновении ересеучения. Ряд исследователей склонны усматривать влияние богомильства в движении волхвов в Ростовской земле в 1071 г.[24]

Современный исследователь А.А. Панченко, обсуждая вопрос о возможном влиянии богомильства на идейные течения в русском Средневековье, заключает: «Дело в том, что историко-культурное значение богомильства и, в частности, его влияние на русскую религиозную культуру очень часто преувеличивались отечественной наукой второй половины XIX и начала XX вв. В действительности мы не располагаем никакими данными о сколько-нибудь существенном развитии этого религиозного движения в Древней Руси и уж тем более о сохранении гипотетического „богомильского учения“ вплоть до XVII в. По сути дела, и „богомильство“ (resp. „манихейство“, „павликианство“ и т. п.), и „финско-славянское“ „волшебно-кудесническое миросозерцание“, из которого пытался выводить христовщину А.П. Щапов, являются специфическими научными конструктами, призванными маркировать некую таинственную область религиозных практик, коренным образом отличающихся и от официальной доктрины русского православия, и от крестьянских верований, и от так называемого „славянского язычества“».[25]

Неожиданным образом новый импульс к поиску интеллектуальных истоков русских ересей во влиянии богомильских идей придали сенсационные находки Новгородской археологической экспедиции в сезоне 2000 г. В обнаруженном «Новгородском кодексе» под текстами библейских псалмов удалось прочесть скрытые тексты, получившие в науке неофициальное название «Тетралогия».[26] А.А. Зализняк, которому

[23] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 121.

[24] Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 305. Эту странную версию подхватывает В.Я. Петрухин, который усматривает в движении волхвов-язычников христианскую милленаристскую ересь, вызванную к жизни эсхатологическими переживаниями конца первого тысячелетия (Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Редигия // Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000. С. 317–321). Вопросом о том, каким образом В.Я. Петрухину удалось выяснить, что язычники-волхвы на самом деле были глубоко законспирированными еретиками-милленаристами, по-видимому, лучше не задаваться. Известно, что Русь переняла из Византии систему летосчисления от Сотворения мира, поэтому переживания католического мира по поводу исхода первой тысячи лет от Рождества Христова не должны были получить значимого резонанса. Мой комментарий по поводу трактовки этого сюжета см.: Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010. С. 80–83. Но и в Западном христианстве первые религиозные движения с чертами милленаризма появляются сравнительно поздно. «Первое еретическое движение, в котором встречается мессианско-хилиастическое ожидание нового грядущего царства мира, относится к началу XIII в.» (Эксле О.Г. Формы мира в религиозных движениях высокого средневековья (1000–1300) // Эксле О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 167).

[25] Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 104–105.

[26] Зализняк А.А., Янин В.Л. Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. 2001, № 5; Зализняк А.А. Тетралогия «От язычества к Христу»

принадлежит честь прочтения «Тетралогии» установил, что два последних текста «О прощении грехов наказание от Александра» и «Духовное наставление от отца и от матере къ сынови» принадлежат ветви христианства, «далекой от канонической».[27] В последнем тексте автор «открыто провозглашает правоту отлучаемых от официальной церкви, т.е. принимает сторону тех, кого церковь считает еретиками».[28] По мнению А.А. Зализняка, автор «Тетралогии» принадлежал к богомильству или павликианству.[29] Он предполагает, что писец Новгородского кодекса по своей биографии и характеру был сходен с иноком Андреяном, который в 1004 г. был посажен в темницу митрополитом Леонтом.[30] Тем самым, по мнению исследователя, подтверждается возникшее на основании ранее найденных текстов «Тетралогии» предположение, что еретическое религиозное направление, отраженное в Новгородском кодексе («александритство»), восходит к дуалистическим учениям, принесенным во Фракию армянами. На сегодняшний день предложенная А.А. Зализняком версия прочтения Новгородского кодекса не разделяется другими специалистами. Версия об армянских корнях стригольничества будет рассмотрена ниже.

Другой возможностью импорта богомильских идей остаются торговые поездки или паломничества новгородцев и псковичей с посещениями Балканского региона или деятельность выходцев из этих стран в Северо-Западной Руси. По мнению исследователя памятников новгородской средневековой фортификации В.В. Косточкина, в 1380-х гг. в Новгородских землях могли работать ремесленники и мастера из Сербии, которые могли иметь отношение к возникновению стригольничества.[31] Т.Д. Панова допускает возможность того, что какие-то богомильские мотивы в период второго южнославянского влияния отразились в символике надгробных памятников Твери.[32] В любом случае, высказанные версии носят характер догадки, в имеющихся источниках нет ни единого намека на то, что какие-то идеи стригольники заимствовали из стран ближнего или дальнего зарубежья. Так что сама эта возможность является сугубо гипотетической.

Фантасмагорией выглядела трактовка стригольничества как отголоска манихейства, представленная в статье Л. Регелсона: «Эта ересь была отголоском мощных движений на христианском Западе против церковной ортодоксии. Как и их предшественники, стригольники противопоставляли Ветхий и Новый заветы и категорически отвергали представление о Боге как Троице. Это учение было дальним отголоском древнего манихейства, которое возникло в Персии еще в III в.».[33] По мнению Л. Регельсона, ответом на критику стригольниками церковных институтов стала разработка образа Святой Троицы в древнерусском искусстве.

из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4); Зализняк А.А. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Любляна, 2003 г. Доклады российской делегации. М. 2003. С. 190–212.

[27] Зализняк А.А. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века. С. 204.

[28] Там же. С. 207.

[29] Там же. С. 208.

[30] Там же. С. 211. Об эпизоде с иноком Андрианом см.: ПСРЛ. Т. 9. С. 68.

[31] Косточкин В.В. О мастерах крепости Копорье // Древнерусское искусство XV — нач. XVI в. Режим доступа: http://www.fortification.ru/library/kostochkin_k/.

[32] См.: «Тверь, сепаратистские тенденции которой были весьма сильны (как светской, так и церковной власти), стала, видимо, благодатной почвой для богомильской ереси, нашедшей отражение в типичной для этого религиозного течения символике надгробных памятников» (Панова Т.Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М., 2004. С. 135).

[33] Регельсон Л. Кто такой «ветхий днями»? // Наука и религия. 1988. № 9.

Возможно, дальнейшие исследования позволят составить более полное впечатление о том, какую роль играли богомильские идеи в древнерусской культуре и книжности. На сегодняшний день остается констатировать, что мы имеем слишком разрозненные факты, которые позволяют очень скромно оценивать значение богомильского влияния.[34] Но главным возражением против гипотезы о влиянии богомильства на зарождение стигольничества я считаю отсутствие какого-либо намека на такое влияние в существующих источниках. При том что статьи, обличавшие богомилов и павликиан, помещались в составе древнерусских Кормчих и были хорошо известны церковным иерархам, ни один из них не обличил стригольников как последователей ересей богомилов (бабунов), мессалиан или манихеев. Не приходиться сомневаться в том, что в случае если бы стригольничество имело богомильские корни или обладало хотя бы некоторыми чертами сходства с ним, то в полном соответствии с принятой практикой псковские смутьяны были бы соотнесены с одной из ранее осужденных ересей.

3.1.3. ГЕЙСЛЕРЫ, ИЛИ ФЛАГЕЛЛАНТЫ

Географическое положение Пскова, который был западным форпостом Руси, не могло не повлиять на ход мысли исследователей, которые стремились отыскать корни стригольничества вблизи границ вечевой республики. Архиепископ Игнатий (Семенов) предполагал определяющую роль западного воздействия. Более конкретно сформулировал гипотезу о влиянии на стригольников немецкого движения гейслеров-флагеллантов Н.С. Тихонравов. Гипотеза получила привлекательность в глазах исследователей в связи с тем, что учитывала влияние на общественное сознание последствий чудовищной эпидемии чумы в середине XIV в.[35] Ее разделяли историки древнерусской литературы А.Н. Веселовский, А.Н. Пыпин, М.Н. Сперанский.[36] Особенное внимание А.Н. Веселовский уделил литературным параллелям между духовными песнями гейслеров и произведениями древнерусской книжности («Словом о Среде и Пятке», «Эпистолией о неделе», «Сном Богородицы»).[37]

В подражание истязанию Христа, бичевание, в качестве меры добровольного покаяния и аскезы, с XI столетия практиковалось в монастырях-ермитериях под влиянием учения Петра Дамиани (1006–1072 гг.). Петр Дамиани считал бичевание богоугодным делом, поскольку бичующийся подражает мукам Христа, приближается к мученикам, умерщвляет свою плоть, искупает свои прегрешения. Во времена общественных бедствий покаянные настроения масс под влиянием проповедей монахов ордена доминиканцев нашли выражение в массовом бичевании, совершаемом

[34] См.: «Но, несмотря на все эти данные, остается фактом, что достоверно нам не известен ни один древнерусский богомил домонгольского времени, не говоря уже о какой-либо секте или систематизированном учении» (Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 75).

[35] Тихонравов Н.С. Труды II Археологического съезда 1871 г. Вып. 2. СПб., 1881. С. 35–39; Он же. Отреченные книги древней России // Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 211–227.

[36] Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1876. Март. С. 116; Пыпин А.Н. История русской литературы. Т. 1. СПб., 1902. С. 335; Сперанский М.Н. История древней русской литературы. М., 1914. С. 402–404; см. также: Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. СПб., 1911. Кн. 1. Ч. 1. С. 207; Боцяновский В.Ф. Русские вольнодумцы XIV–XV вв. С. 153–173; Боцяновский В.Ф. Богоискатели. СПб., 1911. С. 1–15.

[37] Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха // ЖМНП. 1891, сентябрь. С. 167–174.

в публичных местах.[38] Движение флагеллантов, или бичующихся (от *латинского* flagellans (flagel-lantis) бичующийся, flagellum — бич; в немецких землях — гейсслеры (Die Geißler)) впервые возникло в 1260-ых гг. в Италии в период борьбы гвельфов и гибеллинов и распространилось затем на земли Священной Римской империи Германской нации под влиянием покаянных настроений, вызванных серьезнейшим внутриполитическим кризисом, который тяжело отразился на населении империи.[39] Социальную основу движения составляли представители городского населения, настроенные против власти династии Штауфенов. Движение было инициировано церковными властями и носило ярко выраженный антиеретический характер.[40] Флагелланты совершали многодневные торжественные покаянные шествия из города в город во главе со священнослужителями, распевая псалмы и неся перед собой крест и хоругви. Со временем проповедь мирян, бывшая в обычае у флагеллантов, а также предосудительное поведение бичующихся процессий привели к конфликту с официальной церковью. Когда движение стало выходить из-под контроля церковных и светских властей, против его участников стали приниматься меры подавления.

Новый импульс движению придала «черная смерть» — эпидемия чумы 1347–1351 гг.[41] Рассматривая эпидемию как казнь, посланную Богом за бесчисленные грехи людей, толпы флагеллантов организовались в религиозные покаянные сообщества, подчиненные определенным ритуалам покаяния, включающим обязательное бичевание дважды в день. В идеологии движения большую роль играл мотив ожидания конца света и Страшного Суда и проистекавшее из него учение о предоставляющем возможность последнего искупления «крещении кровью».[42] В начальный период движения во главе флагеллантов стояли представители духовенства, в т.ч. и высшего. Вступающий в покаянное братство обязывался провести в процессии не менее 33 с половиной дней, соблюдать строгие правила и полностью подчиняться мастеру процессии, а также уплачивал определенный денежный взнос.[43]

Рост влияния флагеллантов на широкие массы породил их конфликты с представителями нищенствующих орденов, чью монополию на проповедь они подрывали. Радикально настроенные кающиеся не считали для себя обязательным подчиняться клиру и соблюдать правила, предписанные мирянам. Некоторые из «крестовых братьев» отвергали церковные догмы, таинства и обряды. Церковные власти все чаще стали обвинять флагеллантов в ереси. Среди участвующих возросло количество маргинальных элементов, произошла криминализация движения. Процессии гейсслеров стали ассоциироваться в глазах обывателей с насилием, грабежами, убийствами, а вслед за ними победоносно шествовала чума.[44] В ряде городов Германии произошли столкновения между участниками процессий и горожанами. Современники усматривали и связь между движением флагеллантов и еврейскими погромами. С падением дисциплины организа-

[38] Существует точка зрения, что начало массовому движению флагеллантов среди мирян около 1210 г. положила проповедь францисканцев-спиритуалов среди городской бедноты. Режим доступа: пohttp://religion.babr.ru/chr/eres/fagel.htm.

[39] Pásztor E. Flagellanten I // Lexikon des Mittelalters. Bd. 4. 1989. Sp. 509.

[40] Dickson G. The flagellants of 1260 and the crusades // Journal of Medieval History. 1989. V. 15. P. 227–267.

[41] Bulst N. Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347–52. Bilanz der neueren Forschung // Saeculum. 30 (1979), S. 45–67.

[42] Lerner R.F. The Black Death and Western European Eschatological Mentalities // The Black Death. The Impact of the fourteenth-century plague. Hg. Von D. Williman. New York, 1982. S. 77–105.

[43] Bergdolt K. Der schwarze Tod in Europa. Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters. München, 2000. S. 111–112.

[44] Bergdolt K. Der schwarze Tod in Europa. S. 115–116.

ции «крестовых братьев» окончательно вышли из-под контроля католической церкви и были осуждены буллой папы Климента VI (20 октября 1349 г.). Массовое движение флагеллантов быстро пошло на спад. Сохранившиеся общины гейсслеров подвергались преследованиям со стороны властей и были еще раз осуждены решениями церковного собора в Констанце. Отчасти флагелланты смешались с еретическими сообществами бегардов и бегинов. Отдельные общины продолжали существовать в XV в.

Следует заметить, что основные аргументы в пользу гипотезы, выдвинутой Н.С. Тихонравовым, заключались в обозначении параллелей в учениях гейслеров и стригольников. Н.С. Тихонравов указывал: во-первых, как и гейслеры, стригольники отвергали священников, их места занимали наставники из числа мирян; во-вторых, как и гейслеры, стригольники почитали книжную мудрость; в-третьих, как и гейслеры, стригольники учили каяться земле, а не в церквах; в-четвертых, как и гейслеры, стригольники отрицали поминальные службы.[45]

Легко заметить, что эти сопоставления базируются на очень приблизительной и субъективной аналогии, обнаруживаемой исключительно на литературном материале, и не отличаются корректностью.[46] Например, нет ни одного свидетельства, что стригольники прибегали к самобичеванию, а также о том, что гейслеры каялись земле. Еще А.Д. Седельников справедливо замечал: «Одинаково с богомильской гипотезой, и эта не сильна по части генезиса движения. На русскую территорию гейсслеры никогда не заходили, шествия их, например в 1349 г. по Германии (на что ссылается Н.С. Тихонравов), были территориально далеки даже от соседних с Псковом земель Лнтвы и Ливонского ордена. Подобно Тихонравову эпигоны той же гипотезы избегают задавать вопрос о путях проникновения, во Псков или Новгород, идей и обрядности флагеллянтства».[47] На современном этапе изучения можно утверждать, что линия аргументации Н.С. Тихонравова не получила развития.[48]

Попытка В.Ф. Боцяновского интерпретировать легенду о палице Перуна, как свидетельство того, что на мосту через Волхов происходили регулярные самобичевания, осталась беспомощной спекуляцией.[49] К тому же лингвистические аргументы в пользу того, что от глагола «стрекать» произошел термин «стригольник» отсутствуют. А.В. Марков попытался связать происхождение одного из духовных стихов с движением немецких крестовых братьев, но и в этом случае единственным обоснованием для такой связи было произвольное допущение.[50]

---

[45] Тихонравов Н.С. Отреченные книги древней России // Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 212–216.

[46] См.: «Мистические стихи времен Реформации можно сравнить с нашими стихами „Божиих людей“ и других „духовных христиан“, происхождение которых, по нашему мнению, относится к XIV веку: ибо в стригольниках мы видим секту, соответствующую западным хлыстам (Geissler)» (Тихонравов Н.С. Отреченные книги древней России // Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 349).

[47] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 122.

[48] См. замечание А.Д. Седельникова: «Одинаково с богомильской гипотезой, и эта не сильна по части генезиса движения. На русскую территорию гейсслеры никогда не заходили, шествия их, например, в 1349 г. по Германии (на что ссылается Н.С. Тихонравов) были территориально далеки даже от соседних с Псковом земель Лнтвы и Ливонского ордена. Подобно Тихонравову, эпигоны той же гипотезы избегают задавать вопрос о путях проникновения, во Псков или Новгород, идей и обрядности флагеллянтства. Вообще все, внесенное ими в теорию, носит на себе печать большей легковесности, поскольку сближения даже внешне не умеряются тем „не обязывающим“ приемом параллелизма, к которому в своих работах прибегал Тихонравов» (Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 122).

[49] Боцяновский В.Ф. Богоискатели. СПб., 1911. С. 12–14.

[50] Марков А.В. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник, 1910, Т. 6. С. 864–867.

Следов влияния творчества «крестовых братьев» в древнерусской литературе не обнаруживается. Движение флагеллантов было вызвано к жизни покаянными настроениями, обусловленными страшной эпидемией чумы, и не существовало в устойчивых формах, альтернативных церковной организации. Смерть близких побуждала людей проявлять заботу об усопших в форме заказа поминальных служб, учреждения погребальных братств и т.д. Ничего подобного нельзя сказать о стригольниках, которые отрицали необходимость заупокойного культа.

Если рассуждать о путях, которыми идеи флагеллантов могли попасть в Псков и Новгород, то здесь мы усматриваем препятствия не географического рода (присутствие западноевропейских купцов в обоих городах надежно зафиксировано в источниках), но гораздо более значимые: языковой барьер, различие культур и трудности межконфессионального диалога. Уже в конце XIV в. массовое движение флагеллантов иссякло, а небольшие кружки крипто-флагеллантов либо присоединились к бегинам, либо утратили возможность публично действовать и проповедывать. Невозможно представить себе, чем крипто-флагелланты могли бы заинтересовать дьякона Карпа и его сторонников в такой степени, что они решились отринуть авторитет Церкви и церковной иерархии.

3.1.4. ГУСИТЫ

Версию о том, что одним из источников идеологии стригольничества могла послужить идеология гуситов, впервые высказал архиепископ Игнатий (Семенов).[51] В дальнейшем она не получила сколько-нибудь подробного обоснования, сохраняя статус произвольной догадки. О возможном влиянии гуситов на религиозные движения русского средневековья писал Ю. Анненков.[52] Харальд Хаарман счел необходимым подчеркнуть, что, подобно Яну Гусу, стригольник Карп отстаивал право верующих непосредственно обращаться с молитвами к Богу, минуя посредничество представителей официальной церкви.[53]

Ян Гус и его последователи были младшими современниками дьякона Карпа и его учеников, но никаких известий о том, что псковские вольнодумцы проявляли интерес к опыту чешских братьев, не существует.[54]

Фактически возвращается на позиции донаучной историографии А. Юдин, который пишет: «Мы видим на первом этапе вполне рационально-критическое течение, стремившееся реформировать церковь и сходное с западными реформационными течениями (ранние стригольники, впрочем, проповедовали на полтора века раньше Лютера и на пятьдесят без малого лет раньше Яна Гуса; их современником был английский еретик-реформатор Джон Уиклиф (между 1320 и 1330–1384), также отвергавший ряд церковных таинств, кстати, борец против церковного землевладения, которое на Западе принимало масштабы значительно большие, нежели в России)».

---

[51] Игнатий (Семенов), архиепископ. История о расколах в церкви российской. Воронеж, 1849. С. 43–44.

[52] Анненков Ю. Гуситы в России в XV и XVI столетиях // Странник. 1878. С. 168.

[53] Harald H. // Nation und Sprache: die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von Andreas Gardt. Berlin: N.Y., 2000. S. 768.

[54] Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.). Praha, 1935. С. 411–413.

3.1.5. АРМЯНЕ

Для довольно экзотической версии о причастности к ереси стригольников армян существуют определенные основания. Известно, что армяне принимали активное участие в еретических движениях в Византийской империи.[55] В Киеве уже на рубеже XI–XII вв. существовала одна из древнейших армянских колоний, куда, очевидно, входили и монофизиты, и халкидониты.[56] Известно и о присутствии православных армян в землях Северо-Восточной Руси в более позднее время.[57]

В Ростове при епископе Иакове (1385–1392 гг.) появился некий «армяновер» Маркиан.[58] Он, в частности, учил, что иконам не следует воздавать поклонение, потому что они являются идолами. Его проповедь имела большой успех и побудила епископа Иакова вступить с еретиком в прение, которое происходило перед лицом князя, бояр, духовенства и народа. После того как в ходе прения Маркиан был посрамлен, он был изгнан из Ростова. Этот эпизод свидетельствует в пользу того, что армяне могли владеть русским языком и даже с успехом проповедывать свое учение. Массы православных мирян в силу отсутствия какой-либо катехизации представляли собой очень благодарный материал для усвоения чуждых религиозных учений. Понадобилось вмешательство епископа для того, чтобы отвести и опровергнуть ересеучение.

В древнерусской книжности существовали полемические сочинения против армянской ереси, что может свидетельствовать об актуальности этой темы на Руси. Митрополит Киприан, который был современником стригольников, в своих ответах игумену Афанасию, «вопросившему о некоторых потребных делах», говорит об «армянской ереси» как о «гнуснейшей паче всех ересей» и специально предупреждает представителей духовенства об опасности общения с армянами.[59] К.В. Айвазян высказал предположение, что одной из причин формирования культа святого Григория Армейского на Руси могли быть потребности борьбы с ересью стригольников.[60]

Как видим, все эти предположения не позволяют рассматривать всерьез версию об армянском следе в феномене стригольничества. У нас нет никаких прямых и косвенных свидетельств в пользу этой версии.

3.1.6. ИУДЕИ

Факты, свидетельствующие о пребывании иудеев в землях Северо-Западной и Северо-Восточной Руси, единичны и разрознены. Помимо известной записи в Новгородской I летописи следует вспомнить приписку на

---

[55] Об участии армян в еретических движениях в Византии см.: Мелик-Бахшян С.Г. Павликианское движение в Армении. Ереван, 1955. См. также: Garsoïan N.G. The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire. Hague; Paris, 1967, а источники переведены Р.М. Бартикяном: Бартикян Р.М. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961. См. также: Шагинян А.К. Из истории еретического движения павликиан Армении — предшественников балканских богомилов // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2010. № 1 (7). Январь — июль. С. 157–164.

[56] Халпахчьян О.Х. Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. М., 1977. С. 10–11.

[57] Арутюнова-Фиданян В.А. Православные армяне в Северо-Восточной Руси. Режим доступа: http://portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=614. Дата обращения: 10 апреля 2009 г.

[58] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. 4. С. 247–248.

[59] РИБ. Т. VI. Стб. 250–251.

[60] Айвазян К.В. Культ Григория Армейского, «армейская вера» и «армейская ересь» в Новгороде XIV–XVI вв. Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 255–272.

Сийском Евангелии.[61] Однако в Великом княжестве Литовском и в Крыму общины иудеев были многочисленны и влиятельны.[62]

Почву для предположения о том, что в генезисе стригольничества сыграла роль проповедь иудеев, дает тот факт, что в 1490 г. среди осужденных на Церковном соборе жидовствующих находился чернец Захар, которого архиепископ Геннадий называл стригольником. Из этого факта исследователи делали заключение об общности учений стригольников и жидовствующих.[63] Указывали также, что обличавший стригольников митрополит Фотий в своем Послании от 22 июня 1427 г. уподоблял их садукеям («и тех, по слышанию слышу, ижо яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресенйю не надеюще быти мняху»).

Кроме того, по предположению гебраистки М.М. Елизаровой, слово «стригольник» отражает еврейское словосочетание, основанное на словах «делать тайным», «скрывать» и «открывать», «обнажать», «быть изгнанным».[64] Следуя этому толкованию, в переводе с еврейского языка слово «стригольник» означало «хранящий откровение» или «тайный изгнанник» — понятие, близкое лексике тайных обществ гностиков и манихеев.

Прежде всего обратимся к эпизоду с изобличением архиепископом Геннадием чернеца Захара в качестве стригольника. Следует учитывать, что причастность к стригольничеству являлась основанием для церковного осуждения со времен обличения стригольников митрополитом Фотием. Послания Фотия помещались в составе Кормчих книг. Чернец Захар являлся полновластным хозяином Немчинова монастыря и был, по-видимому, лицом, обладавшим немалым авторитетом. Длительное время продолжалась его полемика с новгородским архиепископом, который не мог найти управу на строптивца, пользовавшегося расположением в Москве. Поэтому, услышав мнение Захара о том, что «церковные иерархи поставлены на мзде», Геннадий и определил его как сторонника осужденного ранее учения. Из этого не стоит делать вывод о том, что Захар являлся последователем и продолжателем именно стригольничества. Нам неизвестно достоверно, носителем какой идеологии являлся Захар. Выслушав его мнение по конкретному вопросу о злоупотреблениях при плате за поставление в сан (симонии), архиепископ Геннадий поспешил объявить его стригольником, дабы иметь основания для преследования его как принадлежащего к ранее осужденному учению, о чем и сообщил великому князю и митрополиту. Делать вывод о том, что осужденный как жидовствующий собором 1490 г. и названный стригольником Захар символизировал единство этих учений — значит совершать серьезную логическую ошибку.

Митрополит Фотий действительно уподоблял стригольников саддукеям, но из этого вовсе не следует вывод о том, что они имели отношение к иудаизму. В Кормчих книгах регулярно помещались статьи, обличавшие иудейские ереси числом семь:

---

[61] См.: Мещерский Н.А. К изучению ранней московской письменности // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969. С. 94, 98.

[62] См.: Цинберг С. Авраам Крымский и Моисей Киевский // Еврейская старина. Т. 11. Л., 1924. С. 94–106. Стабильностью отличалось положение иудейских общин в Византии. См.: Бенешевич В.Н. К истории евреев в Византии VI–X ст. // Еврейская мысль. Т. 2. 1926; Еврейская энциклопедия. Б.г. Т. 9. Стб. 279; Ankory Z. Karaites in Byzantium. N.Y.; Ierusalem, 1959. P. 132–137.

[63] Прохоров Г.М. Прения Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Т. 17. Л., 1972. С. 356. Столетием ранее Н.С. Тихонравов утверждал: «Захар был тем звеном, которое связывало ересь стригольников с жидовствующими: первые заводчики жидовства называются только его товарищами. Один из последних, по имени известных, стригольников был вместе одним из первых жидовствующих» (Тихонравов Н.С. Отреченные книги Древней Руси // Сочинения. Т. 1. СПб., 1898. С. 227).

[64] Там же. С. 356, прим. 135.

«книжници», «фарисеи», «саддукеи», «по вся дни крещающиеся», «осинии», «насареи», «иродиане». При этом саддукеи определяются следующим образом: «Садукеи же сказуются праведни и си бо беша от рода самарянска, купно же и от иерея, ему же имя Садук. Мертвых убо воскресениа отмещушеся и не приемлюще ангелов, ни духа же, по иному же по всему иудеи суще».[65] Следует учитывать, что в том же послании митрополит Фотий уподоблял нечестие стригольников нечестию императоров-иконоборцев, из чего явно не следует вывод о взаимосвязи между иконоборчеством в Византии и стригольниками в Пскове.

Что же касается догадки гебраиста М.М. Елизаровой относительно этимологии слова «стригольник», то это предположение, не имея опоры в существующих источниках, остается совершенно произвольным и не выдерживает конкуренции в ряду остальных гипотез.

Таким образом все основания для вывода об иудейском характере стригольничества представляются очень шаткими. Это не помешало, однако, составителям электронной энциклопедии «Хронос» в статье о стригольниках охарактеризовать их как иудейскую секту.[66]

3.1.7. СТРИГОЛЬНИКИ И ЖИДОВСТВУЮЩИЕ

Большая часть исследователей, в той или иной степени, исходила из допущения о том, что между жидовствующими и стригольниками существовала некая преемственность. Эту преемственность чаще всего усматривали в специфике Новгорода и Пскова. Склонный к рационалистической трактовке обеих ересей Т. Райнов приводил следующее рассуждение: «На почве такого равнодушия мирян и самого духовенства к церковной догме, и при наличии острой экономической борьбы светских феодалов с церковными, было совершенно естественно возникновение всякого рода «ересей», в том числе рационалистического толка, причем еретики доходили порою до настоящих материалистических настроений».[67]

Н.С. Тихонравов был вполне убежден в том, что жидовствующие являлись продолжателями стригольников. Он писал: «Стригольники предоставили себе такое же право толковать религиозные догматы, какое принадлежит только пастырям церкви; у жидовствующих это право разрослось в обширное либеральное слово: разум самовластен, стесняет его вера».[68]

Давая обобщенную характеристику русским ересям конца XIV — начала XVI вв. как гуманистическим движениям, Д.С. Лихачев рассматривал стригольников и жидовствующих в едином контексте, который казался ему общим для обоих движений. Он, в частности, писал: «Вольнодумцы эти критически относились к церкви и к отдельным догматам православия, но больше тянулись к светским знаниям, усиленно занимались астрологией и логикой». Тем самым черты, характерные для жидовствующих, распространялись и на стригольников.

Между тем мы решительно ничего не знаем о тяге стригольников к светским знаниям, астрологии и логике. Судя по имеющимся в нашем распоряжении источникам, своему авторитету в народе стригольники были обязаны проповедью евангельских идеалов и добродетельным образом жизни.

---

[65] РГБ. Волок. 506. Л. 135.

[66] Режим доступа: http://www.hrono.ru/religia/pravoslav/strigolniki.html. Дата обращения:

[67] Райнов Т. Наука в России. С. 131.

[68] Тихонравов Н.С. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 226.

Обратившись к содержанию учений стригольников и жидовствующих, мы должны неизбежно прийти к выводу о том, что эти учения базируются на разных частях Священного Писания. Для стригольников характерна аргументация, построенная на Новом Завете: примеру Христа и апостолов они противопоставляют образ жизни современного им духовенства. Жидовствующие же, напротив, критиковали официальную церковь с позиций ветхозаветничества: они противопоставляли Закон Моисеев Закону Христа.

3.1.8. ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОБЪЯСНЯЮЩИЕ МОДЕЛИ

Помимо гипотез, претендующих на отыскание генетических корней стригольничества в разного рода ересеучениях, тем или иным способом импортированных в Россию, следует остановиться и на моделях типологической близости, которые предлагались для объяснения стригольничества как явления в религиозной жизни.

3.1.9. ПРОТЕСТАНТЫ ДО РЕФОРМАЦИИ

О стригольниках как о протестантах рассуждали еще представители церковно-исторической науки XIX в. Тема эта обрела актуальность в литературе последних лет благодаря развитию современного российского протестантизма, представители которого оказались заинтересованы в том, чтобы обосновать тезис об укорененности протестантизма на российской почве. В стригольниках они предлагали видеть своих предшественников.[69]

Впрочем, еще в 1970-е А. Исаченко в статье под претенциозным названием «Если бы в конце XV в. Новгород одержал победу над Москвой» заявлял: «Очень многое говорит в пользу того, что Новгород был в значительной степени вовлечен в процесс духовного брожения, охватившего среднюю, западную и северную Европу на исходе XV века. Трудно считать случайным одновременное появление в разных концах Европы религиозных движений, направленных против официальной церкви и имеющих явно социально-экономические корни. Здесь не место анализировать богословские и социально-политические основы антицерковных движений, появившихся в Новгороде и в Пскове и получивших названия „стригольников“ и „жидовствующих“. Отрицание существования святых, отказ от почитания икон, ожесточенная полемика с церковной иерархией, мотив „нестяжательства“ сближает эти „ереси“ с разными рационалистическими толками западноевропейского протестантизма. Борьба с ортодоксальными догматами, идея секуляризации мысли типичны как для Западной Европы эпохи Реформации, так и для Новгорода и Пскова конца XV века».[70]

Представителям этого направления приходится преодолевать трудности иного масштаба. Россия не знала религиозной Реформации и носители протестант-

[69] Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма. Одесса, 1995. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Bapt_Russia.php. Дата обращения: 10 сентября 2010 г. См. также: Савинский С.Н. Российское протестанство. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/Savinsk_RussProtest.php. Дата обращения: 10 сентября 2010 г.

[70] Исаченко А. «Если бы в конце XV в. Новгород одержал победу над Москвой» (Об одном несостоявшемся варианте истории русского языка) // Wiener slawistisches Jahrbuch, Bd. XVIII, 1973. S. 48–55.

ских идей появляются в ней не ранее середины XVI в. Каким же образом почти за полтора столетия до знаменитых тезисов Лютера возникают протестанты в Новгороде и Пскове?

Профессор Киевской духовной академии И.И. Малышевский указывал, что стригольники являлись современниками Виклифа.[71] Но можно ли всерьез воспринимать довод о том, что основатели стригольничества дьяконы Карп и Никита читали труды Виклифа или хотя бы ознакомились с ними в пересказе какого-нибудь посредника из числа заезжих иностранцев? Во всяком случае, никаких следов интереса древнерусских книжников к сочинениям Виклифа не существует. Представляется, что исследователи, усматривающие в стригольниках предтеч протестантизма на русской почве, желают обосновать этот тезис, очень избирательно трактуя материал источников. Каким образом можно согласовать обряд исповеди земле с элементами протестантского учения? Что общего между поклонением небу и тем же протестантизмом? Протест стригольников против заупокойных вкладов по умершим вовсе не означал, что они отрицали веру в чистилище, ставшую одним из важных догматов католичества.

3.1.10. ГУМАНИСТЫ И РАЦИОНАЛИСТЫ

Объясняющая модель, согласно которой стригольники являлись носителями секулярного мировоззрения, противостоящего церковному, была сформулирована в советской историографии. Впрочем, мнения о том, что под названием стригольничества следует усматривать рационалистическую секту, высказывались со времен Н. Руднева и Н.И. Костомарова. В соответствии с известным тезисом марксистской историографии исследователи пытались изобразить стригольников в качестве типичных представителей стихийного материализма, который якобы был присущ русским крестьянам.

3.1.11. РЕЦИДИВ ЯЗЫЧЕСТВА

Тихонравов, знакомясь с содержанием рукописей XV в., обратил внимание на то, что их переполняют статьи, содержащие полемику с пережитками языческих верований. В объяснение этого феномена исследователь предположил версию о том, что составителей и переписчиков сборников тревожили факты оживления языческих суеверий в народной среде XIV–XV вв.[72] На решающую роль языческих пережитков в возникновении стригольничества указал А.С. Орлов.[73] Первоначально взгляда на стригольничество как на проявление рецидивов язычества придерживался и Б.А. Рыбаков. В дальнейшем он перешел к трактовке стригольничества как феномена русского гуманизма.

На сегодняшний день мнение о языческой подоплеке стригольничества в той или иной степени разделяют А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров, А.Ф. Замалеев и

---

[71] Малышевский И.И. О зарождении религиозных сект в России с рационалистическим направлением // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1883. Т. 12. С. 656.

[72] Наш взгляд на актуализацию антиязыческой темы в статьях древнерусских сборников см.: Алексеев А.И. Исследовательская парадигма «вызов-и-ответ» в изучении русской эсхатологии (на материале четьих сборников XV в.) // Историческая психология и ментальность. СПб., 1999. С. 43–48.

[73] Орлов А.С. Древняя русская литература. М.; Л., 1945. С. 239–240.

В.В. Мильков. В концепции А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова стригольничество как мировоззренческая система символизирует стадию перехода от языческого «волхвизма» XI–XII вв. к родственному языческо-волхвистскому движению антицерковной оппозиции, которая по мотивам социального протеста вобрала в себя и представителей духовенства.[74] А.Ф. Замалеев усматривает в стригольничестве «черты пантеистической системы, развивавшейся в рамках христианскогго вероучения, но под непосредственным воздействием славяно-языческой мифологии».[75] Согласно выводу В.В. Милькова: «Стригольничество возрождало нехристианский культовый комплекс и нехристианские представления».[76] Он смело избирает в качестве единственного основания для суждений о существе ереси упоминания источников о почитании стригольниками неба и земли: «Исходным основанием для суждения о характере ереси должны служить в первую очередь представления стригольников о природе божественного, которые, как показывают источники, вовсе не являются ревизией догматов, а базируются на абсолютно нехристианском понимании Бога».[77] Исследователь попытался согласовать сведения о начитанности стригольников в Священном Писании со своей трактовкой ереси как язычества: «Стригольники отбросили догматические принципы христианства, но оставались при этом людьми глубоко верующими, поклонявшимися обожествленной природе».[78] Стригольников и священнослужителей, на взгляд В.В. Милькова, разделял принцип служения разным богам: «Стригольники отвергали церковную организацию и духовенство как посредников между Богом и людьми, исходя из логики пантеистического мировоззрения».[79]

Выводы В.В. Милькова входят в прямое противоречие с показаниями источников, которые свидетельствуют о почитании стригольниками Евангелия и их попытке подражать примеру апостолов. Все, что мы знаем о стригольниках, свидетельствует о том, что они стремились подражать образцам христианской жизни: в своем поведении демонстрировали аскетизм и благонравие, позволявшие им упрекать священнослужителей в невоздержанности, в своих поучениях основывались на Евангелии. Пантеизм стригольников приходиться сдать на кладбище мертворожденных историографических мифов.

Гипотеза о языческих корнях стригольничества основывается на избирательном подходе к материалам источников. На первый план выдвигаются сведения о таких элементах в учении стригольников (об исповеди земле, об отрицании церковных таинств, о почитании неба и земли и т.д), которые можно связать с языческими представлениями. При этом возможности интерпретации этих феноменов в рамках христианской религиозности не рассматриваются вовсе. Что касается свидетельств о христианской подоплеке учения стригольников (почитание Евангелия, строго ригористический подход к нравственным качествам священнослужителей, аскетический образ жизни и др.), то этот ряд попросту игнорируется. Следует учитывать, что стригольничество являлось движением, которое зафиксировано исключительно в городской среде. В отличие от сельской округи, население городов на Руси к концу XIV — началу XV в. было давно вовлечено в процесс христианизации и

[74] См.: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 44–45.

[75] Замалеев А.Ф. Лепты: Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 20–21.

[76] Мильков В.В. Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 4. М., 1993. С. 42–43; Мильков В.В. Стригольничество // Громов М.Н., В.В. Мильков. Идейные течения древнерусской мысли. М., 2001. С. 310–311.

[77] Мильков В.В. Стригольничество. С. 296.

[78] Там же. С. 311.

[79] Там же. С. 313.

подвергалось постоянно растущему воздействию христианских норм поведения и морали. Характерно, что демонстрация христианских форм поведения проявлялась в период опустошительных эпидемий чум. Под влиянием страха смерти совершались массовые постриги в монастыри, пожертвования имущества церквям и монастырям, строительство обетных церквей.[80] По данным археологии Псковская земля является местом наибольшей концентрации монументальных каменных крестов.[81] В этих условиях модель возрождения языческих переживаний не имеет опоры в источниках и не выглядит обоснованной.

* * *

3.1.12. ВЫВОДЫ

Подводя итог обзору гипотез о внешних импульсах, которые в той или иной степени могли воздействовать на ересь стригольников, следует сказать следующее. Анализ известных элементов учения стригольников позволил придти к выводу о том, что это движение не являлось еретическим по своей догматике. Отрицание стригольниками церковных таинств проистекало из убежденности, что они являются недейственными, если совершаются недостойными священнослужителями; критика заупокойно-поминального культа и отказ от исповеди, причастия и покаяния, помимо прочего, были обусловлены слабой укорененностью этих практик на русской почве. Никаких следов, которые бы однозначно указывали на импорт идеологии со стороны какого-либо из известных еретических движений в странах православного и католического мира, выявить не удалось.

Наряду с отсутствием признаков, указывающих на участие в генезисе стригольничества любой еретической догматики (катаров, богомилов), обнаружились черты, которые позволяют сблизить стригольников с патарами XI в. и вальденсами XII–XIII вв. Эти общие черты следует объяснять типологическим сходством движений, вдохновлявшихся идеалами апостольской бедности, духовной чистотой и братством раннего христианства. Как и патары, стригольники оспаривали монополию церкви на таинства, критикуя представителей клира за жажду наживы и моральное разложение. Как и вальденсы, они отстаивали право мирской проповеди и выступали против ее понимания как привилегии клира. Как заметил известный медиевист Ж. Ле Гофф: «эти движения выражали мятежный клич, направленный против богатства и мирского приземления, которые становились все более заметными на Западе со времени великого экономического подъема в XI в.».[82] Движение добровольной бедности и движения мирян, отстаивавших свое право на активное участие в церковной жизни, по сути своей не были еретическими. В католической Европе период оживленных диспутов и полемики продолжался до первой трети XIII в. Однако решительный перелом в отношениях с официальной церковью произошел к 1230-м гг. Вехами этих перемен стали решения IV Латеранского собора, учреждение орденов нищенствующих проповедников, запрет мирской проповеди. После этого вальденсы стали рассматриваться как еретики.

---

[80] См.: Аракчеев В.А. Средневековый Псков. Власть, общество, повседневная жизнь в XV–XVII вв. Псков, 2004. С. 28, 31–33.

[81] См.: Артемьев А.Р. Города Псковской земли XIII–XV вв. Владивосток, 1998. С. 88. Там же указана библиография вопроса.

[82] Гофф Ле Ж. Средневековая Западная Европа // История человечества. Т. IV. VII–XVI века. М., 2003. С. 216.

На Руси не последовало соответствующим образом оформленных доктринальных решений. Попытки дисциплинировать клир и особыми привилегиями отделить его от сообщества мирян предпринимались начиная с решений церковного собора 1274 г. митрополитами Петром, Киприаном и, в особенности, Фотием. Сравнительно длительный период существования стригольников в Пскове (1380-е — 1430-е) объясняется спецификой управления церковной общиной Пскова со стороны новгородского архиепископа. Но продолжим анализ, обратившись к этимологии самого термина «стригольник».

3.2. ВОПРОС ОБ ЭТИМОЛОГИИ ТЕРМИНА «СТРИГОЛЬНИК»

Одним из ключей к решению проблемы ереси стригольников может служить этимология самого названия. В нем исследователи были склонны усматривать целый ряд значений: 1) указание на профессию ересеначальника Карпа (цирюльник или суконщик); 2) указание на лишение его сана диакона (расстрижение); 3) свидетельство первоначальной принадлежности еретиков низшему клиру; 4) особый и неизвестный нам обряд приема в секту; 5) гебраизм, указывающий на тайный характер секты и ее связь с иудаизмом.[83] Ни одно из предложенных объяснений не находит полного подтверждения в источниках, а следовательно, не может считаться удовлетворительным. Рассмотрим основные версии этимологии термина «стригольник». Начнем с наименее вероятных.

Мнение о том, что название ереси представляет собой гебраизм, который переводится в смысле выражения «хранящие откровение», представляет собой произвольную догадку. Этой догадкой в разговоре с Г.М. Прохоровым поделилась гебраистка М.М. Елизарова.[84] Никакой аргументации, позволяющей рассматривать это мнение в качестве гипотезы, ни одним исследователем предложено не было. Представляется невероятным, чтобы еретики, которые в подавляющем большинстве были псковичами, именовали себя неясным и чужеродным термином. Еще более невероятным представляется, что этот вариант самоназвания стали употреблять по отношению к ним церковные иерархи.

В.Ф. Боцяновский предлагал для термина «стригольник» этимологию от стрѣкати «битъ, колоть» и стрѣкало «жгут». При этом вопрос о переходе «к» в «г» между гласными остался без объяснения. Как справедливо указал А.Д. Седельников, «Мало того, что такой переход необъясним фонетически, не помогает и обращение к аналогии со стороны основы стриг-, раз первопричина прозвища заключалась в самобичеваниях, долженствовавших только мешать его затемнению и видоизменению».[85]

Мнение о том, что наименование «стригольники» происходит от обряда посвящения в ересь, впервые высказал Ф.И. Успенский.[86] Это мнение было полностью поддержано Н.А. Казаковой, которая резюмировала: «присоединение к ереси стригольников было связано с каким-то неизвестным нам в своей конкретности обрядом выстрига-

[83] См.: Источники. С. 7–14; Поппэ А.В. Еще раз о названии новгородско-псковских еретиков стригольниками // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 204–208.

[84] Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 356, прим. 135.

[85] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 123.

[86] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 378–379.

ния волос; отсюда — название ереси».[87] Сомнения относительно вышеприведенного мнения неизбежно возникают при попытке соотнесения тайного смысла обряда, через который проводились все примыкавшие к секте, с явной внешней приметой — выстрижением волос, которую, как отразившуюся на внешнем облике, должны были заметить все окружающие. Прибегая к аналогии из современности, с подобным успехом можно считать принадлежащим к тайным обществам всех, выделяющихся яркими признаками: как-то рокеров, панков и т.д. Более того, сторонники мнения об особом обряде произвольно трактуют сведения источников. Например, из того факта, что Карп был стригольником, заключают, что его последователи были каким-то образом пострижены. Чернец Захар был изобличен архиепископом Геннадием как стригольник не потому, что «перестригл» принявших монашество в его монастыре, но потому что не признавал авторитет церковной иерархии. Автор Поучения Антония и митрополит Фотий апеллировали к той аудитории, которой было прекрасно известно значение термина «стригольник». Это значение было не тайным, но общеупотребительным.

В погодных статьях Новгородской IV и Софийской I летописях под 1375 г. кратко сообщается о казни еретиков. Известие в Новгородской IV лаконично: «Тогда стригольников побиша: дьякона Микиту, дьякона Карпа и трие его человека».[88] В отличие от приведенного известия, статья в Софийской I летописи называет стригольников еретиками, а Карпа именует «простецом» (т.е. мирянином).[89] Сравнение летописных статей дает небольшой материал для заключений, но позволительно думать, что наименование «стригольники» не было целиком тождественно названию ереси.

Только послание константинопольского патриарха Нила избегает наименования «стригольники», во всех остальных обличительных посланиях русских иерархов наименование «стригольники» употребляется. Анализ значений, в которых употребляется название «стригольник» в Поучении Антония, являющемся наиболее ранним и подробным источником, приводит к следующим выводам.[90] Наименование «стригольник» было хорошо известно адресатам этого сочинения, оно было устойчивым и применялось к группе лиц, до поры не связанных с ересью. Начало ереси, насколько можно понять из Поучения, положил стригольник Карп, от которого ересь и получила свое название. В глазах автора Поучения Антония «стригольничество» представляло собой нечто предосудительное, что должно было подчеркнуть ничтожество Карпа, «воздвигнутого дияволом» на борьбу с правой верой. В своих посланиях в Псков митрополит Фотий также именует еретиков «стригольниками».[91] Интересно, что образованный грек не определил псковско-новгородскую ересь в соответствии с византийской практикой, согласно которой все новоявившиеся ереси определялись восходящими к иудаизму, варваризму, скифизму или эллинству. «Стригольником» именует чернеца Захара в своих посланиях митрополиту Зосиме и собору епископов в 1490 г. и новгородский архиепископ Геннадий.[92] В этом случае стригольничество отождествляется с ересеучением, причем в пункте, отрицающем церковную иерархию.

В качестве двух разных понятий употребляет термины «стригольничество» и ересь Иосиф Волоцкий. По его словам: «Некто бысть человек гнусных и скверных дел исполнен именем Карп, художеством стригольник, живый во граде Пскове. Сей убо

[87] Казакова Н.А. Новгородско-псковская ересь стригольников XIV–XV вв. // Источники. С. 57–58.
[88] ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. Пг., 1915. С. 305.
[89] ПСРЛ. Т. V. СПб., 1851. С. 235.
[90] См.: Источники. С. 236–243.
[91] Там же. С. 243–255.
[92] Источники. С. 378, 380.

окаянный ересь состави скверну же и мерзку, якоже и вси ведят, и мнози от православных христиан, иже суть слаби и неразумии, последоваша ереси той».[93] Свидетельство Иосифа Волоцкого, принимая во внимание его редчайшую образованность, специальный интерес к теме ересей, а также тесные связи с Новгородской епархией, к которой принадлежал его монастырь, трудно поставить под сомнение. Трудность заключается в согласовании «художества», именуемого стригольничеством, с тем влиянием, которым, по-видимому, пользовались еретики в народе.

Ремесла на Руси обозначались терминами «хытрость» и «художество». В наиболее общем виде можно заключить, что «хытростью» называлось искусство, навык, умение, знание, философия, а под «художеством» подразумевались профессия, род занятий, специальность, способ и средство действия, сила.[94] В XIV в. становится заметна дифференциация значений: «хытростью» чаще именуется ремесло, а «художеством» сфера гуманитарного творчества. Но у слова «художество» существовало и отрицательное значение, а именно — «худые дела», дурной поступок, порок.[95] Таким образом, высказывание Иосифа вовсе не склоняет к признанию за стригольничеством наименования ремесла суконщиков. Семантика возможных значений оказывается гораздо шире.

Священник Иоанн Кологривов предположил, что «стригольник» должно означать «стриженый», «человек, посвященный через обряд „стрижения“», который он отождествил с обрезанием в подтверждение мнения о близости стригольничества к богомильству (у богомилов был принят обряд обрезания).[96] Предположение это, впрочем, едва ли можно доказать.

Большинство исследователей, тем не менее, склонны видеть в стригольничестве род профессиональных занятий. По-видимому, первым, кто предложил такое толкование был Е.Е. Голубинский, полагавший, что за термином «стригольник» скрывается обозначение профессии цирюльника.[97] В советской историографии это мнение поддержал И.У. Будовниц.[98] Как полагает А. Поппэ, мнение это основано на недоразумении.[99] То, что в труде Е.Е. Голубинского выглядело остроумной догадкой, в построениях Н.М. Никольского было подведено под марксистскую схему, согласно которой все средневековые ереси объявлялись формами антифеодальной борьбы городского плебса.[100] Вслед за Н.М. Никольским в стригольниках стали видеть ремесленников-суконщиков. Это мнение как будто находило опору в источниках второй половины XVI–XVII вв. и получило широкое распространение. Самое раннее упоминание стригольного ремесла встречается под 1565 г.[101]

---

[93] Просветитель. Казань, 1882. Изд. 2-е. С. 541–542.

[94] Кочнев Г.Е. Материалы для терминологического словаря Древней Руси. М.; Л., 1937. С. 381, 386; Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Изд. 3-е. М., 1999. Т. II. С. 340, 359.

[95] Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. М., 1989. С. 1415–1416; Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. С. 1242; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. IV. С. 282; См. также: Прохоров Г.М. Непонятый текст и письмо заказчику в «Слове о житьи и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского» // ТОДРЛ. Л., 1986. Т. 40. С. 231–232.

[96] Кологривов И. Очерки истории русской святости. М., 1991. С. 153.

[97] Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. II, 2.1. М., 1900. С. 396–397.

[98] Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. М., 1947. С. 44.

[99] Поппэ А. Еще раз о названии. С. 207–208.

[100] Никольский Н.М. История русской церкви. М.; Л., 1930. С. 95.

[101] См.: Писцовые книги города Казани 1565–1568 и 1646 гг. М., 1932. С. 18. Подробнее см.: Хорошкевич А.Л. Торговля Великого Новгорода в XIV–XV вв. М., 1963. С. 165.

Д.С. Лихачев в поисках объяснения этимологии слова «стригольник» обратился к «Псковскому разговорнику» Тени Фенна 1607 г.[102] Ближайшее окружение, в котором помещено это слово, следующее: «серебреник, денежник, замочник, кружечник, стригольник, иконник, хлебник, портник, швец, коженик, стьник, сапожник, ступник, ножечник, бронник, сидельник, плотник» и т.д. На этом основании Д.С. Лихачев делал вывод о том, что ересь получила преимущественное распространение в ремесленной среде, некоторые выходцы из которой могли получить сан дьякона.

Можно допустить, что значение термина «стригольник» в смысле ремесленник старше стригольников-еретиков. Однако в этом случае устойчивое наименование еретиков стригольниками не поддается объяснению. Уже А.И. Клибанов высказал резонные сомнения в том, что «среда ремесленников-суконщиков столь деятельно откликнулась на лозунги нового движения», что передало ему свое наименование.[103] Едва ли следует сводить все возможные значения слов с корнем «стрига» к названию ремесла. Факт наименования ремесленников «стригалями» зафиксирован источниками только спустя 150 лет после появления ереси. Прежде требуется еще доказать, что термин «стрига» представляет собой существительное, образованное от глагола «стричь» или «стригать».

Лингвистическими аргументами происхождение названия еретиков-стригольников от глагола «стричь» обосновано недостаточно.[104] Эта этимология не позволяет объяснить ни причины устойчивого наименования еретиков стригольниками со стороны церковной иерархии, ни причины их высокого авторитета в народе.[105] Представляется невероятным, чтобы церковные иерархи воспользовались для определения ереси термином из простонародной речи. В качестве примеров укажу здесь явно не вписывающиеся в рамки такого объяснения прозвище известного воеводы Василия Темного и Ивана III князя Ивана Васильевича Стриги-Оболенского и название реки Стриги близ г. Устюга. Причины авторитета, которым пользовались стригольники в Пскове и Новгороде, трудно связывать со статусом суконщиков. Оппозиция «стригольник — священник», столь часто встречающаяся в источниках, будучи переведена как «суконщик — священник» кажется лишенной смысла.

Известный филолог Р. Якобсон предполагал, что этимологически наименование «стригольник» восходит к зловещему персонажу черной магии.[106] Известно, что в византийской и романской мифологии «strigami» именовались колдуны и вампиры-оборотни.[107] Упоминания «стриг», или «стриксов», в значении демонических существ встречаются у Плиния Старшего, Апулея и Петрония. «Стриги», под которыми понимались вампиры или колдуны-оборотни, считались особенно опасными для детей, но были также способны насылать дожди или засуху.[108] В средневековье имя

[102] Лихачев Д.С. К вопросу о происхождении названия псковско-новгородских еретиков «стригольниками» // Сборник докладов и сообщений лингвистического общества. Калинин, 1979. Т. 4. С. 130–132.

[103] Клибанов А.И. Реформационные движения. С. 134.

[104] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. III. С. 778.

[105] Поппэ А.В. Еще раз о названии. С. 207.

[106] Jakobson R. Marginalia to Vasmer's Etimological Dictionary (R–Ja) // IJSLR. 1959. Bd. 1/11. S. 272.

[107] Sorlin I. Striges et geloudes. Histore d'une tradition // Travaux et memoires. Paris, 1991. T. XI. S. 413.

[108] Мифологический словарь. М., 1991. С. 513–514. Как показывают западноевропейске материалы «стриги» представляли собой персонажей черной магии, которым противостояли персонажи магии плодородия. Представления о «стригах» были широко распространены в Византии и славянских странах. (См.: K. Smidt. Die grekische religiose Volksleben. Berlin, 1871; Sorlin I. Striges et geloudes. Histore d'une croyance et d'une tradition // Travaux et memoires. P., 1991. T. XI. P. 41). Как заключает Н.Д. Барабанов, «Со временем вместо духов злобы в демонических существах та-

«стрига» служило для обозначения ведьм и употреблялось наравне с именами соответствующих персонажей народной демонологии.[109] По-видимому, тесно связанной с верой в «стриг» была и деятельность ведунов. Упоминания «стриг» встречаются в литературе церковных обличений,[110] документах ведьмовских процессов и в антиеретических трактатах. Уже в 860 г. реймский архиепископ Гинкмар употребил термин «striga» в отношении ведунов и отождествил последних с ересью.[111] В сборнике законов венгерского короля Коломана (начало XII в.) содержится специальная статья, направленная против веры в «стриг» как языческого пережитка.[112] Упоминания «стриг» часто встречаются в ведьмовских процессах, ставших особенно частыми на исходе западного Средневековья. Как показал Карло Гинзбург, представления о «стригах» как о центральных персонажах вредящей человеку и хлебным злакам черной магии, противостояли персонажам магии плодородия, т.н. «Benandanti».[113] В соответствии с традицией позднего Средневековья ересью стали именовать бытовавшие в народе суеверия. Так, Бартоломео Спина в трактате «Quaestio de strigibus», написанном в 1520–1525 гг. (издан в Риме в 1576 г.), употребляет выражение «heresis strigatus».[114] Специальный пункт «in causis strigum» содержала и булла папы Александра IV, адресованная инквизиторам.[115] Вера в «стриг» зафиксирована многочисленными источниками в восточнославянском ареале.[116]

Ядро средневековой сельской магии составляли медицинские практики. Наиболее могущественным и авторитетным ведунам и знахарям приписывались и способности повелевать тучами, вызывать дождь или засуху, губить приплод скота и урожай хлеба.[117] Знахари и ведуны традиционно пользовались громадным влиянием на Руси. Главным занятием знахарей являлось лечение болезней. Известно, что еще в XIX в. они все недуги производили от «уроков, призору, или сглазу» и олицетворяли их в образе 12 лихорадок.[118] Заговорить лихорадку значило назвать все ее имена, ряд которых замыкало сакральное полуимя — «стрига».[119] Следует вспомнить, что среди немногочисленных достоверно известных персонажей языческого пантеона Стрибог являлся воплощением злого начала.[120] В качестве одного из основных демонологиче-

кого рода стали видеть женщин, преимущественно пожилого возраста, которым, как и вампрам, приписывали способностть сосать кровь у детей с целью их умервщления». (Барабанов Н.Д. От Гиилу до вурколаков. Демонология и приходское православие в Византии // Средневековое православие от прихода до патриархата. Вып. 2. Волгоград, 1998. С. 94).

[109] Tuczay Ch. Magie und Magier im Mittelalter. München, 2003. S. 279–280.

[110] Иоанн Златоуст. Opp. Ed. P.M. Lequien. 1864. T. I. P. 473.

[111] Russell J.B. Witchcraft in the Middle Ages. Ithaca and London, 1992. P. 113.

[112] См.: Za'vodszky Levente: Szent Istva'n, Szent La'szlo e's Ka'lma'n korabeli torve'nyek e's zsinati hata'rozatok. Budapest, 1901.

[113] Ginzburg C. Die Benandanti. S. 216.

[114] Ibid. S. 218.

[115] Ibid. S. 218.

[116] См.: Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 14, 22, 103, 230–231, 237, 243, 301; Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 491; См. также: Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. М., 2002.

[117] См.: Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые. Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004. С. 61.

[118] Барсов Е. Очерки мировоззрения и быта // Древняя и Новая Россия. 1876. № 11. С. 224.

[119] Мансветов И.Д. Византийский материал для сказания о 12 трясавицах // Труды Московского археологического общества. 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 10.

[120] Зеленин Д.К. Этимологические заметки // ИОРЯС. 1903. Кн. IV. С. 268; Перечень литературы с указанием основных точек зрения относительно «Стрибога» см.: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 5. С. 68–70.

ских персонажей «стрига-хольда» фигурирует в покаянных книгах латинского Средневековья, например в «Корректоре» Бурхарда Вормского.

Специальной статьи против «стриг» в русских Кормчих книгах не обнаруживается, но зато там регулярно помещаются статьи (в т.ч. 36-е правило Лаодикийского собора), предусматривавшие извержение из клира за волхование, и в том числе за заклинание лихорадок.[121] На Руси сказания о 12 лихорадках и заговоры против них также получили широкое распространение.[122] Особенной популярностью пользовалась молитва св. Сисиния, в которой перечислялись 12 имен лихорадок.[123] Вера в «стриг» еще в начале XX в. была зафиксирована учеными-этнографами в Варнавинском уезде Костромской губернии.[124] Существовало поверье, что «стрига» в виде одетой в белое женщины стрижет колосья на чужих полосах, чаще всего в полночь на Ивана Купалу. Отмечалось, что своя «стрига» есть в каждом селении, причем подозрение со стороны односельчан способны навлечь необщительные женщина или мужчина, в особенности, «если у них бывает более хлеба, чем у других».[125] Если обратиться к материалам исследования Е.Е. Левкиевской, посвященного славянским оберегам, можно обнаружить, что все упоминания «стриг» (преимущественно на словацком и хорватском материале) встречаются в контексте защитной магии, призванной обезопасить людей и скот от злых сил (персонификация болезней), особенно опасных для младенцев и приплода. В качестве оберегов при этом выступают знаки креста, начерченные ножом или чесноком, нож, хлопанье бичом, веник или метла, освященные ветки вербы.[126] Рассмотренный вариант этимологии долгое время считался мною предпочтительным, поскольку позволял объяснить причины авторитета стригольников в народе и способ казни.[127]

В нескольких работах я предпринял попытку аргументировать гипотезу об этимологии термина «стригольник».[128] Отправной точкой рассуждений послужила параллель между «стригольниками» и «стригами». Обращало на себя внимание, что казнь «стригольников» в 1375 г. являлась вопиющим нарушением православной традиции отношения к еретикам и, по всей видимости, совершилась вопреки церковной

---

[121] См.: «по сем чары некия к сим приирекающим и на отгнание мнят трясовиц и всякого недуга приемлющим». РНБ. F.II.119. Пер. чет. XV в. Л. 163; РНБ. Соф. № 1173. Л. 71.

[122] См.: Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 230–231; Данилов В., Зеленин Д.К. К вопросу об русалках // «Исторический вестник». 1912. № 2. С. 758. Наиболее действенным средством против «лихорадок-трясавиц» считались амулеты-змеевики, дошедшие до нас в большом количестве. На одной стороне амулета-змеевика чаще всего изображалась персонифицированная лихорадка, а на другой тот или иной христианский святой (чаще всего архангел Михаил). См.: Соколов М.И. Апокрифический Византийский материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // ЖМНП.

[123] Мансветов И.Д. Византийский материал для сказания о 12 трясавицах // Труды Московского археологического общества. 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 10–11.

[124] Андронников В.А. О материалах по этнографии Костромского края, собранных местной Губернской ученой архивной комиссией (живая старина в Костромской губернии) // Труды ярославского областного съезда. М., 1902. С. 117.

[125] Там же. С. 117.

[126] Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 50, 76, 118, 124, 145, 155.

[127] См.: Алексеев А.И. Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуны? С. 184–195.

[128] См.: Алексеев А.И. О стригольничестве // Прошлое Новгорода и Новгородской земли. Тезисы докладов и сообщений научной конференции 12–14 ноября 1996 г. Новгород, 1996. С. 54–58; Он же. Ересь стригольников в ряду еретических движений средневековья. С. 80–85; Он же. Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуны? С. 184–195; Он же. Под знаком конца времен. С. 58–62.

власти.[129] Известно, что в 1374–1376 гг. новгородскую землю постиг страшный неурожай, причиной которого были ливневые дожди, погубившие посевы.[130] Как мы помним, одной из способностей «стриг» считалось умение вызывать дождь или засуху. На этом основании был сделан вывод о том, что причиной казни стригольников послужило, скорее всего, то обстоятельство, что «во время стихийных бедствий внимание народа устремлялось к служителям бога (или языческих богов), которых считали ответственными в первую очередь за то, или иное состояние природы».[131] Я писал, что первая русская ересь своим главным компонентом имела языческие представления, которые вполне органично сочетались в сознании большей части новгородцев и псковичей с христианскими.[132] Предполагалось, что несовместимость подобных представлений, ярко проявившаяся в феномене стригольничества, стала обнаруживаться в ходе процессов углубленной христианизации XIV–XV вв. Слабым местом этой гипотезы остается отсутствие следов происхождения этой этимологии в принятой на Руси канонической традиции.

Высказанная гипотеза получила одобрение со стороны большинства коллег, однако дальнейшие размышления над этой темой заставили меня полностью пересмотреть свои прежние взгляды.

А.Д. Седельников полагал, что «Гораздо проще иметь в виду значения от стриг-: либо «сам себя стригущий», либо «не идущий дальше стрижки» (как знака принадлежности к кругу низших клириков — дьячков, чтецов, певчих, пономарей».[133] Говорить о стригольниках как о секте, свившей себе гнездо сначала в профессиональной среде, сколько-нибудь серьезных оснований не имеется. Старшие памятники, во главе с Поучением Антония, не связывают прозвище с профессиональными занятиями стригольников, что склоняет искать другое объяснение известию «Просветителя» Иосифа Волоцкого о том, что ересиарх Карп был «художьством стригольник», т.е. цирюльник по ремеслу (см. ранее).

Вполне логичным и основанным на источниках было объяснение термина «стригольник», предложенное А.И. Клибановым: «Дьяк, чтец или певец, пока он выполнял функции, предусмотренные для него церковным законом, носил свою стрижку, не привлекая этим внимания. Но когда дьяк, чтец или певец выступал не в отведенной роли, а самовольно брал на себя функции проповедника, он переставал быть в глазах окружающих просто дьяком. Его, конечно, не называли священником, а стригольником по тому суррогату освящения, которым он был отмечен — по дьяческой стрижке».[134] Таким образом, на взгляд А.И. Клибанова, термин стригольник служил «для обозначения причетника или же мирского человека, присвоившего себе роль священника».[135]

---

[129] Переосмысление факта этой казни под углом расправы с еретиками–жидовствующими обнаруживается в позднейшей Никоновской летописи. «Новгородцы ввергоша в воду стригольников еретиков, глаголюще: „писано есть в Евангелии: аще кто соблазнит единаго от малых сих, лутчи есть ему, да обвесится камень жерновный на выи его и потоплен будет в море“». (ПСРЛ. Т. XI. СПб., 1897. С. 24).

[130] ПСРЛ. Т. XXV. М.; Л., 1949. С. 192.

[131] Рыбаков Б.А. Стригольники. С. 10.

[132] Ср.: Мильков В.В. Учение стригольников // Общественная мысль. Исследования, публикации. Вып. IV. М., 1993.

[133] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 126. Ср. данные об обряде посвящения. Неселовский А. Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. Глава I.

[134] Клибанов А.И. Реформационные движения в России. С. 135.

[135] Там же.

На сегодняшний день предпочтительной является гипотеза о том, что термин «стригольник» произошел от наименования извергнутых из сана клириков, взявших на себя канонически запрещенную роль учительства и совершения таинств.[136] 21-е правило Шестого Вселенского собора предписывало, чтобы правом носить выстриженные на темени волосы (гуменце или папалитру) пользовались только изверженные из своего чина священнослужители, которые покаялись в содеянном и ведут жизнь благочестивых мирян.[137]

Приведем цитату из толкования на это правило по Новгородской Синодальной кормчей 1280-х гг.: «Прозвитер или дьякон будет от сана извержень, честь же имать и седалище, якоже и прочии сущии в причте, главу да постригають, рекше, сущее на главе гуменце. Аще же греховныя ради вины будет извьржен отинудь и с поустыми людми боудет поставлен… Аще на обрящение зрит, яко же причетници главу да постригают, аще же своею волею не отступит, но творити хощет грех, яко же мирьстии человеци влась да ростят, яко же и возлюбив мирьское пребывание паче небесной жизни».[138] Право носить гуменце являлось отличительным знаком, которым особенно в глазах мирян дорожили клирики. Извергнутые из клира, в лучшем случае получали право сохранить внешний облик церковнослужителей, но в остальном приравнивались к мирянам. В т. н. «Речи жидовского языка», которая в качестве дополнения включалась в Кормчие Новгородской редакции, встречаем словарную статью «бритва — стриголник» (варианты написания: ГИМ. Синод. 132 — «остригольник»; РГБ. Румянц. 231 — «стриголник»; РНБ. Погод. 1309 — «стригалник»).[139]

В странах католического мира профессиональные преступники часто старались обзавестись фальшивой тонзурой для того, чтобы, выдав себя за клириков, предстать перед церковным судом и избежать более сурового наказания.[140]

В справедливости предложенного толкования убеждает и послание Геннадия митрополиту Симону.[141] Геннадий пишет: «…подяки мало ся рознились четци и певци, токмо однем стихарем и входу во святые олтари есть, приимши рукоположение от епископа, верх пострижен, носящее краткий фелонь». Далее, оправдывая введенную им практику выдачи ставленых грамот, Геннадий указывает: «Мужики озорные на

[136] Подробное обоснование этой версии с разбором основных точек зрения по проблеме стригольничества см.: Алексеев А.И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 4 (18). Декабрь. С. 22–34.

[137] См.: Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. М., 2001 (репринт изд. 1911). С. 494. Это правило помещалось во всех Кормчих русской редакции: Срезневский И.И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897. С. 142.

[138] ГИМ. Синод. 132. Л. 200 об.–201. Наиболее вероятной датой создания Новгородской Синодальной кормчей является период 1285–1291 гг. См.: Янин В.Л. О дате Новгородской Синодальной кормчей // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 232–236. См. также текст этого же правила в Рязанской кормчей 1284 (6792) г. РНБ. F. п. II. 1 Л. 147 об.–148. Шестого Вселенского собора Правило 21: «Иже отнудь извержен в простые люди отриновен покаявся, да стрижеться токмо, аще ли ни власы растить. Толк: Прозвитер или диякон, аще будет от сана извержен, честь же да имать и седалище, яко же и прочим сущим в причте главу да постригают, рекше на главе сущее гумньце, аще же грежовныя ради вины будет извержен отнудь и с простыми людьми на месте поставлен. Аще убо своею волею оставит грех, его же ради благодати Божия лишися и чести и аще на обращение зрит, яко же причетници, главу да постригает. Аще же и своею волею не отступить, но творити хощет грех, якоже и мирьстии человеци, власы да растить, якоже возлюби в мирьское пребывание паче небесныя жизни».

[139] Ковтун Л.С. Русская лексикография эпохи Средневековья. М.; Л., 1963. С. 400.

[140] См.: Тогоева О.И. «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006. С. 22–25.

[141] ГИМ. Епарх. 416 (677) Л. 10–17. Опубликовано: ДРВ. Ч. 14. М., 1790. № 22.

крилосе поют и Паремью и Апостол на обмоне чтут, да еще во алтар ходят, ино бы то беззаконие вывести. И яз твой сын ныне у собя ставлю дияки, да и грамоты им ставленые даю, занеже изобрел есми в Новегороде на крилосе поют дияки двоеженьци, да и к тебе, есми, о Федке, о двоеженцы писал грамоту и ты, господине, отец наш ко мне о том писал и каковы грамоты ставленые даю дияком и сторожем и яз с тех грамот к тебе господину отцу своему противень послал в слово в слово». Сохранились образцы ставленых грамот архиепископа Геннадия, в одной из которых, выданной на имя Леонтия Филиппова, в дьяки церкви чудотворного Николы на Дворище читаем: «Да имат власть на крилосе петь и на анбоне прокимены глаголати, и чести чтенья, и паремии, и апостол, *имея верх простришжен*, нося краткий фелонь. И яз его имею свидетельствована по исповеданию и отца его духовнаго, и сего ради дана бысть ему грамота сия на утвержение его в Великом Новеграде лета 7012 маия 17 день».[142]

В ранних летописных известиях о казни стригольников (Софийская I летопись и Новгородская IV летопись), как и в Поучении Антония, термин «стригольник» неизменно употребляется в связи с упоминанием дьяконского сана Микиты и Карпа. Что касается свидетельства Иосифа Волоцкого, то мы придерживаемся мнения, что он употребил термин «художество» по отношению к стригольникам не в значении ремесла, но в качестве негативной, уничтожительной характеристики. Таким образом, нам представляется наиболее вероятным, что название ереси произошло от наименования извергнутых из сана клириков, взявших на себя канонически запрещенную роль учительства.[143] В пользу справедливости этой версии свидетельствуют и известия о книжной образованности стригольников, которые вполне объяснимы фактом их принадлежности к клиру.

Таким образом мы полагаем, что этимологически «стригольничество» восходит к спорам вокруг вопроса о праве ношения тонзуры.

Приведенные аргументы, на наш взгляд, позволяют сфокусироваться на рассмотрении стригольничества как феномена, вызванного к жизни общей неупорядоченностью жизни церковной общины Пскова в XIV–XV вв. Два момента определяли специфику положения духовенства внутри церковной общины Пскова. Во-первых, зависимость псковского духовенства от новгородского архиепископа, с которым вечевая республика часто конфликтовала. Во-вторых, устройство церковной общины Пскова было близко пресвитерианской системе, в которой решение церковных вопросов принадлежало и клиру, и всему обществу верующих. Это обстоятельство обуславливало зависимость клира от мирян.

На первое место здесь стоит поставить ситуацию с поставлением в священнический сан и должности церковнослужителей за деньги, именуемую симонией.

3.3. СПОРЫ О СИМОНИИ

В истории христианской церкви одним из самых страшных зол считалась симония, под которой понималась покупка или даже желание купить за деньги духовный сан. Евангельская норма обязывала апостолов, получивших в дар благодать Святого Духа от Христа, раздавать ее даром (Мф. 10, 8). Когда Симон-волхв

[142] ГИМ. Епарх. 416. Л. 17–17 об. Опубликовано: ДРВ. Ч. 14. М., 1790. № 23. Смотри также образец ставленой во священника (Там же. Л. 17 об.–18 об.) Опубликовано: ДРВ. Ч. 14. М., 1790. № 24.

[143] См. Послание митрополита Фотия в Псков: «А ослушание о сем никако да будет в вас еже в мирьских священьствовати» (Источники. С. 250).

попытался купить чудотворную силу Святого Духа за деньги у апостолов, св. Петр ответил ему: «Сребро твое с тобою да будет в погибель, яко дар Божий непщевал еси сребром стяжати» (Деян. 8, 18–24).

С ростом могущества и авторитета церкви симония превратилась в одну из язв, разъедавших ее институты. Осуждению симонии посвящено большое количество канонических правил (29-е правило святых апостол, 2-е правило Четвертого Вселенского собора, 10-е, 22-е и 23-е правила Шестого Вселенского собора, 4-е, 5-е, 19-е правила Седьмого Вселенского собора), а также канонические послания церковных иерархов (Василия Великого, Константинопольских патриархов Геннадия и Тарасия).[144] Симония считалась первой ересью в эпоху христианства и в каталогах христианских ересей помещалась на первое место.[145] Канонические правила предусматривают извержение из сана и отлучение для церкви как для давшего мзду за поставление, так и для поставившего. Тем не менее в период средневековья симония продолжала терзать церкви Восточной и Западной ветвей христианского мира. Общими причинами, способствовавшими существованию симонии, были двойная зависимость поставляемого священника от светского властителя и от епископа. В странах католического мира борьба с симонией обострилась в XI–XII вв. и стала питательной почвой для движения патаров (патаренов) в Милане, а позднее вальденсов и катаров в Лангедоке.[146]

Патары, а вслед за ними и вальденсы, отвергали таинство евхаристии на том основании, что причащение совершалось священнослужителями недостойными, подозреваемыми в причастности к симонии или конкубинату. Папская курия последовательно принимала меры противодействия симонии на знаменитых Латеранских соборах. В числе этих мер были: попытки оградить священников от вмешательства светских властей, стремление ставить священнослужителей из числа материально обеспеченных лиц, стремление подчинить клириков строгой дисциплине (в том числе, добиться соблюдения целибата) и т.д.[147] Папа Иннокентий III в своем послании 1208 г. провозгласил, что таинство евхаристии может совершаться исключительно правильно рукоположенным священником и не может обуславливаться его нравственными достоинствами.[148] Это решение было подтверждено на IV Латеранском соборе. Тем не менее стремление сформировать хорошо дисциплинированное приходское духовенство, отвечавшее взглядам просвещенных иерархов на христианское благочестие, оставалось в большой степени благим пожеланием на протяжении всего Средневековья, а прогресс в этом деле был очень медленным.[149]

В силу состояния источниковой базы трудно судить о практике поставления в сан священнослужителей в Древней Руси XI–XIII вв. Инициатива поставления в священнический сан могла принадлежать епископам, князьям, городским общинам,

---

[144] См.: Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. М., 2001 (репринт изд. 1911). Т. 1. С. 89, 90, 332, 504, 505, 605, 606, 608, 622, 623, 631, 632; Т. 2. С. 467, 468, 532, 535–542.

[145] См.: «О Симоне волхве» — ДРК. С. 716–717.

[146] Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 89–95.

[147] См.: Маршал В. Балдуин. Александр III и двенадцатый век. СПб., 2003. С. 183–185.

[148] Ткаченко А.А. Евхаристия // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2008. С. 672.

[149] Известный социолог, автор теории социальных полей Пьер Бурдье замечает относительно роли католической церкви в период высокого и позднего Средневековья: «Связывая спасение в большей степени с принятием причастия и исповедью, чем с соблюдением нравственных законов, она (церковь) тем самым поощряет такую форму народного обрядоверия, как погоня за индульгенциями». Бурдье П. Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2005. С. 46.

купеческим корпорациям. Первым документом, призванным систематически урегулировать дисциплинарные вопросы являются правила церковного собора 1273 г. (Правила митрополита Кирилла II). Эти правила определили условия, предъявляемые к кандидату в священнослужители. В числе обязательных требований: личная свобода, возраст (25 лет для диакона, 30 для священника), требование состоять в законном браке (обязательно — первом), успешно выдержанный экзамен на грамотность.[150]

Первое правило собора 1273 г. специально подчеркивало, что «постризая мирского попа на мзде в игуменство или попа поставляет к церкви, емля у него что, да будут извержены».[151] Размер ставленой пошлины, которая уплачивалась клирошанам, определялась в 7 гривен: «да возьмут клирошане семь гривен от поповства и от дьяконства от обоего». Эта норма была воспринята неоднозначно. В ряд Кормчих это правило митрополита Кирилла не включено, а его авторитет подвергнут сомнению.[152] В «Потребнике митрополита Макария» (РНБ. Солов. собр. 1085/1195) текст этого правила отсутствует, а заголовок в оглавлении снабжен пометой «Правило Кирилла митрополита русского в нем же ересь Симона Волхва и Антонина еретика в закон введена. Се правило в начале право, а в конце проклято». Первый эпизодом, в котором обвинения в симонии приобрели общерусское значение, стал Переяславский собор 1311 г.[153] В целях смещения митрополита Петра великий князь Михаил Тверской прибег к обвинениям в том, что поставление русского первосвятителя совершилось по мзде. Переяславский собор, на котором присутствовал легат Константинопольского патриарха, в итоге разбирательств решил дело в пользу митрополита Петра. Памятниками соборной полемики служат «Послание константинопольского патриарха Никифора великому князю Михаилу Тверскому» и «Написание мниха Анкидина», в котором, впервые в древнерусской книжности, содержится подборка канонических аргументов против симонии.[154]

Исходный импульс движению стригольников придали протесты против симонии. Уже в заглавии послания патриарха Нила обозначен главный предмет смущения псковичей — вопрос «о проторех за поставление». Патриарху стало известно, что некоторые псковичи оказались настолько серьезно озабочены порядком поставления священнослужителей, что пришли к выводу о том, что все святители и священнослужители не достойны своего сана и лишены священнической благодати: «Уведевшие убо наше смирение и еже о нас велиции святии святителие, Божествений сбор, како неции от нас изветом благочестиа, еже мнетися хранити Божественая писания и священных канон известие, отлучишася соборныя апостольскиа церкви, вся еретики мняще святителя и священники и вся клирики, и прочаа люди христьяны, яко се поставляющия и поставляемыа, себе же токмо правоверных мнящее».

Это известие заставляет поставить вопрос: с каких пор действующая практика поставления в священнический сан стала казаться сомнительной, а затем и вовсе противоречащей канонам? Принимая во внимание известие о казни Карпа и его единомысленников под 1375 г., приходиться признать, что истоки сомнений следует искать в хронологическом периоде не ранее второй половины XIV в.

---

[150] РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 89–93.

[151] Там же. Стб. 89.

[152] 1-е правило Собора 1273 г. включалось в Кормчие Софийской, Чудовской, Румянцевской редакций, но отсутствует в ряде Кормчих XV в.: РНБ. Солов. 858/968. Л. 271, Солов. 1056/1165. Л. 369, Чуд. 165. Л. 202 об. См. также: Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 210.

[153] О Переяславском соборе см.: Соколов П. Русский архиерей из Византии. С. 218–260.

[154] РИБ. Т. VI. Стб. 147–150, 150–158. Единственный известный список датируется 1504 г. — РНБ. Солов. 1085/1195. Л. 676–677, 677–680 об.

Было бы соблазнительным связать возникновение протестного движения против симонии с церковно-политическими событиями 1380-х гг., вызванными попытками великого князя Дмитрия Ивановича поставить на митрополию своего ставленника. Однако такой трактовке препятствует хронологическая несообразность (между казнью стригольников и началом церковной смуты прошло не менее 3-х лет), а также тот факт, что споры о симонии возникли в Новгороде и Пскове. Многочисленные поездки русских иерархов в Константинополь с большими суммами денег, расходовавшимися на подкуп византийских чиновников и иерархов, наличие нескольких имеющих поставление на русскую митрополию митрополитов, оспаривавших права друг у друга, вне всякого сомнения, создавали атмосферу растущего недоверия к иерархии в целом. Однако следует учитывать, что основные события церковно-политической смуты имели место уже после казни стригольников.

Константинопольский патриарх недоумевал о причинах, побудивших стригольников отпасть от церкви: «И который лукавый демон толико их прелсти, яко таковую вещь прияти?» В его глазах для возникновения учения о недейственности священнической благодати было явно недостаточно единичных нарушений, возможность которых допускалась: «И аще убо неции епископи суть, по мзьде поставлениа сотворяюще, но не подобает сего ради отсещися от церкви и мнети вся еретики, но совъкуплением быти и церкви причастником; възвестити же зле творящаго епископа своему митрополиту». В любом случае возникшие сомнения надлежит разрешить обращением в Константинополь: «Аще же он не сътворит исправления, но да казнится от нашего смирения, егоже устави бог отца, учителя, патриарха всея вселеныя Царяграда». Главным предметом критики со стороны стригольников являлась практика взымание платы с поставляемого. Патриарх считал своим долгом разъяснить, что оплата необходимых расходов является нормой, не противоречащей канонам: «Поставляемыя же многажды о собе сами исторы сътваряют на свещи, на вино, и на прочаа пошлины, и на тряпезу: таковая же не врежается сим; ибо поставление туне бывает». Следует различать расходы на процедуру посвящения в сан и взимание мзды: первое является совершенно законным, второе — осуждаемое церковью преступление: «Ино бо еже взимати мзды, поставлениа деля, ино же о нужных потребах исторы».

Из послания Нила можно сделать вывод, что критика стригольников не ограничивалась обвинениями в симонии, но включала требование совершения бесплатных церковных треб и служб. Во всяком случае, патриарх счел необходимым процитировать слова апостола Павла: «Священна содевающе от церкви ядят, олтарю служащей с олтарем съделаются». Не приходится сомневаться, что стригольники не ограничились критикой недостатков церковной организации в Пскове, но дошли до отрицания христианской церкви в современных условиях: «Аще убо отлагаетеся от церькви своея виною мьзды поставлениа и отсекаетеся яко еретик: то уже Христос днесь на земли церкви не имат, по вашему слову». Патриарх видит в этом чудовищное недоразумение, поскольку невозможно быть христианином, не принадлежа к христианской церкви: «да увесте, яко отлучаяся от церкви, самого того Христа Бога отлучается».

Как можно заключить из послания патриарха, стригольники не имели никаких догматических оснований для своих разногласий с православной церковью. До крайнего вывода о том, что существующая церковная организация перестала соблюдать заповеди Христа, стригольники дошли, обличая симонию. В их глазах злоупотребления при поставлениях в священнический сан уничтожили сакральную силу благодати. Патриарх Нил видел в таких взглядах, в первую очередь, недоразумение, исправить которое было сравнительно легко. С этой задачей должен был справиться архиепископ Дионисий: «Сего бо ради посла наше смирение и великый собор боголюбиваго архиепископа суждальскаго Дионисия, мужа честна и благочестива и

добродетелна, и священных канонов известа хранителя, да видит вы от нас и благословить, и поучит, и накажет, и извещает, и подобная устроит, и совокупить соборней апостольской Божии церкви».

Особую роль в миссии Дионисия должно было сыграть его знание священных канонов, под которыми, по-видимому, следует понимать церковные правила из состава Кормчей книги. Патриарх надеялся на благоприятный исход: «И хощем да пишете к нам, да увемы исъправление, бывшее благодатию Божиею, и прославим Бога, и възвеселимся о възвращении тех и о покаянии, о нем же радуются аггели и человеци, по Господа нашего Иисуса Христа глаголу».

Из Поучения Антония можно извлечь информацию о взглядах ересеначальника Карпа. Квинтэссенция этих взглядов содержится в следующей фразе: «Недостойни суть презвитери по мьзде поставляемии, недостойно от них причащатися, ни каятися к ним, ни крещениа от них приимати». Поставление по мзде выступает исходным пунктом отрицания всех церковных таинств: поставленные за деньги священники не могут передавать верующим таинство евхаристии, не могут принимать покаяние, не могут совершать крещение. Объектом нападок Карпа служили прежде всего священники, поэтому автор Поучения Антония счел необходимым заповедать: «И аше кто, възмя речь на прозвитеры, раскол учинит, кто от крестьан, проклят да будет». Он напомнил, что никто кроме священнослужителей не может снять отлучение, наложенное на провинившихся: «и никтоже от нас раздрешит вас, еже на вас възглашено отлучение».

Автор Поучения Антония подкрепляет свидетельства патриарха Нила о том, что Карп не ограничился критикой отдельных нарушений, но в принципе отвергал иерархию: «оклеветал весь Вселеньскый събор, патриархов и митрополитов, и епископов, и игуменов, и попов, и весь чин священничьскый, яко не по достоянию поставляеми». В Поучении содержится единственное указание на то, что Карп являлся создателем доктрины, в которой излагались основания для отрицания священнического сана и всех таинств: «Стригольник же противно Христу повелеваеть, яко от древа животнаго, от причащения удалятися, яко древо разумное показая им писание книжное, еже и списа на помощь ереси своей, дабы чим воставити народ на священничьскый». Было бы чрезвычайно интересно узнать, какие аргументы приводил Карп, выступая против таинства евхаристии.

Регулярная исповедь, правила причащения и другие таинства служили инструментами, посредством которых клир осуществлял контроль над сознанием верующих. К XIV в. уровень христианизации в городах достиг такой степени, что появилась возможность противопоставлять прежний минимальный набор обязательных, легких для исполнения требований для того, чтобы считаться христианином, — новым, более сложным для исполнения и требующим зачастую денежных затрат.

Очень вероятно, что диаконы Карп и Микита могли служить в одном из новгородских соборов. По предположению М.В. Печникова, они могли даже принадлежать к «софиянам» — клиру Софийского собора.[155] По-видимому, неслучайно «в центре критики стригольниками церковной иерархии стояла практика уплаты пошлин за поставление в священный сан (которая хорошо должна была быть известна соборным

[155] Печников М.В. К вопросу о религиозной практике стригольников. С. 224–236. См. также догадку митрополита Макария (Булгакова) о том, что «диаконы Карп и Никита восстали против духовных властей по каким-нибудь только личным побуждениям, например вследствие неудавшейся попытки получить сан священника, на что требовали с них значительной платы, или вследствие какого-либо наказания со стороны местного архиепископа» (Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 99–100).

дьяконам, так как организация поставлений священнослужителей находилась в ведении соборных клиросов при епископах[156])». Известно, что позднее доверенное лицо новгородского архиепископа Геннадия Гонзова служитель Алексеев занимал ключевой пост в администрации владыки и руководил сбором ставленнических пошлин. Злоупотребления его, сопровождаемые потоком жалоб, в конечном счете вызвали и отставку архиепископа Геннадия.

В.О. Ключевский заметил, что отношения Пскова к новгородскому архиепископу «определились в угоду его политической автономии и в ущерб правильному и беспрепятственному развитию его церковной жизни».[157] Новгородский владыка после Болотовского договора имел право бывать в Пскове лишь на «чреде» раз в три года сроком не более месяца.[158] Анализ погодных известий псковских летописей показывает, что летописец специально отмечал случаи приезда епархиального архиерея «не в свою чреду».[159] При этом только относительно архиепископа Феофила, пребывавшего в Пскове с 24 декабря 1476 г. по 21 января 1477 г. летописец замечает: «ни за много время ини владыки во Пскове так всего месяца в свой приезд не живали».[160] Новгородский владыка стремился удовлетворить в первую очередь свой фискальный интерес, взыскав со священников, положенные пошлины и подъезды.[161] Стоит прибавить, что правильному каноническому общению новгородского владыки с псковской паствой препятствовали неоднократные конфликты между Новгородом, главой политической организации которого также был архиепископ, и Псковом. Это серьезно ограничивало возможности епархиального архиерея по непосредственному управлению церковной общиной города и пригородов. Все эти обстоятельства объясняют острую реакцию церковной общины Пскова на нарушение своих прав со стороны новгородского архиерея, а также потребность в авторитетном внешнем руководстве.

Поставление в священнический сан не могло быть совершено без участия новгородского архиепископа. Учитывая, что новгородский владыка бывал в Пскове

---

[156] В Правилах собора 1273 г. говорится: «да възмуть клирошане 7 гривен от поповьства и от дьяконьства от обоего» (РИБ. Т. VI. Стб. 92).

[157] Ключевский В.О. Псковские споры // Православие в России. М., 2000. С. 355.

[158] Я принимаю здесь вывод В.Л. Янина о том, что Болотовский договор «вполне тождествен описанному в летописи миру 1329 г., заключенному между Новгородом и Псковом около города Опоки». (Янин В.Л. «Болотовский» договор о взаимоотношениях Новгорода и Пскова в XII–XIV вв. // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 256.) Иную датировку и трактовку условий договора см.: Еременко А.В. Болотовский договор и его значение // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: редактор и текст. Вып. 3. СПб., 2000. С. 30–42.

[159] См. например: ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 45 — приезд владыки Евфимия в 1435 г. «не в свое лето реченое»; Там же. С. 102 — владыка Василий Калика приехал в 1352 г. «не в свою чреду». Я исхожу из того, что в летописях зафиксированы не все случаи приезда епархиальных архиереев. Но позволю обратить внимание на некоторое несоответствие. Псковская 2-я летопись отмечает факт приезда архиепископа Василия в Псков под 1330 годом (ПСРЛ. Т. V. С. 92), новгородский же летописец под 1333 годом замечает: «…приихав владыка Василий… в Плесков, и прияша его плесковици с великой честью, понеже не бывал бяше владыка въ Плескове 7 лет» (ПСРЛ. Т. III. М., 2000. Новгородская I летопись. С. 345). Сообщая далее о факте приезда владыки Василия в Псков под 1337 годом, та же новгородская 1-я летопись содержит следующее известие: «поиха владыка Василии въ плесковъ на подъезд, и плесковици суда не даша, и владыка поиха от них, проклявъ их» (Там же. С. 348). Оба последних известия в псковских летописях отсутствуют.

[160] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 207.

[161] Духовенство Пскова было обязано уплачивать две пошлины: поплешную, которая в денежном выражении взымалась с головы, или «плеши», тонзуры, гуменца, и кормовую, которая шла на содержание владыки и его свиты на весь период пребывания в Пскове (Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873. С. 201–202).

довольно редко, приходиться признать, что у псковских кандидатов в священники и дьяконы оставалось две возможности получить искомое поставление: либо отправиться для совершения всех необходимых процедур в Новгород, либо попытаться получить поставление от архиерея другой епархии. Последнее действие запрещалось каноническими правилами. Но регулярные призывы к их соблюдению свидетельствуют в пользу того, что требования жизни формировали практику, допускающую отклонения от требований канонов. Как справедливо заметил в свое время А.И. Никитский: «Фактически-абсолютный характер посвящения был причиною того, что на Руси в среде священнослужителей обыкновенно существовали два большие отдела, из которых первый образовался духовенством местным, состоявшим в данное время при известных церквах, а второй —духовенством безместным, потерявшим, вследствие неблагорасположения паствы, свои места, на кои оно было первоначально посвящено».[162]

Не приходиться сомневаться в том, что среди псковского духовенства находились священнослужители, получившие поставление в сан в епархиях Великого княжества Литовского и в Твери, которые граничили с землями вечевой республики.[163] Новгородскому владыке пришлось признать этот порядок и фактически узаконить его. Евфимий I в своей грамоте от 1426 г. требовал, чтобы старосты соборские со своим соборным духовенством проверяли ставленые и отпускные грамоты у тех священников, которые ездили на поставление в соседние земли.[164] Тем самым прием священнослужителей в соборы, допуск их к исполнению своих обязанностей сосредотачивался в руках соборной администрации. Вопросы о законности поставления в сан должны были занимать важное место в спорах между кандидатами на вакантные места в клире.

Появление вакансий, помимо необходимости восполнять естественную убыль представителей духовенства, имело причинами численный рост населения Пскова, за которым должно было поспевать строительство новых церквей, диктуемое потребностями церковной общины города. Исследователями фиксируется интенсивное строительство новых церквей со второй половины XIV в.[165] Впечатляет динамика формирования соборных организаций духовенства: вслед за древнейшим Троицким собором, в 1357 г. появляется второй — Софийский, в 1417 г. — третий, Никольский, в 1453 г. — четвертый, Спасский, в 1462 г. — пятый, Похвалы св. Богородицы, а в 1471 г. — шестой, Входо-Иерусалимский. По мнению А.И. Никитского: «Под собором разумелось собственно не что иное, как соединение нескольких церквей и монастырей, а следовательно, и известного количества как черного, так и белого духовенства в одно целое, примыкавшее к какому-либо храму, который от того получал название соборного».[166] Современный исследователь несколько иначе определяет специфику соборной организации Пскова: «Соборы-округа выполняли судебно-каноническую функцию, однако их правовая деятельность не отделялась от их литургической роли, что и формировало сакральную топографию».[167]

---

[162] Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873. С. 198–199.

[163] А.И. Никитский заключал, что «духовенство вело бродячий образ жизни и являлось во Псков из разных краев Руси, из Новгорода, Москвы, Твери, даже из Литвы. Вспомним далее, что самое место ставления псковских священнослужителей было различно: кроме самого Новгорода, одни священники ставились на Руси (в Киеве), другие же в Литве» (Там же. С. 223–224).

[164] РИБ. Т. VI. Стб. 473– 475.

[165] См.: Лабутина И.К. Историческая топография Пскова в XIV–XV вв. М., 1985.

[166] Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. С. 220.

[167] Мусин А.Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. СПб., 2010. С. 203.

Недостаток священнослужителей ощущался в Пскове очень явственно. В 1388 г. псковичи просили у новгородцев безместных попов, «Псковичи приездиша ко владыце Ивану прошати попов во Псков къ церквам, которые ходят попы без церкви».[168] Из грамоты митрополита Киприана в Псков мы узнаем, что один из местных священнослужителей ездил в Москву с «товарищами» на поставление: «приездил здесе к нам поп Харитон от вас с товарищи на поставление: и мы их поставили и отпустили».[169]

Но также несомненно, что на появление вакансий влияли требования прихожан к нравственным качествам кандидатов. Как заметил А.И. Никитский, «к вящему замешательству церкви, прихожане без ведома церковного начальства удаляли, не стесняясь никакими условиями, одних священнослужителей и поряжали других».[170] На первом месте стоит назвать канонически предписанное требование единобрачия.

Овдовевший священник мог подвергаться нападкам со стороны прихожан, членов клира и кандидатов, из числа священнослужителей претендовавших на его место. В этой ситуации он мог сохранить свое место, прибегнув к заступничеству новгородского архиерея или соборной верхушки духовенства Пскова, а мог потерять, проиграв в этой конкурентной борьбе более удачливому сопернику.[171] Как представляется, именно положение с овдовевшими священнослужителями создавало напряжение в церковной общине Пскова.

3.4. СПОРЫ О ВДОВЫХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯХ

В источниках, повествующих о стригольниках, ничего не говорится о том, что какое-то отношение к ним имел вопрос об овдовевших священнослужителях. Между тем это, без сомнения, связанные темы. Уже само наименование еретиков стригольниками, как я пытался показать, связано с лишенными своего сана клириками, которые сохраняли претензии на ношение папалитры или тонзуры в качестве отличительного знака. Причины лишения сана могли быть многообразными, но как явствует из имеющихся источников XV — начала XVI в. наиболее распространенной являлось вдовство священнослужителя.

В силу того, что для священнослужителя было канонически предписанной нормой условие единобрачия (26-е правило святых апостол), в непосредственной связи с симонией оказался вопрос о вдовых священниках.[172] Вопрос безбрачия священников впервые стал серьезной темой обсуждения в Испании на соборе в г. Эльвире (впоследствии — Гренада) в начале IV в.[173] Собор признал, что целомудрие является знаком христианского образа жизни, который и должен вести клир, являясь нравственной элитой. Следующая попытка введения целибата была предпринята в Галлии на соборе в Арелате в 314 г.[174] В той или иной мере требования целибата поддерживали римские папы: Сириций (385), Иннокентий I (402–417), Лев Великий (440–461),

[168] ПСРЛ. Т. 4. С. 96.

[169] РИБ. Т. VI. Стб. 239.

[170] Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. С. 200.

[171] См.: «Немного было пользы от того, что владыка посвящал ставленников только в известные церкви, так как вследствие неудовольствия паствы последние легко теряли свои места и таким образом все-таки оставались при одной способности к священнодействию» (Там же. С. 198).

[172] См. Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 86–88.

[173] Там же. С. 476 (Комментарий к 13 правилу VI собора).

[174] Там же. С. 476.

Пелагий II (578–590), Григорий Великий (590–604), Феодор I (642–649), Мартин I (649–653).[175] Тем не менее вопрос о целибате не получил законодательного оформления вплоть до конца XI в.

Политика Восточной Церкви по поводу брака священнослужителей была выработана Костантинопольским (Трулльским) собором 691–692 гг. при Юстиниане II. Он известен также как Пято-шестой собор, потому что на нем составлены, в дополнение к догматическим определениям соборов V и VI, дисциплинарные правила. Под председательством Константинопольского патриарха на нем присутствовали 227 епископов, в их числе: патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, а также легат Римского папы.[176] Одним из поводов к созванию собора был упадок религиозных институтов, нравственности и церковной дисциплины. В некоторых местах епископы открыто имели жен, священники вступали во второй брак или женились перед посвящением на вдовах, блудницах (Правило 3, 5, 6, 12, 48); монахи нередко вступали в брак (Правило 44). Решениями собора (Правило 12) было установлено безбрачие епископов, но был узаконен брак священнослужителей (Правило 13), а практика Римской церкви была осуждена.[177]

В католической церкви в период массовых народных движений XI–XII вв. за реформирование церкви вопрос о браке священнослужителей, наряду с симонией, стал центральным. В XI в. все или почти все священники являлись людьми женатыми, как и каноники. При этом народ был убежден в том, что, таинства, совершаемые священниками, являются недействительными, если их руки коснулись тела женщин.[178] Требование моральной чистоты как безусловной предпосылки для исполнения духовенством служебных ритуалов и таинств с наибольшей силой конкретизировалось во внимании к сексуальной жизни священнослужителей.[179] Требования безукоризненной жизни можно было соблюсти в монастыре, но что касается основной массы клириков, то для них монашеская аскеза оставалась недостижимым идеалом. Каждый клирик не мог стать аскетом и монахом, как бы этого не желала высшая церковная иерархия. В XI в. верующие Италии и Германии постоянно обращались к римским папам с жалобами на безнравственное поведение священнослужителей. Патары в Милане даже совершали вооруженные нападения на дома священников, заподозренных в конкубинате. По выражению Р. Церфасса, выступление патаров — «это не просто голос аскетического ригоризма, но свидетельство доктринальной катастрофы клира той эпохи. Необходимо было дать практические критерии для того, чтобы необразованные миряне могли судить об истинных и ложных учителях».[180] Папская курия использовала энергию движения патаров в целях установления более жесткого контроля над клиром. В 1075 г. папа Григорий VII в своем выступлении призвал мирян бойкотировать церкви, в которых священники злоупотребляли симонией и находились в конкубинате. На соборах в Клермоне в 1095 и в Риме в 1099 г. все громче заявляет

---

[175] Там же. С. 478.

[176] Цыпин В., протоиере й. Трулльский собор // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 636.

[177] Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истринского. Т. 1. М., 2001. С. 459–460; 473–474.

[178] Дюби Ж. История Франции. Средние века. От Гуго Капета до Жанны д'Арк (987–1460). М., 2001. С. 124.

[179] Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 4 Auflage. Darmstadt, 2009. S. 453. В капитальном труде А. Ангенедта проблеме возраставших требований к нравственности духовенства посвящен очерк с характерным названием: «Чистые руки и целибат».

[180] Zerfass R. Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12 und 13 Jahrhundert (=Untersuchungen zur praktischen Theologie 2). Freiburg i. Br., 1974. S. 130.

о себе требование нравственной чистоты священнослужителей. Борьба за безбрачие духовенства идет параллельно с борьбой против симонии.[181] Широко распространившиеся в народе ригористические представления о том, что таинства, совершаемые недостойным священником, под которым чаще всего понимался женатый или имевший наложницу, являются недействительными, вынудили папство сделать обязательным условием священнического сана целибат. В скором времени в католической церкви утвердилась практика безбрачия духовенства. Это стало одной из действенных мер по обособлению клира от мирян.

Согласно господствующим на Руси православным церковноправовым нормам и обычаям, белое духовенство, т.е. приходские священники, жившие «в миру» и обслуживавшие духовные нужды мирян, не только могли, но и были обязаны быть женатыми. Женатый мужчина мог быть рукоположен в священнический сан и вовсе не обязан был после этого отказываться от брака.[182] Учение о том, что женатый священник недостоин служить литургию и совершать таинства осуждалось, и те, кто высказывал подобные мысли, подлежали извержению из клира и отлучению (4-е Правило Гангрского собора).[183] Однако общим требованием к священникам и дьяконам являлось признание законным лишь первого брака. Канонические основания для этого находились в Первом послании апостола Павла Тимофею: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен» или: «Диакон должен быть муж одной жены, хорошо управляющий детьми и домом своим» (1 Тим. 3. 2, 12). Подборка канонических правил и толкований, в которой содержался перечень условий, исключавших возможность поставления в священнический сан содержалась в Мазуринской кормчей, списки которой стали известны на Руси с последней трети XIV в.[184] Суть этих запрещений можно кратко выразить формулировкой одного из правил Василия Великого: «Двоеженец в причт не приятенъ».[185] Как совершенно верно заметила Ева Левина: «Супружество, возникшее с нарушением норм, касающихся допустимых для этого степеней родства, а также между лицами, не достигшими совершеннолетия, а также брак, заключенный вопреки церковноправовым нормам, делал кандидата непригодным для рукоположения. Не могло быть и речи о «разрешении» на повторный союз человеку, намеревавшемуся стать для общины образцом праведного поведения».[186] Даже «добрачный секс с кем бы то ни было и даже с чем бы то ни было делал мужчину непригодным для занятия должности священнослужителя».[187] Обязательность соблюдения этих суровых

[181] Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. S. 459.

[182] См.: «Первому въследующе канону апостольского извещения чиноучительскых мужей по закону совокупленыя и отселе радоватися хощемъ и никакоже ихъ къ подружиемъ съвокупления раздрушающе и лишающе къ сей въ время подобное беседы. Яко аще кто достоин обрящется на поставление подияка или диякона или попа никакоже да не възбранно будет на таковыя ряд възведен быти съ подружиемъ законьным жива». Новгородская синодальная кормчая. ГИМ. Синод. 132. Л. 196–196 об.

[183] См.: «Аще кто расужаетъ и не хощетъ прияти причащения от попа имумуще жену законъную и глаголетъ яко служившю тому, яко не достоитъ прияти отъ него причащения да будетъ проклятъ». ГИМ. Синод. 132. Л. 83.

[184] См.: Мазуринская кормчая. С. 138–139.

[185] Там же. С. 138.

[186] Левина Е. Секс и общество в мире православных славян 900–1700 // «А се грехи злые, смертные…». Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.) / Под ред. Н.Л. Пушкаревой М., 1999. С. 392.

[187] Там же. С. 393. См. также: «Ситуацию усугубляло то обстоятельство, что помолвка приравнивалась к браку! Кандидат, помолвленный до брака с другой женщиной, автоматически

требований обеспечивалась контролем поведения кандидата в священнослужители со стороны мирской общины, для членов которой была важна уверенность в нравственных достоинствах священнослужителя. На практике предосудительное поведение священнослужителя затрудняло соблюдение предписанных церковноправовых норм мирянами. Миряне с готовностью указывали на любое неблаговидное поведение священников и имели повод ссылаться на неисполнимость предписанных Церковью норм поведения, которые не могут соблюсти даже церковнослужители. Насколько можно заключить из имеющихся источников, эта опасность осознавалась очень остро. Безымянный автор одного из сводов священнических правил писал: «Бойтесь же, священнослужители, слышавшие о том, как Христос не смог найти себе места среди вас, ибо от вас несло дурным запахом плотского желания. Через ваше распутство вы лишитесь благословения Святого Духа. Как же вы сможете учить простых людей чистоте и страху Божьему, если сами сдержать себя не можете? Как же вы сможете наставлять тех, кто получает от вас плоть и кровь Христову?»[188]

С другой стороны, согласно церковному праву тот, кто рукополагал священника, нес ответственность за правильность выбора кандидатуры. По этой причине предписывалось при поставлении присутствие надежных свидетелей, которые могли подтвердить доброе поведение кандидата.[189] Рукоположение, совершенное в отношении недостойного кандидата, могло навлечь на обоих участников этого акта вечное проклятие: «Да не осмелишься ты поручиться за него как за священника, иначе вам обоим гореть в аду. Будь бдителен изо всех своих сил, чтобы избежать вечного пламени, и да не будешь ты подобен Иуде и не возложишь священнический сан на того, кто его недостоин».[190]

Решения церковного собора во Владимире в 1274 г., включали в себя полный перечень прегрешений, закрывающих допуск к священническому служению: «Нъ хотящи поставлени быти, да испытаютъ их потонку, аще житие ихъ чисто изъбрящеть, девство съблюдъши, девицю по закону приведъши… Потомъ подобаетъ испытати ихъ о вещехъ греховныхъ, еда в блудьстве содомьстве были будуть, ли съ скотиною, ли в руку согрешение, ли в татбе, разве аще не детьскаго, ли преже поятия жены своея растлит девство, ли съ многими легалъ будетъ, ли от своея жены законьныя блуд створил будет».[191]

Тем не менее единого мнения относительно соблюдения требования единобрачия на Руси не было выработано вплоть до начала XVI в.[192] Длительное время по вопросу о повторных браках священнослужителей существовало два подхода: умеренный и строгий. Согласно одному из русских уставов XIV в., священник, вступивший во второй брак, лишался сана и на него налагалась тридцатисемилетняя епитимья.[193] Правило

„дисквалифицировался“, даже если первый союз не был реализован на практике. Согласно некоторым уставам, рукоположение разрешалось, если первая помолвка завершилась смертью невесты, остававшейся к тому моменту девственницей. Еще одно исключение дозволялось в том случае, если первая невеста сама расторгала помолвку, а срок обручения при этом не превышал шести лет» (Там же.).

[188] Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // ЧОИДР. М., 1913. Кн. 3. С. 98; см. там же: С. 110.

[189] РИБ. Т. VI. Стб. 909–912.

[190] Цитата приводится по изданию: Левина Е. Секс и общество в мире православных славян. С. 397.

[191] РИБ. Т. VI. Стб. 90–91.

[192] См.: Стефанович Д. О Стоглаве. СПб., 1909. С. 256. См. также современный комментарий к новому изданию: Макрий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 4. Ч. 2. М., 1996. С. 273, ком. 94.

[193] Смирнов С.И. Материалы. С. 136.

митрополита Петра категорически запрещало священнодействовать вдовым попам и дьяконам: «Аще у попа умрет жена, да идет в монастырь, имеет священство свое, аще имеет в слабости пребывати и любити мирские слабости, да не поет».[194] В своем послании в Псков от 12 мая 1395 г. митрополит Киприан решительно осудил стремление священнослужителей сохранить свое положение в обществе во что бы то ни стало: «Слышал есмь и то, что попы некоторыи молодыи да овдовели, и не поповство оставили, да поженилися».[195] В XV в. споры о правилах поставления и поведения клириков заняли центральное место в церковно-общественной жизни городских общин Руси. Источники позволяют наиболее полно раскрыть эту проблему на примере Пскова.

В упомянутой грамоте митрополита Киприана в Псков (12 мая 1395 г.) содержится прямое указание на то, что псковичи своим светским судом отстранили вдовых попов от службы. Митрополит Киприан решительно осудил это решение: «и того вам так же не годится судити, чтобы есте их не заимали ничим: ведает то святитель, кто их ставить, тот и поставить и извежеть, и судить и казнить и учить; а вам не годится в те дела въступатися. А кого церковь Божья и святитель огласить, и вам по тому оглашению годится так же держати его».[196] «Итак, — резюмирует Т. Круглова, — жители города судят вдовых попов, самовольно отстраняют их от их обязанностей. Это открытое покушение светского общества на святительские права владыки».[197]

Обличительный пафос Фотия обращается и против вторых браков овдовевших священнослужителей. В Послании 1422–1425 гг. Фотий писал:

«А что ми пишете, что который поп овдовееть, и он ся женить: ино то безъчинствено есть: понеже не земнаго царя той бысть служитель, но небеснаго».[198] Интересно, что митрополит не ссылается на канонические правила, а оперирует представлениями о том, что муж и жена являются частями одного тела. «И который убо ради сладострастья и сътворив таковое оженится, а пол тела своего мертвенаго земли предасть, и той убо преобидить божье служительство».[199] Исходя из этого представления, попадья также не имеет права вступать во второй брак. «А попадье тако же нелепо ходити замуж: понеже едино бысть тело преже с своим мужем, и то убо есть яко пол тела мертваго».[200] Фотий развивает свой взгляд на овдовевшего священника как на утратившего право служить в миру. Священнослужители, у которых умерли жены, должны либо оставить свой сан и жить в миру, либо принять постриг в монастыре и сохранить священство. «Да слышание мое, что деи суть в вас которыи попы и дияконы вдовци, тако и пребывают в мирьских и священьствують: ино священником мирьским, докогда богу благоволившу в временой их жизни с их подружии быти, и тогда и священьство их бысть; а егда богу вземшу их подружия и, по вышереченному, пол их телес, то мертвых суть, и земля своего тела естественаго в растление червем прият: и должни суть таковии, благодаря Божьи судбы и его повеление, в монастыря отходити и во иноческаа одеяния от настоятеля духовнаго игумена острищи собе, и о своих согрешениих и о своем конце и о своем ответе рыдающе, и обновив собе о всем чистым покаянием к своему духовному отцю, и по достоиньству аще суть достойни, и тогда да священьствують таковии в манастырех, а не вь мирьскых».[201]

---

[194] РИБ. Т. VI. Стб. 116.

[195] РИБ. Т. VI. Стб. 231–232.

[196] РИБ. Т. VI. Стб. 231–232.

[197] Круглова Т.В. Церковь и духовенство средневекового Пскова // Международный исторический журнал. № 13, январь — февраль 2001. Режим доступа: http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova/index.html. Дата обращения: 5 апреля 2009 г.

[198] Источники. С. 248; РФА. 2008. С. 471.

[199] Источники. С. 248; РФА. 2008. С. 471.

[200] Источники. С. 248; РФА. 2008. С. 471.

[201] Источники. С. 250; РФА. 2008. С. 473.

Согласно взгляду Фотия, право на продолжение священнического служения требуется доказать покаянием и исповедью духовному отцу и лишь только в случае его одобрения начинать карьеру черного священника. Уход овдовевшего священника в монастырь устранял возможные сомнения паствы и способствовал укреплению авторитета Церкви. По этой причине он являлся желательным для высших иерархов.

Очевидно, что требования митрополита противоречили сложившейся в Пскове практике. В большинстве русских уставов священник, уличенный в блуде, подлежал извержению из сана и епитемье от одного до девяти лет.[202] Но известны и такие уставы, которые предусматривали запрет священнослужения только на срок епитемьи.[203] Согласно же одному из русских уставов XIV в., на священника, предававшегося блуду, налагался всего-навсего семидневный сухой пост в сопровождении земных поклонов и молитв, после чего этот священнослужитель возвращался к исполнению своих повседневных обязанностей.[204] Либеральные нормы в указанных уставах было гораздо легче согласовать с реалиями жизни. Высокий уровень женской смертности, низкое состояние нравственности вкупе с заботами об обеспечении и сохранении материального достатка оказывали определяющее влияние на поведение клириков.

Ситуация с неканоническими браками в Пскове явно была неблагополучной. Псковский клир руководствовался очень свободными взглядами относительно брака: «А что ми пишете, что который человек первую жену отослав или вторую, да поймает третью, или четвертую, а попове их благословляють: но те попы по правилом без священьства суть».[205]

Священники, которые разрешали и венчали четвертый и последующие браки, вполне вероятно, сами не соблюдали требование единобрачия. Как явствует из послания Фотия, часть священнослужителей была озабочена проблемой многобрачия своих прихожан и обращалась к митрополиту за разъяснениями. «А что ми пишете, что много у вас и пятероженцев и многоженцев, ино в християньстве православном нигде так не слышах».[206] Как видно из текста послания, митрополиту уже приходилось писать псковичам по поводу незаконности четвертых браков: «И о четвероженцев убо преже к вам писах и ныне пишу».[207] Псковские священники сохраняли церковное общение с прихожанами, которые находились в пятом браке или даже являлись многоженцами: «А о пятероженцех и многоженцех вам пишу: в том безъзаконнии будущих, якоже убе оканнаго Магмета ересобудущих, отлучайте и тех Божиа церкви, и блюдуще никако приношения приимати от них, ни доры не дающе им, ни Богородичина хлеба».[208] Митрополит требует отлучить таких нарушителей от церкви и исключить всякое общение с ними до тех пор пока они не покаются и не исполнят положенной епитемьи. «А аще отстанутся от тех беззаконний и с рыданием обратятся, каася тех своих грехопадениих, и по епитимиях да сподобите их к церквам Божиим приходити, и потом и за многое по многых епитемиях неправленых, и дору даати им и Богородичин хлеб».[209] Но полноправными прихожанами такие люди являться не могут, они должны быть лишены причастия и причастить их можно только при угрозе смерти: «А святое причастие при часе смертнем вдати таковым».[210]

[202] Левина Е. Секс и общество в мире православных славян. С. 398.
[203] Там же. С. 398.
[204] Смирнов С.И. Материалы. С. 137.
[205] Источники. С. 249; РФА. 2008. С. 472.
[206] Источники. С. 249; РФА. 2008. С. 472.
[207] Источники. С. 249; РФА. 2008. С. 472.
[208] Источники. С. 249; РФА. 2008. С. 472.
[209] Источники. С. 249; РФА. 2008. С. 472.
[210] Источники. С. 249; РФА. 2008. С. 472.

Из жития Ефросина Псковского мы узнаем, что вдовый священник Иов, нарицаемый за знание Божественного Писания «Столпом», трижды вступал в брак, но тем не менее пользовался большим авторитетом в городе: «Бяше бо Иев Столп не умалися от псковичь честию и славою вины ради роспопныя, но паче единако кичашеся, якоже ничто же изронив мудрости философьскиа, ниже помышляя в себе падение греха, яко любодейства ради от священства испаднув, да таковаго ради поползновения и развращения нимало убояся Бога, ниже умолча покаянием от орудий своих, но паче овех судии, а овех осужааи, и инех уча, и овех наказуя, и другим законы полагая, и инеем заповеди, и священником чин уставляя и санове церковней службе, яко изящен вещем».[211] Чрезвычайно показательно, что «распоп» Иов считал своим долгом поучать монашествующих: «Купно же и черноризцем бяше законодавец, не токмо бо во граде учаше, но и окрест града, паче же и в далних пустынях пребывающая, и о тех вопрошая и опытуя чину их и пребываниа, и какова коих исправлениа ли плотна или духовна, единако бо на них ропщущее, яко на плотяных, тако же и на духовных, яко имущих исправлена жития».[212] Как видно, Иов не только не считал себя обязанным принять монашеский постриг, но и ставил себя неизмеримо выше всех монашествующих, которым предписывал нормы поведения.[213] Когда Иов в споре о сугубой или трегубой аллилуйе выступил против подвижника Ефросина, большинство псковичей обнаружили свои симпатии именно на стороне Иова. Неслучайно, что соратником Иова стал дьякон второженец Филипп — «роздиакон мудр зело, обоя ведый Писания, Древняя и Новая, и волен в языце и скор словом, и многоречив дохтор, и пространен философ умом, и быстр помыслом, и выше меры книжныя всяко писание преумевающе, и зело искусен вещем законописменым на вопросы и ответы».[214] К ним присоединились и многие из священнослужителей («и инии мнозии от церковьныя чади общахуся к ним, купно же и от простых людей прилагахуся в соединение на святого отца»), но, в первую очередь, во главе движения находились лишившиеся своего сана («и сиа бывшая священницы неправедно на праведнаго поучахуся, понеже и совет свой изъобщевавше Иев со единомудренники своими, и едину мысль изъострив, и в конец зол положиста»).[215] То обстоятельство, что принципиальными противниками преподобного Ефросина оказались священнослужители многоженцы не является случайным.

Какую же позицию занимали сами стригольники по отношению к овдовевшим священнослужителям? Представляется, что их позиция была подобна той точке зрения, которой двумя столетия ранее придерживались патары в Милане. Исходя из представлений об абсолютной необходимости соблюдать ритуальную чистоту для совершения церковных таинств, стригольники должны были осуждать овдовевших

[211] Житие Евфросина Псковского в редакции Василия-Варлаама // Псковская агиография XIV–XVII вв. Исследование и тексты. Т. 2. СПб., 2007. С. 174.

[212] Там же. С. 174.

[213] Интересно, что одно из посланий митрополита Фотия в Псков отправлено в ответ на обращение попа Иева, который выступал от имени всего псковского клира (Источники. С. 248). Кажется очень вероятным предположение о тождестве Иова «Столпа» из жития Евфросина и виднейшего представителя псковского духовенства, который находился в общении с митрополитом. Если эта гипотеза справедлива, то становится понятным с каким сопротивлением сталкивались требования единобрачия, если авторитетнейший глава церковной общины Пскова был троеженцем, но пользовался всеобщим признанием и вел переговоры с главой русской церкви. Знал ли об этом митрополит Фотий? Остается предположить, что, вероятно, нет, поскольку в своем послании обличал подобные поступки псковского духовенства.

[214] Источники. С. 178.

[215] Там же. С. 178.

священнослужителей, стремящихся любой ценой сохранить свой сан. Овдовевшие священнослужители при этом должны были прибегать к различным предосудительным средствам, в число которых входили взятки владычным чиновникам, и соборному духовенству Пскова, и даже влиятельным прихожанам. Эта ситуация подавала стригольникам множество поводов для обвинений духовенства в симонии. То обстоятельство, что некоторые стригольнические учителя сами могли лишиться духовного сана по причине вдовства, должно было только усиливать их неприязнь к своим собратьям, сохранившим сан и место путем неблаговидных и прямо преступных действий. По-видимому, не случайно в числе главных информаторов митрополита Фотия оказался протопоп Иов (несомненный противник стригольников!), которого с большой долей вероятности следует отождествить с троеженцем Иовом «Столпом» из Жития Ефросина Псковского. Иов славился своей выдающейся ученостью, но его образ жизни должен был неизбежно вызывать нарекания не только со стороны преподобного Ефросина, но и со стороны стригольников.

Очевидно, внутри городской общины Пскова боролись две противоположные тенденции: тяготевшая к традиции предшествующих столетий и существующей практике и новая, проникнутая духом христианского ригоризма. Новгородские архиереи были сторонниками первой тенденции в силу того, что она заставляла псковское духовенство апеллировать к их власти и гарантировала постоянные доходы от выдачи ставленых грамот. Положение внутри самого псковского клира не вполне ясно по причине скудости источников, но, очевидно, ситуация вокруг приходских церквей была чревата острым конфликтом. Этот конфликт был связан с претензиями овдовевших попов, стремившихся сохранить свое положение в клире и с возникшей конкуренцией со стороны новых ставленников, которых могли выдвигать прихожане, желавшие быть уверенными в действенной силе таинств и треб. Последнее условие заставляло отдавать предпочтение священникам, чей авторитет и образ жизни не вызывал нареканий.

После того как надежды на поставление собственного епископа, который мог бы исполнить роль авторитетного арбитра в этой напряженной ситуации, развеялись, вопрос перешел в ведение веча.[216] В 1468 г. духовенство всех пяти соборов Пскова выступило на вече с программной речью, в которой между прочим утверждалось: «А ныне, сынове, попремежи себе хотим по правилом святых отец и святых апостолъ во всем священьстве крепость поддержати, а о своем управлении, как нам священником по Намаканоноу жити; а вы нам, сынове, поборники боудете нашеи крепости, зане же здесь правителя всеи земли над нами нетоуть, а нам о себе тоя крепости оудержяти не мощно попремежи себе о каковых ни боуди церковных вещех, а вы ся в то иное и миром встоупаете, а чрес святых апостолъ и святыхъ отец правила; а в том, сынове, и на вас хотем таковоу же крепость духовноую поддръжяти».[217] Таким образом, городской общине и клиру предлагалось принять обязательства по строгому соблюдению грамоты, составленной на основании выписок из Кормчей книги (Номоканона).[218]

[216] В 1464 г. псковичи направили великому князю Ивану III две грамоты, в одной из которых просили «велел бы своему отцю богомолцу митрополитоу Феодосью поставити владыкоу во Псковъ, а нашего же псковитина». (ПСРЛ. Т. V. Вып. 1. С. 69; Вып. 2. С. 158). Великий князь и митрополит предпочли отказать в этой просьбе, преследуя свои цели в сложных московско-новгородских отношениях.

[217] ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 165.

[218] Характерно, что подробный рассказ о вечевом решении содержит только 3-я Псковская летопись, в то время как 1-я и 2-я помещают под 6977 и 6976 гг. соответственно, известие о том, что псковичи отлучили от службы вдовых попов и диаконов. (Там же. Вып. 1. С. 73; Вып. 2. С. 54). Это подтверждает тезис о том, что вопрос о вдовых священнослужителях был центральным во внутренних отношениях церковных общин Руси XV в.

Реакция новгородского архиепископа последовала незамедлительно. Уже 22 января владыка Иона прибыл в Псков и после торжественного богослужения в Троицком соборе начал следствие «о священской грамоте». Заинтересованные в мирном примирении с владыкой псковские посадники и верхушка соборного духовенства тем не менее твердо стояли на своем: «…сам, господине, ведаешь, что тобе здесе не много быти, а того дела тобе вскоре не лзе же оуправити, зане же при сем последнем времени о церквах Божиих смоущенно силно в церковных вещех въ священниках, не мощно нам тобе всего и сказати, тии сами ведают, тако творяще все бестоужство; ино о том таа грамота от всего священства из Намаканона выписав и в ларь положена по вашему же словоу, …с твоим наместником, а с нашим псковитином всекиа священьническиа вещи по Наманаканоноу правити».[219] Оскорбленный владыка возложил решение вопроса о грамоте на московского митрополита и, получив полагавшийся ему подъезд, выехал из Пскова, пробыв лишь две недели из положенных четырех.[220]

В октябре 6978 (1470) г. в Пскове получили ответ митрополита Филиппа, который требовал, чтобы «тоя оуправление священническое, как священники тако и всь Псковъ на своего богомолца на архиепископа положили».[221] Очевидно, вновь не обошлось без жарких споров, в которых верх взяли сторонники примирения с владыкой, потому что только 5 января 1470 г. псковские священники «свою крепостную ларноую грамотоу вынемше подрали».[222] При этом летописный рассказ позволяет понять, что уничтожение грамоты произошло в обмен на некие гарантии митрополита псковичам, которые должен был соблюдать архиепископ Иона. Как явствует из летописи, митрополит Филипп писал: «Вас все священство и всь Псков своих благословляю сыновей, и коли тыя святительскыа вещи положите на мне, то и сами оуведите какову о том наипаче вашея крепости духовноую крепость о всяком церковном оуправлении и о священникех поддержю».[223] Позиция главы русской церкви в вопросе о вдовых священнослужителях при митрополите Феодосии Бывальцеве совпадала с мнением соборного духовенства Пскова.

Под 1468 г. 2-я Псковская летопись сообщает: «Того же лета (6976) псковичи отлучиша от службы вдовствующих попов и диаконов по всей Псковской волости, а не обослався ни спросившися с митрополитом ни с архиепископом; и хоте архиепископ Иона наложити на пскович неблагословение, и митрополит Феодосии о том ему возбранил».[224] Но утвержденная на вече священническая грамота прямо нарушала канонические права епархиального владыки и вряд ли могла получить одобрение митрополита. Новгородский владыка отказался от всех обязательств и потребовал, чтобы все духовенство Пскова явилось к нему на управу. «И теми часы к немоу священници или диакони удовии начаша ездити, а он оу нихъ нача имати мздоу, в коего по рублю, в коего полтора, а их всех посполоу безъ востягновениа нача благословляти,

[219] ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 166–167.
[220] Там же. С. 167.
[221] Там же. С. 168.
[222] Там же. С. 168.
[223] Там же. С. 168.
[224] ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 54. Это известие можно трактовать как ошибку летописца, поскольку Феодосий оставил митрополичий стол еще 3 сентября 1464 г. В.О. Ключевский допускал, что ушедший на покой Феодосий и в монастырской келье «сохранил долю прежнего нравственного влияния, которым и сдержал гнев новгородского архиерея на псковичей». (Ключевский В.О. Псковские споры. С. 367.) В любом случае, это является свидетельством сочувствия псковичей к попыткам Феодосия разрешить вопрос о вдовых попах. Псковские летописцы внимательны к судьбе митрополита Феодосия — под 1476 г. 3-я Псковская летопись сообщает о его смерти, после того как он 11 лет прожил после оставления митрополии. ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 202.

пети и своити имъ грамоты дроугыа и ста нова ис тоа мзды за печатми давати, а не по святых апостол правилом, како ся сам ко всемоу Псковоу обещал по Наманаканоноу правити о всякой церковной вещи, о священникех вдовствоущих».[225]

Мы столь подробно остановились на этом сюжете, чтобы показать какое огромное значение имел вопрос о вдовых священнослужителях в Пскове, который оказывался вершиной айсберга проблем, остро стоящих перед церковной общиной средневекового города Руси XIV–XV вв.[226] В позиции псковского духовенства, которая нашла поддержку и одобрение на вече, обращает на себя внимание попытка опереться на авторитет Номоканона, т.е. Кормчей книги. Уже имея перед собой опыт разрешения конфликта в пользу новгородского владыки, псковский летописец продолжал апеллировать к правилам Номоканона, обличавшим сребролюбие, и усматривал в скорой смерти архиепископа Ионы справедливое возмездие.[227]

Представляется, что нашедшая выражение в священнической грамоте 1468 г. традиция, противопоставляющая авторитет канонов авторитету святителей должна была иметь мощную опору в памятниках псковской книжности XIV–XV столетий. Следы этой традиции заметны в летописных текстах 3-й Псковской летописи под 1470 и 1471 гг., где читаются обличающие сребролюбие пассажи, содержащие ссылки на Номоканон (в том числе на апокрифическое «правило 165 св. отец на обидящих Божиа церкви»), поучения Иоанна Златоуста и на примеры из Библии (книги Левит и Евангелие от Матфея).[228]

---

[225] Там же. С. 169.

[226] См.: «У любых религиозных (и даже светских) идеологий, которые при самых разных состояниях идеологического поля заявляют себя как еретические (поскольку стремятся оспорить религиозный порядок, сохранение которого является целью церковной „иерархии“), наблюдается множество инвариантных тем: например отказ от институциональной благодати, проповедь мирян и мировое священство, прямое самоуправление предприятий спасения, при котором „постоянные“ священники рассматриваются в качестве простых „слуг“ сообщества; „свобода совести“, т.е. право каждого индивида на религиозное самоопределение во имя принципа равенства религиозных конфессий, и т.д.» (Бурдье П. Генезис и структура поля религии. С. 48). Далее Бурдье предлагает социальную модель, которая кажется мне приложимой к ситуации со стригольниками: «Такая модель позволяет оценить роль групп, находящихся в архимедовой точке, в которой сходятся конфликт между специалистами в религии, занимающими противоположные позиции (господствующие и подчиненные) в структуре религиозного аппарата, и внешний конфликт между духовенством и мирянами, т.е. *роль членов низшего духовенства, расстриженных или все еще несущих духовный сан*, которые занимают подчиненное положение в аппарате символического доминирования. Важность той роли, которую играет низшее духовенство (и вообще пролетарии от интеллигенции) в еретических движениях, могла бы быть объяснена тем, что в церковном аппарате они занимают подчиненное положение, которое представляет некоторые сходства с положением подчиненных классов в силу гомологии их позиций. Вследствие такого неоднозначного положения в социальной структуре они обладают критической способностью, которая позволяет им давать своему протесту (квази)систематическую формулировку и, таким образом, выступать в качестве выразителей интересов угнетаемых классов. От обличения же развращенных нравов и продажности духовенства и особенно высших церковных чинов недолог путь до сомнения в прерогативе священника как уполномоченного проводника Божьей милости и даже до экстремистских требований полной демократии в распределении „дара благодати“, включающих отмену посредников и введение вольного покаяния вместо исповеди и других видов искупления, которые Церковь, обладающая монополией на таинство покаяния, смогла навязать грешнику. Требование отмены посредников было также связано с неприятием комментаторов и комментариев, „обязательных церковных символов в качестве источника интерпретации“, с желанием возвратиться к буквальному прочтению Священного Писания и не признавать другого авторитета, кроме praeceptum evangelicum» (Там же. С. 48–49).

[227] ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 170.

[228] См.: ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 170, 176–178.

В Послании митрополиту Симону архиепископ Геннадий писал о том, что ему стало известно о разрешении совершать богослужения некоему дьякону-двоеженцу, которое дал митрополит в ответ на запрос со стороны великого князя Ивана III.[229] Это дело имело еще отягчающие обстоятельства, поскольку Геннадию стало известно, что «А ведь тот смерд был еще и неставлен диак, да как у него умерла жена, и он понял другую жену, вдову же».[230] В доказательство неканоничности решения митрополита архиепископ Геннадий привел следующую цитату: «Аще отрок поимет вдову, да не придет в священнический чин, ни в причет не приидет».[231] Источником цитаты являлось 18-е правило святых апостол. Справедливости ради следует сказать, что приведенная цитата не совпадает дословно с формулировкой правила в Синодальной Кормчей.[232] Как видим, уже первый аргумент против вынесенного митрополитом Симоном решения являлся вполне достаточным для того, чтобы считать это решение лишенным канонических оснований. Архиепископ Геннадий счел необходимым специально оговориться, что не нашел в канонических правилах ни одного обоснования для действий митрополита. Далее он привел второй аргумент: «Прилепляяйся двою женитву по крещении, не может быти поп или диякон или всяк от причта священнического».[233] В данном случае перед нами 17-е апостольское правило в формулировке близкой к той, что содержится в Синодальной кормчей.[234] И второй аргумент Геннадия со всей очевидностью свидетельствует о неканоничности решения митрополита.

Чем же руководствовался глава русской церкви, принимая решение, противоречившее сразу нескольким канонам? Здесь следует вспомнить, что вопрос о дьяконе-двоеженце поставил перед митрополитом некто иной, как соправитель великого князя, его сын и наследник. Следует думать, что великий князь был лично заинтересован в том, чтобы получить не просто ответ митрополита, а именно тот положительный ответ, на который он рассчитывал. Такая заинтересованность выдает личный интерес Василия III к скромной персоне дьякона. Исходя из того, что о грамоте, разрешающей служить дьякону-двоеженцу, сообщил архиепископу Геннадию дьяк Иван Сумороков, который вплоть до 1510 г. являлся великокняжеским дьяком в Новгороде,[235] следует заключить, что двоеженец принадлежал к причту одного из новгородских соборов.

Дальнейшие строки из Послания Геннадия позволяют, как нам кажется, нащупать конкретный исторический контекст, в котором протекали споры о браках священнослужителей. Как будто подсказывая уличенному им в нарушении канонов митрополиту, Геннадий пишет: «И ты бы, господине, отец наш, то нам указал, занеже то мне неведомо, что двоеженцу в причет войти; только то разве того, что писано Вселенского Собора в Труле Полатном правило 31 служащим клириком в церквах не зборных в домех сущих».[236] В указанном правиле речь идет о домовых церквях, которые существовали в дворцах властителей и домах вельмож. Правило предписывает священнос-

[229] РФА. 2008. С. 238–239. Издатели датируют это Послание промежутком между апрелем 1502 и августом 1503 г. Основания для такой датировки представляются вполне убедительными. В грамоте упоминается великий князь Василий Иванович, который получил право на этот титул не ранее апреля 1502 г. Из текста грамоты следует также, что архиепископ Геннадий писал ее до церковного собора, который имел место в Москве в августе 1503 г.

[230] Там же. С. 238.

[231] Там же. С. 238.

[232] См.: Синод. 132. Л. 35 об.

[233] РФА. 2008. С. 238.

[234] Синод. 132. Л. 35 об.

[235] См.: Веселовский С.Б. Дьяки и подьячие. С. 501.

[236] РФА. 2008. С. 238–239.

лужителям, привлеченным для совершения служб в домовых церквях делать это с разрешения местного епископа.[237] В толковании на это правило содержится ссылка на отмененное этим каноном 58 правило Лаодикийского собора, которое безоговорочно запрещало священнослужителям служить в домовых церквях. Архиепископ же Геннадий прибегает к изощренному толкованию этого правила. Он утверждает, что в домовых церквях дозволено петь и двоеженцам, и мирянам: «ино то ведь часовни те несвящены, в тех не антиминсы не лежат, в тех-то двоеженец поет да и простой поет, хотя и не дияк, в часовне пени ему нет».[238] Очевидно, что он вкладывает в толкование правила совершенно иной смысл. Исходя из этого высказывания Геннадия, можно предположить, что анонимный дьяк-двоеженец принадлежал к числу крестовых дьяков, служивших при новгородском дворе великого князя Василия. Не в силах требовать лишения его сана и извержения из клира, Геннадий хотел оговорить это исключение из правил, указанием на то, что двоеженец будет петь только в придворной часовне, а поставления всех остальных священнослужителей будут совершаться согласно церковным канонам. Новгородский архиепископ делает очевидный для митрополита намек на использование осуждаемой канонами практики двойных стандартов: «И ты бы пожаловал, ранее нас наказал, занеже тот поп не поет ныне у тоя церкви, у которой тот дияк диячит».[239] По-видимому, новгородский владыка указывает митрополиту, что священник лишился своего сана за недостойное поведение сослужившего ему дьякона, который вопреки всем канонам сохраняет свой сан.

В другом своем Послании митрополиту Симону архиепископ Геннадий Гонзов писал: «Занеже изобрел есми: в Новегороде на крылосе поют дьяки двоеженци».[240] Главной причиной беспорядков внутри клира архиепископ считал несоблюдение канонических правил при поставлении священнослужителей. Следует особо подчеркнуть, что правовая ситуация при поставлении клириков по-разному понималась даже высшими иерархами. Как следует из Послания Геннадия, это Послание являлось ответом на несохранившееся послание митрополита Симона, в котором трактовались вопросы поставления клириков. Насколько можно понять из слов Геннадия, митрополит писал, что «которые подьяки малы ставлены неженаты и которыи обещаются девствовати, тем ослобожено дияконский и ерейский сан взяти, а которые ся женят, тем не войти в диаконский сан ни в ерейский».[241] Митрополит ссылался на 26-е правило святых апостол. В формулировке Новгородской Синодальной Кормчей это правило гласило: «Въ причетъ преже брака пришедъшимъ велимъ четцемъ и певцемъ, аще хотять, да женяться».[242] Именно в такой формулировке цитировал текст правила и Геннадий.[243] В формулировке Рязанской Кормчей правило звучало несколько иначе: «Хотяй быти святитель да ожениться преже, по священьи токмо чтец и певец жениться».[244] Из текста правила в обеих Кормчих и из толкований к нему следует, что женитьба после поставления в сан разрешена только низшему причту: певцам и чтецам, священнослужители же (диаконы и священники) могут быть поставлены в священнический сан только уже будучи женатыми. Но митрополит Симон видел ситуацию совершенно иначе. На его взгляд, неженатые низшие клирики, дав

[237] Синод. 132. Л. 264.
[238] РФА. 2008. С. 239.
[239] Там же. С. 239.
[240] Там же. С. 339.
[241] РФА. 2008. С. 339.
[242] ГИМ. Синод. 132. Л. 37 об.
[243] РФА. 2008. С. 338.
[244] РНБ. F. I. п. 1. Л. 40.

обещание не вступать в брак, должны быть посвящены в священнический сан, те же, которые женились, уже лишены возможности быть посвященными в сан священнослужителей. Возможно, митрополит руководствовался каким-то другим каноническим сборником? Известно, что Новгородская Синодальная Кормчая была вывезена из Новгорода при Иване III и до возведения на новгородскую архиепископию Макария в 1526 г. пребывала в великокняжеской казне в Москве. Но митрополит Симон не обращался к этому авторитетному тексту, а избрал какой-то другой, в котором формулировка 26-го апостольского правила существенно отличалась от канонической. Но скорее всего, причиной особого мнения митрополита Симона являлась его неискушенность в толковании церковных канонов. Как следует из ответного послания архиепископа Геннадия, митрополит ссылался на 10-е правило Поместного Анкирского собора, которое содержало разрешение уже принявшему сан дьякона вступить в брак.[245] Это правило представляет канонический казус, оформивший местное изъятие из 26-го апостольского правила. Действие этого правила было уничтожено 6-м правилом Шестого Вселенского собора. На это обстоятельство Геннадий деликатно указал митрополиту, сопроводив подготовленную им подборку канонических правил комментарием: «Обаче сему правилу съпротивится 6-е правило Вселенского събора 6-го, иже в Труле Полатнем, не оставляет бо отнуд неоженившегося, прешедша в поддиаконский или в диаконский, или презвитерьский степень по поставлении, брачном собе съставляя житие, на таковое дръзнувшаго сътворити, повелевает имь изврещи».[246] Новгородский владыка не без ехидства указал своему митрополиту на пробелы в знании канонов: «Дръжится оно правило, а се упразнилося».[247]

Геннадий был вынужден направить митрополиту Симону специальную подборку выписок из канонических правил о поставлении священнослужителей. Новгородский владыка последовательно поместил выписки из 15-го правила Шестого Вселенского собора, 3-го правила того же собора, 16-го правила Карфагенского Поместного собора, вновь 15-го правила Шестого Вселенского собора, 26-го апостольского правила, 10-го правила Анкирского Поместного собора, 6-го правила Шестого Вселенского собора, правила митрополита Кирилла II. Геннадий приводит правило Владимирского собора в сокращении,[248] но в целом можно говорить о том, что цитируемый им текст находит соответствие тексту этого правила в Новгородской Синодальной Кормчей.[249]

В своем Послании митрополиту Геннадий напоминал о некоем «Федьке двоеженце», о котором ранее шла переписка с митрополитом. Можно предполагать, что Федькой и был тот самый дьякон-двоеженец, за которого хлопотал великий князь Василий Иванович и делу которого было посвящено разобранное Послание. В обоснование своей позиции Геннадий помимо канонической подборки направил митрополиту образцы ставленных грамот, которые он выдавал представителям причта. В грамоте от 16 мая 7012 г. (1504 г.) читаем: «Се аз, преосвященный архиепископ Великого Новагорода и Пскова

[245] РФА. 2008. С. 338. См.: «Диакони, елико их есть от того устава аще послушествовавше и рекоша: Подобает женитися, не могуще тако пребывати. Сице по сих оженшися, да будут в служение заповедано им есть от епископа. Тоже аще неции молчавшеи, приимше в повелении пребывати тако, по сих приидоша на женитву, престати от служениа» (РФА. 2008. С. 341). Формулировка этого правила в Послании Геннадия также совпадает с формулировкой 10-го правила Анкирского собора в Новгородской Синодальной Кормчей См.: ГИМ. Синод. 132. Л. 72.

[246] РФА. 2008. С. 341.

[247] РФА. 2008. С. 341.

[248] Там же. С. 342. Любопытно, что архиепископ Геннадий обрывает цитату на месте, за которым в правиле Владимирского собора следует категорический запрет взимать что-либо у ставленника.

[249] ГИМ. Синод. 132. Л. 542–543. Ср. РИБ. Т. VI. Стб. 89–92.

владыка Генадей, поставил есмь Левонтья Филипова сына в свещеносци, *единой жене мужа, а не вдову понял*».[250] Выделенные курсивом слова находим и в формулярном изводе другой ставленной грамоты «свещеносцу», которую Геннадий послал митрополиту: «поставил есмь имярек чьего сына в свещеносци, единой жены муж, а не вдову понял».[251] То обстоятельство, что архиепископ Геннадий счел нужным отметить семейное положение дьякона, который состоял в правильном браке до поставления в сан, свидетельствует в пользу того, что митрополит Симон придерживался на этот счет иного мнения.

Это тем более удивительно, что 1 сентября 7002 г. (1504) г. на Церковном соборе в Москве был утвержден соборный приговор, которым запрещалось священствовать вдовым священникам и дьяконам. В составе 1-й Псковской летописи текст приговора помещен в виде Послания митрополита Симона. Автором приговора о вдовых попах традиция называет Иосифа Волоцкого. Это вполне вероятно. В приговоре указывалось, что «многие священники, попы и дьяконы, вдовцы заблудили от истины и забыв страх Божий делали бесчиние, опосле своих жен доржали у себе наложниц, а все священнически действовали, его же не достоит им творити ихъ ради бесчиниа и скверных дел».[252] Отцы собора на основании поучений митрополитов Петра и Фотия постановили: «от сего времени вперед попом и дьяконом вдовцем всем не служити». Уличенным в содержании наложниц попам предписывалось жить в миру и платить все подати, не носить священнических одеяний и не касаться церковных служб.[253] Тем священнослужителям, которые вели благочестивый образ жизни предоставлялась возможность остаться в церковном клире, иметь дома одеяние священнослужителей, получать четвертую часть прежних доходов, но ни в коем случае не служить в церковных службах.[254] В Псковской летописи Послание митрополита Симона датировано 15 июлем 1504 г., в Пскове оно было получено 11 августа.[255] Вспомним, что Послание архиепископа Геннадия митрополиту Симону было отправлено не позднее июня 1504 г. Учитывая эти даты логично выдвинуть предположение, что само Послание митрополита Симона в Псков было отослано под влиянием новгородского архиепископа, который побудил митрополита изменить свою точку зрения в вопросе о браках священнослужителей.

Против соборного приговора о запрещении служить вдовым попам и дьяконам выдвинули возражения поп Григорий Скрипица и князь-инок Вассиан Патрикеев.[256] Стоглавый собор подкрепил это решение своим авторитетом, но восточные иерархи на Большом московском соборе 1667 года находили это решение противоречащим канонам.[257] Церковная практика XV–XVI вв. показала, что требование единобрачия священнослужителей оставалось идеальной нормой, которая вступала в конфликт с жизненными реалиями и находила разрешение в выдаче епархиальными владыками новых ставленых грамот попам-вдовцам за мзду. Вспышки эпидемий, которые во множестве уносили жизни священнослужителей и их жен в период брачного возраста только усугубляли проблему.[258]

---

[250] РФА. 2008. С. 343.

[251] РФА. 2008. С. 344.

[252] ПСРЛ. Т. V. Вып. 1. С. 88.

[253] Там же.

[254] Там же. С. 89.

[255] Там же.

[256] См.: Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Л., 1960. С. 279.

[257] О церковных соборах // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. Январь — июнь. С. 18. Подробно об отношении церкви к вдовым священникам см.: Цыпин В., прот. Вдовство // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 356–358.

[258] См., например, известие Псковской 3-й летописи под 7060 (1551) г.: «Мряхоу бо многие священницы и дияконы, младые, а старые богъ соблюдаше, мнози тогда священницы обовдовеша, мроша тогда многие простыа люди железою». ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. М., 2000. С. 233.

3.5. СПОРЫ О МИРСКОЙ ПРОПОВЕДИ

Одним из самых ярких мест в Поучении Антония является обличение попыток стригольников занять место учителей народа: «Завистию бо стрекаеми вы, стригольницы, востасте на святители и на попов, сами себе хотяще прехватити честь. Изучисте словеса книжная, яже суть сладка слышати хрестьяном, и поставистеся учители народом, а не помянусте слова Христова, еже рече: „Не входяй дверми в дом овчий, но прелазя инуды, тать есть и разбойник“».[259]

Довольно неожиданную трактовку этого сюжета предложил В.В. Мильков, который пытается настаивать на языческих корнях стригольничества: «Обосновывая ссылками на Священное Писание свое право священнодействовать и обращаться к Богу непосредственно, еретики возрождали патриархальные традиции личного участия в богослужении, характерные для коллективных языческих священнодействий».[260] Парадоксальным образом он утверждает, что «отрицание посреднической роли священнослужителей в общении с Богом подкреплялось авторитетом ветхозаветных текстов, где говорится о прямом общении библейских персонажей с Богом».[261] И это при том что источники неоднократно свидетельствуют об использовании стригольниками текстов Нового Завета и ни разу — об использовании Ветхого Завета!

Автор Поучения не сомневался в том, что право поучать принадлежит только священнослужителям, получившим поставление в сан от своего святителя: «Всяк бо, не имея поставлениа святительска, учити покушаяся и учителя покаряти, сий не дверьми вшел есть».[262] Под правом учительства следует понимать право публичной проповеди. Вопрос о том, кому принадлежит право публичной проповеди с первых веков христианства служил предметом споров. Как следует из Поучения Антония, стригольники ссылались на слова апостола Павла (1 Тим. 2,10 — 12; Евр. 8,11), в которых отстаивается право проповеди любого достойного хистианина: «Вы же, стригольницы, глаголете, оже Павел и простому человеку повеле учити».[263] Содержанием проповеди стригольников, насколько можно судить по тексту Поучения, являлись, прежде всего, истины Евангелия.

С точки зрения автора Поучения, чтение Евангелия должно было происходить в церквах и составлять исключительную прерогативу священнослужителей: «Достойно всякому хрестьянину приходити к церкви Божии и слушати пения и чтениа, еже есть во святых церквах, и внимати писаному и в Апостоле и вь Еуангельи, еже почитают священникы».[264] Автор Поучения использовал распространенное в церковной литературе уподобление самозваных учителей лжепророкам: «О самопоставляющихся учителем апостол рече: „Мнози лжи пророцы изыдоша в мир, но не послушайте словес их и в дом свой не приимате их, да не приобещайтеся делом их злых: слугы бо льстивыя преображаются яко слуги истинны, и сам сотона преображается в аггел светел“».[265] Внимать речам самозванцев опасно, христианин не должен этого делать: «Тем же недостойно есть слушати стригольниковых учеников никакову хрестьянину,

[259] Источники. С. 239; РФА. 2008. С. 394.

[260] Мильков В.В. Стригольничество // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. М., 2001. С. 310.

[261] Там же. С. 311.

[262] Источники. С. 239; РФА. 2008. С. 394.

[263] Источники. С. 240; РФА. 2008. С. 396.

[264] Источники. С. 243; РФА. 2008. С. 398.

[265] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 398. Ср.: Мф. 24: 11; 1 Ин. 4: 1; Мк. 13: 22; 2 Пет. 2: 1.

да не уловлен будет, яко птица, в дьяволе пругле, да не отлучится от бесмертнаго источника, от тела и от крови Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, да не будеть осужен в вечную муку».[266]

Едва ли все то, что казалось очевидным и бесспорным автору Поучения, выглядело подобным образом и в глазах его современников. Для того чтобы выяснить подоплеку спора о праве публичной проповеди необходимо предпринять исторический экскурс в историю христианской проповеди.

Во времена апостолов в собраниях первых христиан со словами поучения, наставления или назидания мог выступить любой желающий. Проповедь могла вестись в форме диалога, предполагающего вопросы и ответы любого из присутствующих. Принято выделять три типа христианской проповеди: глоссолалия (дар языков), профития (пророчество), дидаскалия (поучение).[267] Последний тип быстро возобладал, но при этом дидаскалия не являлась преимущественной принадлежностью священнического сана. Со временем возобладал и утвердился обязательный принцип: епископ или пресвитер должен обладать даром учительства. В VII в. на Трулльском соборе было принято 64-е правило, по которому миряне перестали допускаться к проповеди в собрании под страхом отлучения от церкви на 40 дней.[268]

В странах католической Европы вопрос о праве публичной проповеди не получил принципиального решения вплоть до первой трети XIII в. В своем капитальном труде, посвященном религиозности в Средние века А. Ангенендт указывает, что в истории средневековой проповеди следует выделять три последовательные фазы: эпоху Каролингских реформ, эпоху den grossen Umbruch XII–XIII столетий и движение за реформы в позднем Средневековье.[269] В Каролингскую эпоху произошло становление приходской структуры с практикой ежегодных епископских визитаций своих диоцезов. Проповедь приходских священников в силу низкого образовательного уровня редко выходила за рамки чтения молитв «Отче наш» и цитирования некоторых других молитв. Вторая эпоха характеризуется активизацией проповеднической деятельности, инициированным возникновением еретических движений. В этот период главной темой становится спор вокруг мирской проповеди. Церковная иерархия стремится лишить мирян права проповеди. В дальнейшем правом проповедывать были наделены представители нищенствующих орденов. Дискуссия о праве мирян проповедывать развернулась в церкви с IX по XVI вв., она являлась важным элементом адаптации античных форм благочестия к изменившимся общественным отношениям Средневековья. Высшей фазой этой дискуссии был период XII — первой четверти XIII в.[270] Сильнейший импульс спорам о праве мирян выступать с публич-

---

[266] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 398.

[267] Конспект лекций по Гомилетике III курс 1-е полугодие. Читал засл. проф. прот. Василий Стойков в 1998–1999 уч. году. Режим доступа: http://www.tds.net.ru/spbda/konsp/3kurs/homil3_1/1.html. Дата обращения: 8 декабря 2010 г. Гроссу. Исторические типы церковной проповеди. Труды Киевской духовной академии, 1901 № 11; Барсов Н. Очерки по истории христианской проповеди; Барсов Н. История первобытной христианской проповеди. (I-III вв.). СПб., 1885; Барсов Н. Учение о существе или природе христианской литургийной проповеди. СПб., 1887.

[268] «Не подобает мирянину пред народом произносити слово, или учити, и тако брати на себя учительское достоинство, но повиноватися преданному от Господа чину, отверзати ухо приявшим благодать учительского слова, и от них поучатися Божественному… Аще же кто усмотрен будет нарушающим настоящее правило: на четыредесять дней да будет отлучен от общения церковнаго».

[269] Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 4 Auflage. Darmstadt, 2009. S. 478.

[270] Zerfass R. Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12 und 13 Jahrhundert (=Untersuchungen zur praktischen Theologie 2). Freiburg i. Br., 1974. S. 361.

ными проповедями дали движение патаренов в Милане в середине XI в. и, в особенности, движение вальденсов. Практика чтения вальденсами Св. Писания на национальном языке инициировала вопрос о праве мирян проповедывать, не обладая специальными богословскими знаниями.[271] Церковь старалась сохранить и закрепить наметившуюся монополию священнослужителей на проповедь. На церковном соборе в Вероне в 1184 г. было впервые определено, что любой, кто учит и проповедует иначе, чем священник является еретиком и предается анафеме.[272] В публичных диспутах с вальденсами католическая сторона выдвигала тезис, противопоставляющий образованность — необразованности, дидактическое предназначение текстов — герменевтическому и т.д. Использовались и ветхозаветные примеры Моисея и левитов, в исключительной компетенции которых находились вопросы богослужения.[273] Вальденсами выдвигался тезис о духовной работе как Божьем призвании, которое распространяется на всех независимо от происхождения и сана или должности.[274] С их точки зрения, никто не может утверждать, что дар Святого Духа должен уступить авторитету или образованности священнослужителей. В опровержение этих взглядов папа Иннокентий III высказывался в пользу того, что поскольку проповедь является частью литургического действа, то правом выступать с публичной проповедью могут обладать только священники.[275]

За спором о мирской проповеди стоит остро проявившаяся в XII в. ситуация разграничения клира и мирян. Обе стороны апеллировали к сочинениям и практике первых христиан, но ясно, что это было новым явлением.[276] Барьер между мирянами и клиром составляли образованность, компетентность, властные полномочия. Церковь стремилась утвердить понимание известной евангельской максимы в следующем виде: «Священники — свет миру и соль земли». Важнейшую роль в формировании этого представления играло понимание проповеди как привилегии священнослужителей.[277] На протяжении XII в. клирикам в лице белого духовенства пришлось вести ожесточенный спор за право проповеди с монашескими корпорациями. Позиции монашествующих изначально казались слабыми, поскольку считалось, что монах умер для мира и, следовательно, никаким образом не может участвовать в мирской деятельности. В период крестовых походов деятельность бродячих проповедников была организована в интересах римской курии. В начале XIII в. стремившиеся соблюдать образ жизни апостолов нищенствующие монахи стали лучшими защитниками церкви от критики еретиков вальденсов и катаров. Эта ситуация побудила папство учредить нищенствующие ордена доминиканцев и францисканцев, которые в большой степени взяли на себя задачу проповеди. При этом первые францисканцы являлись преимущественно мирянами. Между учреждением орденов бродячих проповедников и запретом проповеди мирянам существовала прямая связь. Импульс к развитию проповеди, порожденный народными религиозными движениями XI–XII вв., был перехвачен нищенствующими орденами. В 1228 г. папа Григорий IX окончательно запрещает проповедь мирянам.[278] Закрепление права публичной проповеди за институциональ-

[271] Ibid. S. 24.
[272] Ibid. S. 28.
[273] Ibid. S. 32–41.
[274] Ibid. S. 64.
[275] Zerfass R. Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12 und 13 Jahrhundert (=Untersuchungen zur praktischen Theologie 2). Freiburg i. Br., 1974. S. 52.
[276] Ibid. S. 84.
[277] Ibid. S. 120.
[278] Ibid. S. 253.

но организованным клиром в качестве привилегии стало наряду с исходом споров об инвеституре элементом утверждения общественной гегемонии церкви в обществе высокого Средневековья.

На Руси процесс формирования клира в качестве особого сословия затянулся до XVII в. Грамотность, хотя являлась отличительной чертой клириков, не была исключительной прерогативой духовенства. В православной церкви не существовало целибата. Эти и другие обстоятельства делали размытыми границы между мирянами и клиром. Пространство святительского суда постоянно оспаривалось светской властью. Специфика церковной жизни Пскова, который был лишен правильной церковной организации, создавала массу поводов для того, чтобы оспаривать авторитет священнослужителей.

В Кормчих сербской редакции, которые получили известность на Руси в последние десятилетия XIII в. 64-е правило Трульского собора содержалось в краткой формулировке: «Мирьскый человек да не учит, не вси бо пророци, еда убо вси апостоли».[279] Толкование к этому правилу гласило: «Всяк убо должен есть свой чин ведати, не творити себе пастыря, но овча сый и глава не мниться нога сый, но повиноватися от Бога преданному чину, и уши свои отверзати на послушание приимъшихъ благодатъ учительского словеси, не вси бо пророци, не вси апостоли, сего ради мирьстии человеци да не учатъ ни словесъ ни заповедехъ да не подвизаютъ, тем санъ учительскый къ себе привлачаше».[280]

Отвержение таинства евхаристии наряду с исповедью и покаянием выглядит совершенно логичным. Если человек не исповедуется, ему нельзя дать причастие. Но в эпоху, когда причастие давалось любому пришедшему в церковь без обязательной исповеди, эта связь не выглядит столь уж логичной. Отвержение крещения может иметь два объяснения: либо крещение, как и другое таинство, считалось недействительным, если совершалось недостойными священнослужителями, либо еретики отвергали это таинство для младенцев и практиковали как осознанное действо во взрослом возрасте.

А.Д. Седельников подчеркивал, что решающим фактором в происхождении стригольничества являлось разложение новгородского духовенства: «Со своей стороны разложившееся духовенство, в связи с отсутствием над ним местной церковной власти и с непопулярностью новгородского архиерея — занятого, в глазах недовольных, всего больше поборами на себя и на свой клир — само приводило к идее об учительстве мирян».[281]

Из имеющихся источников следует, что стригольников отличала ученость, позволяющая им конкурировать со священнослужителями. Каково же было происхождение этой учености? Являлись ли стригольники самоучками или их ученость следует рассматривать как указание на прошлую принадлежность к клиру? Возможно ли выявить в учении стригольников какие-либо светские элементы, не сводимые к религиозным учениям? Существовала ли стригольническая книжность как набор текстов, позволявших до поры до времени оспаривать в глазах простецов претензии духовенства на монополию учительства?

---

[279] Рязанская Кормчая РНБ. F. П. № 1. Л. 157. В Новгородской Синодальной Кормчей более пространная формулировка 64-го правила: «Яко не подобаетъ предъ людми простымъ учителнаго слова подвигнути или учити санъ собе учительства абие утваряя нъ внимати от Господа преданному чину, но упоръ приимлющимъ слово благодать учителя отвьрзати и божестве нам от нихъ поучаться» (ГИМ. Синод. 132. Л. 217 об.).

[280] РНБ. F. П. № 1. Л. 157; ГИМ. Синод. 132. Л. 217 об.–218. Тексты толкования в обеих Кормчих совпадают.

[281] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 126.

3.6. СУЩЕСТВОВАЛА ЛИ СТРИГОЛЬНИЧЕСКАЯ КНИЖНОСТЬ?

По-видимому, первым из исследователей, который предметно поставил вопрос о книжности стригольников, был А.Д. Седельников. Приведем отрывок из его статьи, в котором формулируется исходный тезис и поднимается научная проблема. «Книжность стригольников, по крайней мере тех, с которыми в конце XIV в. полемизирует епископ Стефан, вне сомнения. Они уподобляются фарисеям — „таким же книжникам, постникам, лицемерам“; говорится об изученных ими „словесах книжных“, „яже сладка суть слышати христианом“. О главаре секты дьяконе Карпе передается, что он соблазнял народ, „показуя писание книжное, еже и списа на помощь ереси своей“. Подобного рода отзывы полемиста, отдающего должное эрудиции своих противников, заставляют спросить: какого же характера была стригольническая книжность?»[282]

А.Д. Седельников попытался прояснить причину, по которой стригольническая книжность не была ранее замечена исследователями: «Становится ясным, почему можно искать ее и не находить, если ожидается что-либо резко отступающее от церковно-православной догмы. Такие ожидания не могут оправдаться, раз стригольническая литература состоит по преимуществу из старых учительных памятников, с давних пор входивших в „почитание книжное“. Очевидно из тона и содержания полемики, что стригольническая книжность не вызывала возражений по существу».[283]

А.Д. Седельников прозорливо замечал: «Людям, взявшим на себя охрану канона, остались чужды образовательные интересы, одинаково — с элементами ли научной схоластики или религиозной гностики. Оставаясь начетчиками, эти люди имели дело с книжным арсеналом, общим у них и у их противников. Только в таком русле шла и могла идти полемика».[284]

Единственное указание на то, что среди стригольников было создано и имело хождение какое-то оригинальное сочинение, содержится в Поучении Антония. «Стригольник же противно Христу повелеваеть, яко от древа животнаго, от причащения удалятися, яко древо разумное показая им писание книжное, еже и списа на помощь ереси своей, дабы чим воставити народ на священничьскый, уподоблялся оному Корею и Дафану и Авирону, иже воставиша народ на Моисея и на Арона».[285]

Анализируя приведенное известие можно сделать следующие выводы. Во-первых, ересеарх Карп составил какое-то сочинение с целью представить доказательства в пользу отказа от причащения. Во-вторых, в содержании сочинения Карпа автор Поучения Антония усматривал покушение на прерогативы клира, потому что специфические права и привилегии клира отвергались. О степени оригинальности сочинения Карпа судить трудно. Глагол «списал» можно рассматривать как указание на то, что сочинение Карпа было составлено, прежде всего, как компиляция, подборка выписок из различных книг.[286] Что же это были за книги? Никаких указаний относительно книг, которыми пользовался Карп, не имеется. Гипотетически можно предположить, что это были какие-то сочинения, не принадлежавшие к ортодоксальной традиции,

[282] Там же. С. 121.

[283] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 130.

[284] Там же.

[285] Источники. С. 237–238.

[286] Об условности понятий «писатель» в Древней Руси см.: Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010. С. 373–384.

поскольку в них осуждалась практика причащения. Однако оснований для такого предположения нет. Составляя «списание на помощь своей ереси», Карп должен был оперировать авторитетными в глазах его современников текстами.

Насколько можно судить по Поучению Антония, это было, в первую очередь, Евангелие. Евангельские тексты, широко используемые в литургическом обиходе, относились к числу самых доступных. В Сводном каталоге славяно-русских книг XIV в. учтено 132 Евангелия апракос кратких и полных, 93 Евангелия тетр.[287]

Автор Поучения свидетельствует о том, что стригольники уделяли значительное внимание книжным текстам: «Изучисте словеса книжная, яже суть сладка слышати хрестьяном, и поставистеся учители народом».[288] Не приходится сомневаться, что под «словесами книжными», которые было «сладко слышати хрестьяном», в первую очередь, понималось Евангелие. О том, что именно Евангелие являлось главным источником книжных устремлений стригольников, имеем прямое указание: «Вы же, стригольницы, почитая святое Еуаггелие».[289] Там, где исследователи предпочитали видеть следы рационалистической критики Священного Писания со стороны стригольников («а вы, стригольницы, убиваете человекы разумною смертию»), следует видеть попытку последних оперировать евангельскими текстами, оспаривая монополию духовенства на чтение и понимание этих текстов. Автор Поучения специально вынужден указать на настоящее назначение Евангелия: «Не того деля дал Христос Еуаггелие в мир, чтобы почитая его, смотрити того слова, чим бо кого укорити, но того деля дал есть Христос Еуаггелие, егда почитая его, себе укоряти, и преже себе управляем».[290] Автор Поучения справедливо замечал, что именно чтение Евангелия стригольниками составляло главную привлекательность их проповеди в глазах мирян: «Или бы не от книжнаго писания говорили, никто бы не послушал их».[291] Попытка соотнести евангельские истины с жизненными реалиями, не задействуя святоотеческое Предание и вне церковного контроля закономерно приводит к уклонению в ересь. Эта истина была хорошо понятна автору Поучения Антония: «Всяк бо, почитаа книжная писаниа без смирения и кротости, ища, кого укороти чим, и тем впадает вь ересь, и бывают ему соблажнению камень, и на жизнь вдана ему заповедь обретается ему в смерть».[292]

В странах католического мира Священное Писание уже с IX в. «перестало быть уделом тех, кто был старательно обучен искусству экзегезы в соборных и монастырских школах».[293] Возможность читать и слушать евангельские тексты на родном языке была на Руси изначально существовавшим условием. Этот процесс в странах Западной Европы приходится на XI в., когда «невежественные слои населения требуют Писание в свои руки».[294] Неслучайно этот период рассматривается в качестве отправной точки в истории движений религиозного протеста. Простота евангельских текстов, их приспособляемость к сиюминутным нуждам, позволяли Карпу и его последователям сформировать свое понимание христианской жизни. В определенной степени можно рассматривать стригольников как типичное для Средневековья «текстовое сообщество», феномен которого был изучен в трудах Б. Стока, введшего в оборот и сам

[287] См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1. М., 2002. С. 208–366, 366–473. Следует иметь в виду, что среди них учтено несколько сербских и болгарских рукописей.

[288] Источники. С. 239; РФА. 2008. С. 394.

[289] Источники. С. 240; РФА. 2008. С. 395.

[290] Источники. С. 240; РФА. 2008. С. 395.

[291] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 398.

[292] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 398.

[293] Лобришон Г. Библия // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 47.

[294] Там же.

термин.[295] Центральную роль в формировании такого сообщества играет механизм связывания элементов книжного текста с элементами внетекстовой реальности.[296]

Упоминание библейских персонажей Корея, Дафана и Авирона имело вполне определенный и хорошо понятный древнерусским книжникам смысл. После неудачной попытки вторгнуться в Ханаан израильтяне впали в уныние. Авторитет Моисея и первосвященника Аарона пошатнулся. Недовольные, подстрекаемые левитом Кореем и знатнейшими рувимлянами Дафаном, Авироном и Авнаном, выступили против Моисея и Аарона и сказали: «Полно вам; все общество, все святы, и среди их Господь! Почему же вы ставите себя выше народа Господня?».[297] Тем самым была предпринята попытка упразднить ааронидов как особую касту священнослужителей, апеллируя к идее богоизбранности всего израильского народа. Попытка Корея и его сообщников, конкурируя с Аароном, совершить каждение перед Господом из собственных кадильниц завершилась тем, что земля пожрала «всех людей Кореевых».[298] В то же время курение фимиама, совершенное первосвященником Аароном, спасло израильтян от эпидемии.[299] Эпизод с наказанием Корея и его сообщников ярчайшим образом обнажает основной конфликт стригольников и священнослужителей: противостояние идеи о правильном рукоположении как о единственной и достаточной основе дара благодати и идеи о том, что дар благодати находится в зависимости от личных достоинств человека.

В последнем случае мы имеем явление, описанное Л.П. Карсавиным на уровне характерных для религиозности Средневековья метафизических представлений. Согласно выводу исследователя: «наряду с представлением о метафизической благодати существует представление о метафизической скверне, тоже как о внутренней сущности объекта».[300] Таким образом возникает всеобщее убеждение в том, что «Скверна греха, прелюбодеяния или симонии мажет, оскверняет благодать, живущую в священнике».[301] Этому представлению противостоит отстаиваемое церковью учение о том, что дар благодати был передан самим Христом посредством возложения рук на поставляемого в святительский или священнический сан: «Сами апостоли взяшя рукоположение от Христа Сына Божия, и тоже рукоположение даша патриарьхом и митрополитом и прочим священником».[302] Правильно совершенная процедура рукоположения совершенно достаточна для того, чтобы «и тако достойно нам имети всякого священника, яко апостола Христова».[303] На этом единственном верном основании

---

[295] Stock B. History, Literature, and Medieval Textuality // Yale French Studies. 1986. Bd. 70 (Images of Power Medieval History / Discourse / Literature). P. 7–17.

[296] А. Львов, исследовавший процесс формирования сект субботников, отмечал в этой связи: «Оправдание же сводится к связыванию элементов книжного текста („буквы или строки св. писания“) с элементами внетекстовой реальности (ритуалами, представлениями и пр.), минуя посредничество идей, путем прямого и парадоксального отождествления фрагмента текста с фрагментом реальности». (Львов А. Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам-субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248–265.)

[297] Числ. 16, 3.

[298] Числ. 16, 30–33.

[299] Числ. 16, 46–48. См.: «Принесенное чуждыми руками, курение фимиама сопровождалось гибелью, а принесенное законно посвященным лицом — спасением для людей. Первосвященник Аарон, заступивший народ, может быть рассматриваем как прообраз великого Первосвященника, ходатая человеков пред Богом». (Толковая библия или комментарий на все книги св. писания Ветхаго и Новаго Завета. Т. 1. СПб., 1904. С. 545.)

[300] Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997. С. 79.

[301] Там же.

[302] Источники. С. 238; РФА. 2008. С. 392.

[303] Источники. С. 238; РФА. 2008. С. 393.

священнослужитель имеет право совершать богослужения и все церковные таинства: «Егда священник службу служит, тогда имети его, яко Христа в Сионе с ученикы вечерявша, и тако достойно причаститися от руки его, яко от рукы Христовы, а не разсужая и не распытывая о ереи Божии, аще достоин, или не».[304]

Стригольники отстаивали свое понимание христианского пастыря: «Тако и ныне стригольницы, ни священна имущи, ни учительскаго сана, сами ся поставляют учители народа от тщеславия и высокоумия, и слушающая иже их сводить в погибель».[305] В их понимании христианский пастырь должен являться обладателем несомненных нравственных достоинств. Одним из этих достоинств стригольники считали «учение книжное», которое противопоставляли невежеству пастырей. Автор Поучения прямо подтверждает, что положительный образ стригольников складывался из их поведения и книжной учености: «Таковыи же беша еретицы, постницы, молебницы, книжницы, лицемерницы пред людми чисти творящеся: аще бо бы не чисто житье их видели люди, то кто бе веровал ереси их? Или бы не от книжного писания говорили, никто бы не послушал их».[306] В приведенной цитате стригольники называются «книжниками» и «лицемерницами», что заставляет вспомнить библейское «книжники и фарисеи».[307] В последнем случае под книжниками имелись в виду специалисты в знании и истолковании Божественного Закона. На Руси «книжником» назывался человек, усвоивший «учение книжное». Книгами же, которыми он более всего интересовался, являлось Священное Писание.[308]

Как мы помним, особым почитанием пользовался в Пскове протопоп Иов за то, что «от Бога сице даровася ему протолковати всякого писания Ветхаго и Новаго Завета».[309] Именно знание текстов Священного Писания и умение толковать их обеспечило Иову популярность среди мирян и клира Пскова: «И бяху вси людие, купно же и священницы и причет церковный, прихождаху к нему и вопрашаше от него о всяком писании неразрешенем и о церковном устроении, купно же и о законных вещех».[310] По причине знания Библии авторитет Иова в глазах горожан был непререкаем: «И словяшев них достроченъ философ, имеяше убо остр ум на Божественное Писание, того бо ради и „Столп“ нарицашеся церковный, благочестия подражаше крепость, и тверд учитель и наставник православию».[311] Как видим, вовсе не элементы светской образованности или какое-либо альтернативное знание привлекало к Иову клириков и мирян, но хорошее знание библейских текстов.

Автор Поучения видит корень зла в самомнении еретиков: «Но в книжном писании сами еретици соблазнишася, тем и иных неразумных совратиша». Далее он отдает должное теме лжепророков со ссылкой на апостола Павла. В заключительной части сочинения проводится мысль о том, что христианину не подобает слушать стригольников ни при каких обстоятельствах, но надлежит приходить к церквам и слушать Евангелие и Апостол из уст священников. Что же касается стригольников, то они представляют собой реальную опасность и по этой причине подлежат изгнанию из города.

Из сказанного кажется очевидным, что критерии, по которым можно попытаться выделить памятники книжности стригольников, практически отсутствуют. «Списа-

[304] Источники. С. 238; РФА. 2008. С. 393.

[305] Источники. С. 238; РФА. 2008. С. 392.

[306] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 398.

[307] Марк. 2.15; 7.1; Лук. 5.30; Деян. 23.9.

[308] Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. С. 385.

[309] Житие Ефросина Псковского в редакции Василия-Варлаама // Псковская агиография XIV–XVII вв. Исследование и тексты. Т. 2. СПб., 2007. С. 173.

[310] Там же.

[311] Там же. С. 174.

ние» ересиарха Карпа не обнаружено и едва ли имело шанс сохраниться. Существует, однако, возможность вслед за А.Д. Седельниковым вести речь о «книжном арсенале», который являлся общим у стригольников и у их противников. В разные периоды исследователями выдвигались предположения о том, что со стригольниками могут быть связаны следующие памятники книжности: «Фроловская Псалтырь», «Трифоновский сборник», включающий «Власфимию», старшая редакция сборника «Измарагд». Предположение о связи включает в себя не только и не столько утверждение о том, что памятник был создан стригольниками, но указание на то, что тот или иной памятник мог использоваться стригольниками и их противниками в полемических целях.

3.6.1. ФРОЛОВСКАЯ ПСАЛТЫРЬ

Под названием «Фроловская Псалтырь» в литературе фигурирует иллюминованная рукопись XIV в., хранящаяся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (РНБ. F. п. I. 3). Интерес к уникальному памятнику письменности XIV в. обозначился давно.

В качестве источника для изучения стригольнической идеологии его привлек Б.А. Рыбаков.[312] Согласно его выводу: «Весь комплекс Псалтири Степана скреплен единством идей: фронтиспис-эпиграф, краткое предисловие о приоритете разумного познания над простым любованием красноречием, отбор псалмов при помощи красочных буквиц и „разумная“ подправка текстов в пользу стригольников — все это взаимосвязано».[313] Предполагаемого заказчика Псалтири Степана Б.А. Рыбаков отождествлял с известным автором «Хождения Стефана Новгородца».[314] Аргументация Б.А. Рыбакова, использованная для доказательства стригольнической направленности Псалтири, строилась на подчеркивании различий в тексте Фроловской Псалтири с Псалтирью в Синодальном переводе. Он также, крайне произвольно, трактовал рисованные инициалы и заставки Псалтири, а этикетным формулам (покаянным глоссам) придавал значение свидетельств личного опыта.[315]

Совершенно очевидно, что «Фроловская Псалтырь» является выдающимся произведением древнерусской книжности.[316] По качеству использованных при ее изготовлении материалов, по типу письма и качеству миниатюр и рисованных заставок эту рукопись следует относить к образцам высокого искусства.[317] Руководствуясь выводами Э.С. Смирновой, «Фроловскую Псалтырь» следует изъять из числа памятников новгородской книжности, поскольку она может быть отнесена к произведению смоленских мастеров. Создание такого памятника требовало значительных денежных

[312] Рыбаков Б.А. Псалтирь стригольника Степана // Сборник в честь Н.Н. Покровского. Новосибирск, 1989; Он же. Стригольники. С. 167–202.

[313] Рыбаков Б.А. Стригольники. С. 191.

[314] Там же. С. 196–202.

[315] См.: «Сквозь стандарты православной покаянной фразеологии, необходимые для текстов, подключенных к такой важной книге, как Псалтирь, мы можем уловить личностные элементы, которые допустимо соотнести с составителем всего этого интересного комплекса — Степаном» (Там же. С. 192). Чего стоит мысль Б.А. Рыбакова (Там же. С. 195) о том, что Псалтирь была продиктована Степаном!

[316] См. об этом памятнике: MacRobert C.M. The Historical Significance of The Frolov Psalter Die Welt der Slaven. XLII. 1997. S. 34–46.

[317] Представлены доказательства в пользу смоленского происхождения этого памятника: Смирнова Э.С. Мотивы тератологического орнамента древнерусских рукописей: «Авторский портрет», «Давид-псалмопевец» // Florilegium: К 60-летию Б.Н. Флори. М., 2000. С. 311–335.

средств и было невозможным без участия высокопрофессиональных писцов и миниатюристов. Как правило, такие рукописи создавались на заказ, причем заказчиками выступали представители высшей иерархии или носители высшей политической власти. Полагать, что подобный памятник был создан в «демократической среде» с целью служить «рупором стригольнических идей» было бы верхом наивности.[318]

В связи с тем что каких-либо конкретных доказательств в пользу того, что «Фроловская Псалтырь» может иметь к стригольникам хоть какое-то отношение, предъявлено не было, сторонникам этого мнения оставалось уповать на совершенно иррациональный аргумент, коим является «стригольнический дух». Современную попытку поиска «стригольнического духа» во Фроловской псалтири XIV в. предпринял исследователь мистических учений и парапсихологии Р.В. Багдасаров.[319] Очевидно, что к научному поиску эти «спиритические сеансы» не имеют никакого отношения.

3.6.2. ТРИФОНОВСКИЙ СБОРНИК

В поле исследовательского внимания рукопись, хранящаяся в Российской национальной библиотеке под шифром Софийское собрание № 1262, попала достаточно давно. В разные годы к ней обращались: Н.С. Тихонравов, А.С. Павлов, Г. Гальковский, Н.П. Лихачев, Н. Каринский, А.И. Соболевский, А.Д. Седельников, Е.Э. Гранстрем, Б.А. Рыбаков, А.И. Клибанов, В.А. Кучкин, О.В. Творогов и др. Как явствует из вкладной записи книга была дана в Троицкий Видогощинский монастырь священноиноком Трифоном «скиманом»[320] (м.б., схимником?), утопшим впоследствии в море, по душе священноинока Павла. По имени владельца сборник получил наименование «Трифоновский». Из записи следует также, что Трифон был настоятелем Видогощинского монастыря, располагавшегося в 21 версте от Новгорода неподалеку от села Сутоки.[321] Расцвет монастыря пришелся на первую половину XV в., когда там была заложена каменная церковь.[322] Следует указать, что близкой по времени к «Трифоновскому сборнику» является рукопись Октоиха (РНБ. Соф. 124), в котором на Л. 210 об. читается помета писца: «Стефан, дьяк писец Видогощинского Троицкого монастыря».

«Трифоновский сборник» представляет собой рукопись формата в лист. Сборник насчитывает 130 листов, причем 26 (1–10, 20, 21, 31, 32, 37, 48–52, 63, 73, 115–117) из них пергаменные. Водяные знаки на бумажных листах рукописи следующие: 1) «Голова быка» (а Л. 16, 38; б Л. 64, 65, 66, 67, 91, 93, 97, 99, 112, 113 — типа Брике. № 14156

---

[318] С тем обстоятельством, что Фроловская Псалтирь являлась дорогой книгой, выполненной профессиональными писцами, согласен и Б.А. Рыбаков. Но он настаивает на некоем еретическом прошлом Степана, который был достаточно состоятельным для того, чтобы предпринимать путешествия в Константинополь и заказывать такие книги (Рыбаков Б.А. Стригольники. С. 196–198).

[319] См.: Багдасаров Р.В. Фроловская псалтирь и «стригольники» // Багдасаров Р.В. За порогом. М., 2003. С. 42–46.

[320] По предположению А.А. Турилова, сделанному в устном разговоре, имеется в виду прозвище «Скиман», т.е. в переводе с греческого «Лев».

[321] Зверинский В.В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. Т. III. СПб., 1897. С. 186. № 2127. Посвящение главного монастырского храма св. Троице может свидетельствовать о промосковской ориентации устроителей и братии Видогощинского монастыря. В пользу этого предположения говорит и факт каменного строительства необычный для небольшого и, по-видимому, недавно возникшего монастыря.

[322] ПСРЛ. Т. 3. С. 105, 160; Т. 4. С. 144.

(1382, 1383), 14160 (1383)); 2) «Голова оленя» (Л. 17, 18, 19, 27, 40, 44, 46, 53, 54, 55, 58, 60, 61, 74, 76, 77, 78, 79, 84, 88, 101, 107, 109, 111, 118, 119, 123, 124, 127, 128, 129 — типа Брике 15516 (1368–1375); 15517 (1380); 15518 (1383); 15520 (1401)); 3) «Сфера» сюжет: вписанная в круг шестиконечная звезда с трехлепестковым крестом (Л. 29, 33 не отождествлен); 4) «Дракон» (Л. 114 — обладает сходством Лихачев № 2500 (1349)). Совокупность наблюдений над водяными знаками позволяет датировать Трифоновский сборник концом XIV в. О датирующих признаках переплета говорить не приходится, поскольку от него сохранились лишь фрагменты. Сборник написан небрежным полууставным почерком в два столбца. Предположительно одним писцом.

Тематика статей «Трифоновского сборника»: обличение языческих пережитков, невежества пастырей, ложных пророков и чудотворцев. Острополемический тон этих статей дал повод А.Д. Седельникову, А.Н. Попову, а вслед за ними А.И. Клибанову говорить об антицерковной направленности сборника, который де был своим происхождением связан со средой еретиков-стригольников. Далее всех остальных зашел Б.А. Рыбаков, по выражению которого, «Трифоновский сборник» представляет собой антологию, которая «дает широкую панораму начальной стадии русского средневекового гуманизма, вооружившего себя надежным арсеналом полемической книжности».[323]

Бесспорно, что в сборнике сильно выражен эсхатологический настрой («Слово Кирилла Философа о исходе души», Слова Иоанна Златоустаго «Яко вси мы предстанем судищу Христову», «О твари божией и о концине смертней и о покаянии», слова Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Анастасия Синайского (главы 42–44, 49 и др.), «Предъсловие честнаго покаяния», толкования к пророческим текстам Ветхаго Завета и многие др.). Отметим, что в «Трифоновском сборнике» представлен один из ранних списков Слова Кирилла Философа об исходе души, представляющего собой наиболее емкий текст эсхатологической тематики.[324] Знаменательно, что в этом произведении совмещаются образы большой и малой эсхатологии. Т.е. наряду с картиной страшного суда при Втором пришествии Христа дается описание воздушных мытарств души в момент физической смерти человека.

Примерно 2/5 рукописи (50 листов из 130) занимает трактат «Власфимия», посвященный обличению симонии (см. далее).

В целом тематика сборника отражает самые острые вопросы периода, который можно охарактеризовать термином «катехизация». По выражению В.Н. Топорова, он характеризуется интенсификацией веры, когда распространение христианства вширь сменилось углубленным проникновением христианских идей в массы. Не случайно Трифоновский сборник наполнен полемическими статьями, в которых остро критикуются пороки и недостатки духовенства. Другой особенностью сборника является эсхатологический характер ряда статей, который являлся актуальным в последнее столетие седьмой тысячи лет от сотворения мира. По своему составу Трифоновский сборник не является уникальным. В качестве примера сборников близкого по тематике состава можно указать Паисиевский сборник (РНБ. Кир.-Бел. 4/1081), сборники Софийского собрания № 1264, 1285 и другие.

Сборник содержит большое количество статей, преимущественно полемического характера. Стоит отметить, что в его составе довольно большое количество русских статей: «Слово» Кирилла Туровского «О слепце и о хромце»,[325] «Поучение Есифа»,

[323] Рыбаков Б.А. Стригольники. С. 203.

[324] См. об этом памятнике: Алексеев А.И. «Слово о исходе души» Кирилла Философа // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 8–18.

[325] См. каталог: Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. № 42.1.

«Поучение» Луки Жидяты,[326] «Поучение» Феодосия Печерского, «Предъсловие покаянию».[327] Ряд статей приписан авторству Иоанна Златоуста, но, по-видимому, являются русскими: «Слово Иоанна Златоуста о том, как первые поганые веровали в идолы и требы им клали»[328]; «Слово Исайи пророка о поклоняющихся Роду и рожаницам»[329], «Слово Иоанна Златоуста о лживых учителях» и др.

Конкретные источники, которые имел перед собой составитель «Трифоновского сборника» указать трудно, поскольку XIV столетие было временем активного формирования литературного ядра четьих сборников устойчивого состава. Значительное количество статей обнаруживается в сборниках близких по составу «Златой цепи». Известно, что под этим наименованием в Древней Руси фигурировали три разных сборника: энциклопедический сборник типа опубликованного М.С. Крутовой[330]; «Пандекты Никона Черногорца»; сборник, чаще всего озаглавленный «Книга, глаголемая Златая чепь». Три указанных типа сборников имеют 105 общих статей. Конкретное установление источников должно стать делом дальнейшего исследования, но уже сейчас можно предполагать, что составителю было известно, по крайней мере, два типа «Златой чепи». Во-первых, составитель пользовался сборником типа РГБ. Троице-Сергиево собр. № 11 (изд. М.С. Крутовой). Очень близки, в частности, тексты, объединенные общим заголовком «Поучение святых отец ко всем крестьяном». Они составляют начальную часть «Златой Цепи» по изданию М.С. Крутовой, а в Трифоновском сборнике помещены в последней части на л. 117–119. Во-вторых, составитель, несомненно, имел перед собой «Пандекты» Никона Черногорца. Для сравнения привлекалось Почаевское издание 1795 г. Об этом, в частности, свидетельствуют: «Слово Иоанна Златоуста, яко вси мы предстанем судищу Христову» (л. 4), отрывок из Жития Иоанна Златоуста (л. 74 об.–77), который близок помещенному в «Пандектах» (л. 262 об.), и канонические статьи в составе «Власфимии» (л. 100–111), находящие соответствие в текстах «Пандект» л. 258 об.–265. Несомненным признаком, что составитель «Власфимии» был знаком с «Пандектами», считаю статьи, которые соответствуют ряду текстов из 43-го слова «Пандект» о творящих знамения и пророчествующих л. 103–104 об. во «Власфимии» и л. 318 об., 323, 333–334, 347 в «Пандектах». Укажу здесь совпадающий отрывок из Жития Пахомия Великого: «Пандекты» л. 333 об.–334 и «Трифоновский сборник» л. 104–104 об.

В области канонических статей составителем помимо «Пандект» были использованы, как минимум, два вида Кормчих. Несомненно, что составитель «Власфимии» имел перед собой кормчую типа Ефремовской, содержащую полные тексты правил без толкований, и кормчую русской редакции, где часть правил приведена в сокращении, но снабжена толкованиями. Судя по тому, что в обеих редакциях «Власфимии» использованы тексты апокрифического правила 165-го св. отец 5-го собора, а также 1-е правило митрополита Кирилла II, составитель пользовался и относительно поздней Кормчей Чудовской или Софийской редакции. Вопрос этот, впрочем, нуждается в дополнительном изучении.

Очевидно, вопрос о месте составления Трифоновского сборника должен ставиться на гипотетическом уровне. Черты псковского диалекта определенно указывают на псковщину как место составления сборника.[331] Тематика большинства статей по-

[326] Там же. № 40.
[327] Там же. № 61.
[328] Там же. № 53.
[329] Там же. № 55.
[330] Крутова М.С. «Златая Цепь». М., 2005.
[331] Каринский Н. Язык Пскова и его области. СПб., 1909. С. 129–130.

священа вопросам деятельности белого духовенства и взаимоотношению бельцов и мирян в области покаянной дисциплины и др. Несомненно также, что составитель сборника имел перед собой сравнительно богатый набор текстов в области гомилий и канонического права. Исходя из указанных особенностей Трифоновского сборника, полагаем, что он создавался не в монастыре, а при городском соборе. Быть может, сборник был составлен на рубеже XIV–XV вв. в Пскове и отражал стремления заказчиков иметь перед собой компендиум авторитетных статей, трактовавших наиболее острые для XIV в. вопросы эсхатологических страхов, лжепророчеств, исповеди, покаянной дисциплины, обязанностей попов по отношению к мирянам и их взаимоотношениям с епископской властью. По крайней мере, тематика «Трифоновского сборника» хорошо соотносится с нашими (разумеется, далеко не полными) знаниями о реалиях жизни Пскова той эпохи.

3.6.3. ТРАКТАТ «ВЛАСФИМИЯ»

Термином «Власфимия» (греч. βλασ-φημία — поношение, кощунство) в медиевистике обозначают, главным образом, случаи богохульств, имевших место в период Средневековья. В древнерусской книжности существует компиляция, полное заглавие которой гласит: «Книги нарицаемыя Власфимия, рекше хулы на еретики, главы различныя от Евангельски и от канонъ святых апостол и отець, в нихъ же обличение Богом ненавистныхъ злочестивыхъ духопродажныхъ ересей. Глав 67».[332] Главной темой компиляции «Власфимия» является обличение симонии.[333]

В поле исследовательского внимания «Власфимия» попала по причине ярко выраженной полемической направленности. А.С. Павлов[334] и П. Соколов[335] связывали ее происхождение с событиями вокруг знаменитого Церковного собора 1311 г., на котором великий князь Михаил Ярославич пытался добиться осуждения митрополита Петра. А.Д. Седельников[336] и А.И. Клибанов[337] считали «Власфимию», вышедшей из среды еретиков стригольников. Принципиально важный вопрос о происхождении этого трактата остался нерешенным. Если Соколов не сомневался в греческом происхождении «Власфимии», то А.И. Клибанов настаивал на том, что компиляция возникла на русской почве. В.А. Кучкин показал, что источниками канонических статей трактата послужили хорошо известные на Руси тексты Номоканона и Рязанской кормчей.[338]

На сегодняшний день известны два списка «Власфимии». Древнейший список «Власфимии», как известно, находится в составе «Трифоновского сборника» (РНБ. Соф. № 1262. Л. 63 об.–113.). Второй список содержится в т.н. «Потребнике

[332] РНБ. Соф. 1262. Л. 63.

[333] О «Власфимии» мне уже приходилось писать, см.: Алексеев А.И. «Власфимия» // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 116–117; Он же. К изучению трактата «Власфимия» // Древнерусские и греческие рукописи Российской национальной библиотеки. Материалы Международной научной конференции 14–16 июня 2005 г. «История в рукописях — рукописи в истории». СПб., 2007. С. 30–42.

[334] Павлов А.С. Предисловие к публикации посланий патриарха Нифонта и Акиндина // Православный собеседник. Ч. II. СПб., 1867.

[335] Соколов П. Русский архиерей из Византии. С. 244–245.

[336] Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 136.

[337] Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 30–33.

[338] Кучкин В.А. Источники «Написания» мниха Акиндина // Археографический ежегодник за 1962 г. М., 1963. С. 63–65.

митрополита Макария» (РНБ. Солов. 1085/1195. Л. 628–684), написанном «дьячишко Алексеем» в 1504 г. для игумена Якима из новгородского Рождества Богородицы монастыря на Лисьей горе.[339]

В оглавлении обоих списков числятся 67 глав, однако «Власфимия» в составе «Трифоновского сборника» содержит лишь 62 главы (нет глав с 63-й по 67-ю), а «Власфимия» в «Протребнике митрополита Макария» — 65 (нет глав 22-й и 63-й). Различия между списками настолько велики, что их следует считать различными редакциями памятника. В 62-х главах «Власфимии» по старшему списку всего 105 статей, в 65-ти главах по младшему списку — 68 статей. Характерным отличием древнейшего списка является обилие учительных статей, 26 из которых отсутствуют в младшем. Трудно судить, какая из редакций является первоначальной, но склоняюсь скорее в сторону того, что редакторская работа происходила в направлении сокращения текста памятника. В пользу этого мнения может свидетельствовать: пропуск главы 22-й («Изложение рекше воспоминание бывающа церковнаго соединения при Костянтине и Романе»); существенное сокращение глав 32-й (подборка толковых и учительных текстов), 43-й, 45-й, 48-й. Особое внимание обращает на себя значительное сокращение 62-й главы (123-я новелла Юстиниана) и пропуск 63-й (Правило митрополита Кирилла). В этом случае можно уверенно утверждать, что редактор сознательно устранил тексты правил, в которых усматривал оправдание симонии. 123-я новелла Юстиниана часто встречается в известных на Руси кормчих в виде 32-й главы Собрания Иоанна Схоластика,[340] а также в сборниках смешанного содержания[341], позднее она составила 88-ю главу «Стоглава».[342] Это каноническое правило составитель снабдил заголовком «Се же есть предание Антонина еретика возведенна о Устиньяна на благочестивого царя того же Иоанн Златоустый Антонина еретика прокля».[343] Отсутствующее в тексте памятника Правило митрополита Кирилла II в оглавлении помечено: «В нем же ересь Симона Волхва и Антонина еретика в закон введена. Се правило в начале право, а в конце проклято».[344]

Среди источников «Власфимии»: канонические правила Вселенских и Поместных соборов, правила святых апостолов и святых отцов, нормы Прохирона, отрывки из ветхозаветных книг пророков Исайи и Иезекиля, толковых Евангелий, Деяний апостолов, Послания апостола Павла к коринфянам с толкованиями Григория Двоеслова, Иоанна Златоуста, выписки из номоканонов Василия Великого и Иоанна Постника, отрывки из посланий константинопольских патриархов Тарасия и Геннадия, выписки из сочинений Иоанна Златоуста, а также приписываемых ему, Ефрема

---

[339] Требник (потребник митрополита Макария) представляет собой рукопись размером 28,5 на 20 см. В рукописи 721 лист (IX + 712). На первых листах помещено оглавление, написанное почерком конца XIX — начала XX в. Рукопись выполнена полууставными почерками XVI в. Водяные знаки — «Звезда» типа Лихачев. № 2941, 2942, 4042–4044 (1504) литера «Р» типа Лихачев. № 4041 (1504), 1968 (кон. XV — нач. XVI). На листе 604 об. читается запись писца: «В лето 7013 месяца септеврия 13 (1504 г.) на обновление храма воскресение Христова Бога нашего и святаго священномученика Корнилия сотника и на предпразднество Честнаго и Животворящего Креста написана бысть сия книга сиречь потребник во обители святыя Богородица Рождества на Лисьей горы при благородном великом князи Иване Васильевичи Всея Руси и при митрополите Симоне и при архиепископе великаго Нова града и Пскова Геннадие благословением и повелением господина игумена Якима, а писал многогрешный дьячишко Алексий».

[340] См.: Срезневский И.И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. С. 149.

[341] Например, сборник Филофея Пермского 1480-х гг. — РГБ. Муз. 3271. Л. 41–41 об.

[342] Емченко Е.Б. Стоглав. С. 393–394.

[343] РНБ. Соф. 1286. Л. 108 об.–109; РНБ. Солов. 1085/1195. Л. 676.

[344] Там же. Л. 629.

Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Анастасия Синайского, Исидора Пилусидийского, отрывки из Лествицы, житий Иоанна Златоуста, Пахомия Великого, апокрифическое правило «165-е святых отец об обидящих Божия церкви» и др.

Составитель демонстрировал большую свободу при обращении с текстами. Послание патриарха Тарасия папе римскому Адриану в составе «Власфимии» разделено на 6 глав (8-ю, 10-ю, 23-ю, 30-ю, 34-ю, 35-ю); послание Геннадия разбито на главы 9-ю, 11-ю, 46-ю; правило 22-е Трульского собора содержится в 10-й, 13-й, 24-й главах; 4-е правило Седьмого Вселенского собора в 14-й и 59-й главах; 5-е правило Седьмого Вселенского — в главах 14-й и 36-й; 27-е Апостольское правило в главах 19-й и 21-й; 90-е правило Василия Великого в главах 23-й и 37-й. В ряде случаев эти повторения объясняются тем, что сначала правила приводятся в кратком, а затем в полном виде. Не меньшую свободу наблюдаем в обращении с текстами гомилий. Например, в 14-й главе вместо текста 4-го правила Седьмого Вселенского собора (л. 68) читается текст из поучения Иоанна Златоуста «Слово указая поучает. От Евангельских святых указаний».[345] 42-ю главу «Власфимии» (Соф. 1262. Л. 85; Солов. 1085. Л. 651 об.–652 об.) составляет текст, озаглавленный «Иоанна Златоустаго слово о терпении и благопохвалении», на деле же — это вторая часть «Слова Иоанна Златоуста, иже о ястребех и о псех и о конех».[346] Стремление составителя свободно оперировать с текстами источников, сокращая и компилируя их по своему усмотрению, создает много трудностей в отождествлении статей трактата. На сегодняшний день невозможно указать источники текстов под следующими заглавиями: «Святых апостол канон 54» (Соф. 1262. Л. 89), «Правило 47-е святых апостол» (Соф. 1262. Л. 107), а также ряда гомилий, надписанных именами Иоанна Златоуста, Григория Богослова и др.

Конкретные тексты, послужившие источниками «Власфимии», определить трудно еще и по причине недостаточной изученности Кормчих книг и четьих сборников. Можно утверждать, что составитель компиляции имел перед собой кормчую типа Ефремовской, содержавшую полные тексты правил без толкований и кормчую русской редакции, где часть правил приведена в сокращении, но снабжена толкованиями. Судя по тому, что в обоих редакциях «Власфимии» использованы тексты апокрифического «правила 165-е св. отец Пятого собора», а также 1-е правило митрополита Кирилла II, составитель пользовался и относительно поздней кормчей, близкой Чудовской или, что более вероятно, Мясниковской или Софийской редакции.[347] В пользу последнего предположения свидетельствует факт наличия в составе «Власфимии» статей владимирского происхождения. 63-я и 66-я главы трактата представляют собой соответственно краткий анонимный княжеский устав «Сий ряд и суд церковный»[348]

---

[345] ВМЧ. Ноябрь 13. Стб. 1335–1336.

[346] ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1373–1374.

[347] О Кормчих книгах в редакциях конца XIV–XV вв. см.: Пихоя Р.Г. Пермская Кормчая // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 171–175; Демкова Н.С., Якунина С.А. Кормчая XIV в. из собрания Пермского педагогического ин-та // ТОДРЛ. Т. 43. Л., 1990. С. 330–337; Андропова М.В. К истории Кормчей в соединении с Мерилом Праведным в XV в. (Погодинская редакция) // Byzantinorussica. М., 1994. № 1. С. 113.

[348] См.: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я.Н. Щапов. М., 1976. С. 203. Краткий анонимный устав о церковном суде известен в списках второй половины XV в., причем вставка «А с князем наполы» читается в кормчей РНБ. F.II.80 (1480-е гг.) на поле листа. Поскольку в старшем списке «Власфимии» анонимный устав отсутствует, то остается допустить, что либо в списке 1504 г. имело место вмешательство переписчика, либо в протографе старшего списка был представлен самый ранний вид устава с дополнением. Факт упоминания великого князя Ивана Даниловича в тексте устава в составе «Власфимии» дает возможность отнести время появления анонимного устава о церковном суде к периоду великого княжения Ивана Калиты (т.е. до 1340 г.).

и 1-е правило митрополита Кирилла II, принятое на Церковном соборе во Владимире в 1273 г.[349] Другим важным источником послужили Пандекты Никона Черногорца, причем более всего 35-е и 43-е слова.[350] В ряде случаев затруднительно установить, откуда были заимствованы конкретные канонические статьи: то ли из кормчих, то ли из Пандектов. Наконец, ряд статей был заимствован из сборников типа «Златая цепь».[351] Изучение репертуара сборников уставных чтений позволяет обнаружить, что практически все источники «Власфимии» имелись на русской почве уже не позднее середины XIV в.[352] Очевидно, составитель воспользовался несколькими сборниками XIV в., и уверенно можно сказать, что в числе его источников находились «Пандекты» Никона Черногорца и сборник типа «Златой Цепи». Поскольку конец XIV–XV в. являются временем активного формирования четых сборников устойчивого содержания, то установить конкретный тип других использованных сборников затруднительно.

Мы усматриваем основной мотив соединения в трактате подборки канонов с полемическими пассажами, главным образом надписанным именем Иоанна Златоуста, — в параллели между житием последнего (эпизод с осуждением Антонина собором епископов под председательством Иоанна Златоуста в Константинополе)[353] и темой обличения симонии в каноническом праве. В составе Послания патриарха Тарасия папе Адриану содержится значительная часть ссылок в обличение симонии из библейских текстов (Ис. 40,2; Иезек. 33,6; 1 Цар. 2,30; 3 Цар. 13,33, 34; 4 Цар. 5,15–27; Мф. 10,8; 1 Кор. 9; 1 Тим. 1,2; Тит. 1,9; Деян. 8,18–23), апостольских и соборных правил. Здесь же помещен и следующий отрывок из Жития Иоанна Златоуста (приведем цитату из Рязанской кормчей): «Повеле сборь злато убо поставльшихся на мъзде възяти от наследник поставльшаго их на мзде Антония, умерль бо бе уже. Поставльшим же ся токмо причащатися в олтари повеле, обаче быти им чюжим службы, да не сим прощеном бывьшим обычай июдейскый и египетьскый будет, иже продаяти и купити священничество».[354] Можно сказать, что фигуры Златоуста и его идейного противника Антонина в текстах «Власфимии» образуют задают пространство дискурса, в котором органично выстраиваются канонические правила и учительные тексты. Даже в тексты апостольских и соборных правил составитель трактата включал имя Иоанна Златоуста. Ссылки на еретика Антония содержатся в следующих местах трактата (здесь и далее листы указаны по старшему списку): в Послании Василия Великого («…обаче же яви ми ся невредно предания Антонина безбожнаго и еже о том рукоположении писание». Л. 82 об.); Слове Анастасия Синайского («…Уведахом бо епископа еретика в Кузице граде бывша от макидоньян духобореч, иже боляше ересью Антонина…» Л. 89); в тексте 29-го правила св. апостолов читаем: «яко же Симон волхв от мене Петра и Ивана» (л. 66), ту же прибавку имени Златоуста обнаруживаем и в тексте 5-го правила Седьмого Вселенского собора (л. 68 об.).

Примером использования сочинений Иоанна Златоуста в каноническом трактате может служить Тактикон Никона Черногорца. Еще Розенкампф заметил, что тексты

---

[349] Это правило устанавливало сумму пошлины за поставление в священнический сан в размере 7 гривен. РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 89–93.

[350] Никон Черногорец. Пандекты. Почаев, 1795. Слова 35; 43.

[351] Большая часть гомилетических статей обнаруживается по каталогу: Крутова М.С. Сборники «Златая цепь в русской письменности». Вып. 5. Ч. 1–2. Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Новосибирск, 1990. (Далее — Каталог.).

[352] См.: Творогов О.В. Древнерусская переводная гомилетика как предмет исследования // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1997. С. 186–188.

[353] См.: Житие Иоанна Златоуста — ВМЧ. Ноябрь 13–15. СПб., 1899. Стб. 980–988.

[354] РНБ. F.п.II.1. Л. 198.

большинства «слов» начинаются «выписками из Златоустовых толкований Нового Завета и из других творений сего святителя».[355]

Позволим себе обратить внимание на статьи, которые вызывают особый интерес. П. Соколов отметил, что текст 25-й и 26-й глав обнаруживает почти дословные совпадения с присягами патриархов Антония и Калиста, в которых содержатся ссылки на закон Андроника. Согласно выводу Соколова, 26-я глава «Власфимии» представляет собой интерполированную 137-ю новеллу императора Юстиниана, известную в Византии как закон императора Андроника II.[356] В.А. Кучкин справедливо заметил, что настоящим источником основного текста 26-й главы является текст 2-й главы 28-й грани «Градского закона», а интерполяции 137-й новеллы «еще ждут своего объяснения».[357]

В 39-й и 43-й главах «Власфимии» в старшем списке представлены поучения Иоанна Златоуста. В их числе находим и поучения против язычества: «Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго о хананеи» (л. 83 об.);[358] «Слово Иоанна Златоуста о христианстве» (л. 86 об.–87),[359] «Слово Исайи пророка истолковано святым Иоанном Златоустом о поклоняющихся Роду и рожаницам» (л. 87–87 об.).[360]

44-ю главу «Власфимии» составляет надписанное именем Златоуста «Слово о лживых пророцех и о лживых учителех и о злочестивых еретицех и о последних знамениих воисходящих от тела» (в старшем списке — л. 89–100 об.; в младшем — л. 655–668). «Слово» входило в «Златоструй» полной редакции, а также переписывалось в составе сборников неустойчивого состава (подробнее о «Слове» см. далее).

Выдвинутой П. Соколовым версии о греческом источнике трактата противоречит латинское происхождение первых трех глав (отрывки из «Бесед» на Евангелия папы Григория Великого, «Правило 60 св. отцов, сшедшихся в граде Риме»). Как известно, переводы «Бесед» папы Григория были выполнены в X в. с латинского языка в Чехии.[361]

Что касается 6-го канона «60 св. отец, сшедшихся в граде Риме» (в старшем списке — л. 65 об.; в младшем — лл. 630–630 об.), то его источник, скорее всего, восходит к решениям Собора 1074 г. в Риме. Этот Собор папа Григорий VII собрал из епископов Северной Италии и Франции в период борьбы с германским императором Генрихом IV.[362] Упоминание в тексте этого правила «епистолии папежевы» как будто бы указывает на то, что оно может восходить к одному из посланий папы Григория VII.[363] Принимая во внимание, что правило регламентирует порядок поставления в епископы, приходится допустить, что целью переводчика было познакомить

---

[355] Розенкампф. Обозрение Кормчей книги в историческом виде. М., 1829. Прибавления к указателю № 1. С. 195.

[356] Соколов Пл. Русский архиерей из Византии. С. 212–213.

[357] Кучкин В.А. Источники «Написания» мниха Анкиндина. С. 63.

[358] Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI вв. Каталог гомилий / Сост. Е.Э. Гранстрем, О.В. Творогов, А. Валевичюс. СПб., 1998. (Далее — Иоанн Златоуст. Каталог гомилий.) № 51.

[359] Письменные памятники. С. 158–159.

[360] Там же. С. 162–163.

[361] Центром славянских переводов с латыни в Чехии являлся Сазавский монастырь, см.: Турилов А.А., Флоря Б.Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 431.

[362] О соборе 1074 г. см.: Histoire des Conciles : D' pres Les documents originaux. Par Ch-J. Hefele. T. V. Paris, 1912. P. 88–103; Hubert Jedin. Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Freiburg, 1959. S. 40.

[363] Monumenta Gregoriana / Edidit Philippus Jaffe. Berolini, MDCCCLXV. P. 522–526.

с этим порядком славянские земли, находившиеся в церковной юрисдикции Рима. Названным условиям отвечают и Моравия, и Болгария, и сербские княжества. В любом случае, причины, по которым составитель компиляции апеллировал к этому, по-видимому, уникальному в древнерусской книжности правилу могли бы пролить свет на происхождение «Власфимии».

А.И. Соболевский полагал, что «Первые переводы произведений западноевропейских литератур, сделанные несомненно в Московской Руси, относятся к второй половине XV в. и принадлежат по преимуществу Новгороду».[364] При этом он счел нужным заметить, «мы лично также очень мало знакомы с латинской гомилетической литературой», и высказал надежду на плодотворность дальнейшего изучения латинского влияния на древнерусскую книжность.[365] Латинское происхождение «Правила 60 св. отцов», находящегося в рукописи псковского происхождения рубежа XIV–XV вв., вновь ставит вопрос о времени и о месте появления на Руси первых переводов с латыни. В любом случае, чрезвычайно интересно, что составитель канонической компиляции «Власфимия» счел возможным включить перевод этого правила, наряду с правилами Вселенских и поместных соборов, правилами учителей церкви, в свой трактат. Правило 60 св. отец содержится в обоих известных списках «Власфимии» (РНБ. Соф. 1262. Л. 65 об.; Солов. 1085. Л. 630–630 об.) и нигде больше отыскать следы его бытования не удалось. Оба списка происходят из пределов новгородской архиепископии: Софийский несет на себе следы псковского диалекта, Соловецкий написан в монастыре на Лисьей горке. Приведем полный текст правила.

«Правило святых отец 60 сшедшихся в граде Риме канон 6.
Еже не поставляти на мзде».

«Прежнее правило отец наследуя, ничтоже николи же от священия приемлиму быти, уставляем ни от вдания палию, а, ни епистолия папежевы, ни от того еже новым лакомьствием подобание приклонением обрящется от полатных дверник, яко убо поставляему епископу архиепископу руку возлагает евангельское чтенье же слуга чтет, утверженье епистолью нутарь пишет. И яко ж епископу недостоит рукы, ю же возложил на епископ руку продати, тако архидиакон любо нутарь не подобает во священие его гласа или трости продати священия ради, любо епистолия, ли полатних ради дверии. Того же святителям любо священикам отинудь, что дати возбрано от них же предьреченых вещей. Аще кто сим подаянием и поручением узванием взяти любо запрошити преди дерзьнет, у всемогущего Бога в лютом суде вине своей подлежат. Се же еже священник будет ни любездно, ни принужен или прошан про взятых епистолиях и омофоре принести нечто кому любо от клироса благодати деля, токмо чином речи хотети почнет, того прияти некоторым чином возбраним, яко его принос некоторой вине порока творит, им же от приемлющаго хотения не преобидится».[366]

64-ю и 65-ю главы в младшем списке «Власфимии» составляют «Послание Нифонта патриарха Константинограда к великому князю Тверскому Михаилу» и «Написание» Анкюдина мниха к нему же. В.А. Кучкин, сравнивший тексты компиляции с «Написанием» Анкиндина, заключил о том, что Акиндин был знаком с «Власфимией». Единственный текстологический аргумент в пользу этого вывода совпадение небольшого отрывка в составе «Написания» (из окружного послания Константинополь-

[364] Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 39.

[365] Соболевский А.И. Жития святых в древнем переводе на церковнославянский с латинского языка. СПб., 1904. С. II.

[366] РНБ. Соф. 1262. Л. 65 об.

ского архиепископа Геннадия) с отрывком 11-й главы «Власфимии».[367] При этом не исключено, что речь может идти о цитировании (более пространном во «Власфимии» и сокращенном в «Написании») общего, неизвестного пока нам источника. Тот факт, что «Написание», составляет 65-ю главу в младшем списке «Власфимии», заставляет предположить, что оно наличествовало уже в протографе памятника. В компиляции нет целого ряда использованных Акиндином цитат: выдержек из законов Моисеевых, 1-й главы Собрания Иоанна Схоластика, начала 1-го правила Трулльского собора; 30-е апостольское правило дано в ином переводе; отличается текст отрывков из статьи «Воспоминание церковнаго соединения…» Можно предположить, что Акиндину был известен другой канонический сборник, в котором эти правила были. Кормчая русской редакции, возникшей после 1274 г., содержала все без исключения каноны, причем именно в том сочетании полного и сокращенного переводов, какие использовал в своем «Написании» Акиндин.[368]

67-ю главу «Власфимии» составляет «Послание митрополита Никифора Киевского к Владимиру Мономаху». Послание представляет собой полемический трактат, в котором выделены 20 пунктов отступничества «латин» от правой веры. Стоит отметить, что текст Послания в составе «Власфимии», неучтенный публикаторами и исследователями, оказывается одним из наиболее ранних списков этого произведения.[369]

Обличающие симонию статьи содержатся во всех известных на Руси Кормчих. В некоторых они сгруппированы. Например, обличению симонии была посвящена подборка правил в Кормчей Мазуринской редакции,[370] а также специальные разделы о правилах поставления епископов и клириков в Кормчих и других канонических трактатах (например «Зинар» в том же «Макарьевском требнике» — Солов. № 1085/1194. Л. 502 об.–504). Назовем и 43-е слово уже упомянутых Пандект. Большая подборка содержится и в печатной кормчей 1650/1653 г. «Власфимия» многократно превышает их по объему, но уступает в целостности. Этим обстоятельством можно объяснять и слабую распространенность этой компиляции.

Наблюдения над «Власфимией» подтверждают обе тенденции, выявленные исследователями древнерусского канонического права. Во-первых, составитель соединял в одном трактате статьи из разных памятников, не согласуя их между собой. Во-вторых, стремился максимально дополнить каноны текстами других жанров, пре-

---

[367] Кучкин В.А. Источники «Написания» мниха Анкиндина. С. 65.

[368] Там же. С. 67.

[369] Текст Послания митрополита Никифора в последний раз издан по списку конца XV — начала XVI в. РНБ. Q.I.265. Л. 269 об.–274: Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 71–73. См. также: Письменные памятники истории Древней Руси. Аннотированный каталог-справочник. СПб., 2003. С. 234–236.

Митрополит Никифор прибыл в Киев 6 декабря 1104 г. Возведен на митрополичий престол 18 декабря того же года. Умер в 1121 г. Н.В. Понырко (Понырко Н.В. Эпистолярное наследие. С. 60) полагает, что послание Никифора написано между 1113–1121 гг. Публикатору известны были списки: РНБ. Q. I. 265 (конец XV). Л. 269–274; ГИМ. Синод. № 496 (сер. XVI). Л. 339 об.–346; ГИМ. Единовер. Собр. № 12. (1630–1640-е). Л. 457 об.–465; Списки ВМЧ под 20 июня: ГИМ. Синод. № 995. Л. 335 об.–337; ГИМ. Синод. № 181. Л. 444–446. Г.С. Баранкова (Баранкова Г.С. Антилатинские Послания митрополита Никифора: лингвистический и текстологический аспекты исследования // Лингвистические исследования и история русского языка 2002–2003 гг. М., 2003. С. 320) указала еще 2 списка: РГБ. Собр. Овчинникова № 127 (XVI); РГАДА. Ф. 198. № 1054 (XVI). Список Послания Никифора (РНБ. Солов. 1085/1195. Л. 681–683 об. 1504 г.) в составе «Власфимии» остался неизвестным обоим исследователям. Количество разночтений в этом тексте сравнительно с изданным, по нашим наблюдениям, минимально.

[370] Мазуринская Кормчая. С. 140–143.

имущественно гомилий. Исследования Е.В. Беляковой и др. на материале Кормчих книг XIV–XV вв. обнаруживают, что этот период был временем интенсивной работы по составлению канонических компиляций, в которых традиционные статьи Кормчих дополнялись «обращенными к властителям учительными статьями, носящими резко обличительный характер».[371] Думается, что «Власфимия» вполне соответствует данной характеристике.

Остается сказать о связи между «Власфимией» и ересью стригольников («или средой ее породившей»), которая часто постулировалась исследователями.[372] Перед нами, безусловно, памятник эпохи интенсивной катехизации (углубленной христианизации), но памятник вполне ортодоксальный, выражающий наиболее болезненную для религиозности раннего Средневековья тему обличения симонии. Поскольку симония (в понимании людей Средневековья — осквернение Богом данной благодати) грозило уничтожить сакральную силу иерейского чина в глазах мирян, то актуальность обретали требования чистоты жизни, дар учительства, нравственные качества и правила поведения. При этом оказывались затронуты многообразные формы взаимоотношений духовенства и мирян, вопросы о правах и обязанностях духовника и исповедающихся, об объемах дисциплинарной власти митрополита над епископами и епископа над священниками и т.д. Не случайно возникло противопоставление Симона-волхва, обладавшего способностями творить фокусы обманом и апостола Петра крепкого своей верой в Христа.

Социально-религиозный фон эпохи легко понять, обратившись к свидетельству «Стоглава»: Этот текст заставляет отказаться от представления о том, что злоупотребления при поставлении в священнический сан могли совершаться только иерархами: «А толко владыка попа пришлет х которой церкви, хотя грамоте горазд и чювствен, а толко многих денег уличаном не даст и они его не примут».[373]

Нам представляется далеко не случайным тот факт, что младший список «Власфимии» содержится в рукописи Солов. 1085/1194, написанной по заказу архиепископа Геннадия. Геннадий, более двух десятилетий занимавший новгородскую владычную кафедру, неустанно боролся за создание иерархически организованного, дисциплинированного, грамотного духовного сословия, независимого от мирян. Борьба эта, закончившаяся сведением Геннадия с архиепископии, не завершилась окончательным успехом, но послужила мощным стимулом для Иосифа Волоцкого и его партии, которые стали идеологами борьбы за повышение авторитета русского духовенства. Неслучайно созданные в Иосифо-Волоколамском монастыре сборники включали немало статей из состава «Власфимии».[374]

Дальнейшее изучение источников трактата «Власфимия» и выявление полемического контекста составивших его статей должно стать задачей будущих исследований. В частности, предстоит установить: какими редакциями Кормчей пользовался составитель «Власфимии», помещая в свою компиляцию ту или иную статью, и какие типы сборников гомилий он при этом имел под рукой. Ниже помещаем сравнительное описание и начальные строки статей «Власфимии» по двум редакциям.

---

[371] Белякова Е.В. Мазуринская редакция как памятник права и культуры на Руси // Мазуринская Кормчая. С. 63.

[372] Мой взгляд на ересь стригольников и приписываемую им литературу см.: Алексеев А.И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. № 4 (18). 2004. Декабрь. С. 22–34.

[373] Емченко Е.Б. Стоглав. С. 309.

[374] РГБ. Волок. 523. Л. 85 об.–86 об.; 89 об.–97; 101–103; Волок. 560. Л. 16 об.–20; 22–25 об.; 36 об.–38 об.; Волок. 566. Л. 69–74 об.; 90 об.–93; 355 об.–361 об.; Волок. 571. Л. 10 об.–11 об.; 13 об.–14 об.

РНБ. Соф. № 1262. Л. 63 об.–109.	РНБ. Солов. № 1085. Л. 628–683.
Л. 64–65. Глава 1-я. Чтение святого Евангелия от Матфея.[375] «В оно время посла Исус 12 ученик своих заповедав гля: на путь язык не идете, в град самарейский не входите…» «Сего чтения сказание истолковано святым Григорьем».[376]	Л. 629–630 об. 1-я. Григория Двословца Евангелие от Матфея.
Л. 65–65 об. Глава 2-я. От Луки святого Евангелия чтение.[377] «В оно время егда приближися в Иерусалим, виде град и восплакася о нем…» «Сего чтенья сказание истолковано святым Григорием папою Римским».[378]	Л. 630 об.–631. 2-я. того же на Евангелие от Луки.
Л. 65 об. Глава 3-я. Правило святых отец 60 шедшихся в граде Риме канон 6. Еже не поставляти на мзде; «Прежнее правило отец наследуя…»[379]	Л. 630–630 об. 3-я. Правило святых отец 60 шедшихся в граде Риме канон 6. Еже не поставляти на мзде.
Л. 65 об. Глава 4-я. От правил святого Афанасия Александрийского к Евлогию. Канон 1. «Аще кто от исправления утвержденных святыми апостолы…».	Л. 631 об. 4-я. Правила св. Афонасия к Евлогию. Канон 1.
Л. 65 об.–66. Глава 5-я. Правило святых отец, шедшихся в Костянтинеграде в тремя царские полаты при Устиньяне благочестивем и христолюбивем цари. Канон 1. «Вся отмещюще и проклинающе, их же отвергоша и прокляша святии апостоли…»[380]	Л. 631 об.–632. 5-я. В Констянтинеграде в Труле палатнем при Устинияне благочестивем и христолюбивем нашем царе. Канон 1.
Л. 66. Глава 6-я. От правил святых апостол канон 29. «Иже епискуп или поп или дьякон именим приял…»[381]	Л. 632. 6-я. Вся отмещюще и проклинающе от правил св. апостол 29.

[375] Мф. 10,5–8.

[376] См.: Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова в двух книгах. Пер. с латинского архим. Климентом. СПб., 1860. Беседа IV. С. 33–34; 39–40. Далее текст отрывка не совпадает.

[377] Лк. 19,41–46. Тексты толкования не восходят к соответствующему фрагменту Лк. 19, 41–42., который читается в Евангелии с толкованиями Григория Двоеслова см.: Погод. 70. Л. 303 об.

[378] См.: Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова в двух книгах. Пер. с латинского архим. Климентом. СПб., 1860. Беседа XXXIX. С. 293–294; 296–297.

[379] Предположительный источник — правила Римского собора 1074 г.: Concilium Romanum I // Sacrorum Conciliorum nova, et amlpissima collectio, in qua praeter ea qua Phil. Labbeus et Gabr. Cossartius S.J. Tomus Vigesimus. Ab anno MLXX ulque ad ann. MCIX inclisive. Venetiis, MDCCLXXV. P. 409–412.

[380] Заключительный фрагмент 1-го правила Шестого Вселенского собора.

[381] 29-е правило святых апостол. Текст совпадает: Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. Вып. 1 – 2. С. 67; Никон Черногорец. Пандекты. Сл. 35. Л. 260.

Л. 66. Глава 7-я. От правил 630 св. отец, сшедшихся в Халкидоне. Канон 1. «Иже от святых апостол и отец на коем ждо зборе…»[382]	Л. 632. 7-я. Правило святых отец собравшихся в Халкидоне. Канон 1.
Л. 66. Того же сбора канон 2. «Аще кий епискуп на имении поставление створит…»[383]	Л. 632. Текст правила не выделен заглавием.
Л. 66–66 об. Глава 8-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костянтинаграда к Андреяну папе римскому еже не поставляти ставлеников на мзде. «Рукоположници же поставляют епископы и прозвитеры и дияконы…»[384]	Л. 632–632 об. 8-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костянтинаграда к Ондреяну папе Римскому еже не поставляти на мзде.
Л. 66 об. Глава 9-я. Генадея архиепископа Констянтинаграда от Послании ко всем епископам. «Да будет убо отвержен и всея священическая службы…»[385]	Л. 632 об. 9-я. Генадие архиепископа Костянтинаграда послание ко всем епископам.
Л. 66 об. Глава 10-я. Вселеньскаго 6 збора иже в Костянтинеграде в Трьме полатнем при благочестивем и богохранимом цари Устиньяне и всему причту крестьянску правило 22. С толкованием. «Поставленный на мзде да извержеться…»[386] На левом поле помета: «А се правило писати в Кюрилово правило».	Л. 632 об.–633. 10-я. Вселенского 6-го собора в Костянтинеграде в Труле полатнем при благочестивем цари Устиньяне ко всему причту християнску 22, 10.
Л. 66 об.–67. Глава 11-я. Генадия архиепискупа Костянтинаграда иже тогда сшедшеся збора от послании ко всем епископам. «Апостолы учителя в мир посла Господь…»[387]	Л. 633–633 об. 11-я. Геннадия архиепископа Костянтинаграда еже тогда сшедшегося сбора от послания ко всем епископам.

[382] 1-е правило Четвертого Вселенского собора. Такой же текст в Кормчей: РНБ. Солов. 1056/1165. Л. 40 об.

[383] 2-е правило Четвертого Вселенского собора. Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. Вып. 1–2. С. 112–113; Никон Черногорец. Пандекты. Л. 260; РНБ. Солов. 1056/1165. Л. 40 об.–41.

[384] Фрагмент с пропуском выписок из Василия Великого и Иоанна Златоуста из Послания святейшего патриарха Константинополя Тарасия к папе Римскому Адриану. Текст правила в Новгородской и Рязанской кормчих см.: Срезневский И.И. Обозрение. С. 67; 98. Никон Черногорец. Пандекты. Л. 258 об.–259 об.

[385] Текст правила в Новгородской и Рязанской кормчих см.: Срезневский И.И. Обозрение. С. 70; 98. Соответствует: Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. Вып. 1–2. С. 602.

[386] 22-е правило Шестого Вселенского собора.

[387] Фрагмент из Окружного послания Константинопольского патриарха Геннадия. Ср.: Никон Черногорец. Пандекты. Л. 260 об.; Срезневский И.И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897. С. 70; 99.

Л. 67–67 об. Глава 11-я (так!). От правил святых отец сошедшихся в Костянтинеграде при Устиньяне благочестивем и христолюбивем нашем цари. Канон 2. «Изволи же ся святому сему собору…»[388]	Л. 633 об. 12-я. От правил святых отец сшедшихся в Костянтинеграде при Устияне благочестивем и христолюбивем канон 2.
Л. 67 об.–68. Глава 13-я. От Иоанна Златоустаго. «И се ведомо всем да есть, яко опустение Ерусалиму бысть от пития безмернаго от яди облишнее не по закону, того ради Содом и Гомора погоре…»[389]	Л. 634 об. 13-я. От правил святого царя Устияна канон 21. «Поставляемы на сребре ли епископы ли акы клирикы любо и не поношению житию избранию, отврещи повелеваем, но и поставльших.»[390]
Л. 68. Того же сбора канон 23. «Яко ни единому от епископ или от попов или от дьякон пречистое подающе общение от причащающихся…»[391]	Л. 634 об. От того же собора канон 23.
Л. 68. Глава 14-я. От правил святых отец собравшихся в Никии второе сбор 7 Вселенский. Канон 4. «Проповедник церквный Павел божественный апостол всех язык…»[392]	Л. 634 об. 14-я. От правил святых отец иже в Никии второе собор 7 Вселенскый канон 4.
Л. 68 об. Того же збора 7 канон 5. «Грех к смерти есть, егда неции неисправлени пребывают…»[393]	Л. 635 об.–636 об. От того же сбора 7 канон 5.
Л. 69. Глава 15-я. Того же збора канон 19. «Толма поруган быв недуг сребролюбья от скверных властели…»[394]	Л. 636 об. 15-я. Того же собора канон 19.
Л. 69 об. Глава 16-я. От правил святых отец сшедшихся в Костянтинеграде при Устиньяне цари правило 63. «Ложное писание от неких церковных враг мученическыя словеса…»[395]	Л. 636 об.–637. 16-я. От правил святых отец сшедшихся в Костянтинеграде при Устьяне цари канон 63.
Л. 69 об. Глава 17-я. От тех же правило святых отец. «Аще кто ложная писания книжная, яко святая в церкви чтет…»[396]	Л. 637. 17-я. От правил святых апостол канон 60.

[388] 2-е правило Шестого Вселенского собора.
[389] Фрагмент из гомилии Иоанна Златоуста, источник не установлен.
[390] 22-е правило Шестого Вселенского собора.
[391] 23-е правило Шестого Вселенского собора.
[392] 4-е правило Седьмого Вселенского собора.
[393] 5-е правило Седьмого Вселенского собора.
[394] 19-е правило Седьмого Вселенского собора.
[395] 63-е правило Шестого Вселенского собора.
[396] 60-е правило святых апостол.

Л. 69 об. Глава 18-я. Святых апостол канон 81. «Рехом яко недостоит епископу или попу влагатися в мирьская строения…»[397]	Л. 637. 18-я. Святых апостол канон 81.
Л. 69 об. Глава 19-я. Канон от правил св. апостол 27. С толкованием. «Святитель вернаго или невернаго бив, да извержется».[398]	Л. 637. 19-я. Канон от правил святых апостол 27. С толком.
Л. 70. Глава 20-я. От правил святых отец сьшедшихся в Костянтинеграде второе. Канон 9. «Аще ли святители ли верныя согрешивша ли неверныя неверовавша биют…»[399]	Л. 637. 20-я. От правил святых отец сшедшихся сшедшихся в Костянтинеграде. Канон 21.
Л. 70. Глава 21-я. Св. апостол канон 27. «Епископа ли попа ли дьякона бьющаверныя согрешающая ли неверныя обидившая…»[400]	Л. 637. 21-я. Святых апостол 27.
Л. 70–73 об. Глава 22-я. Изложение рекше воспоминание бывающаю церковнаго соединения при Костянтине и Романе овому царствующу, овому же тогда царствующу отца саном почтену сущю. «Господь наш Исус Христос Бог своим учеником и апостолам…»[401]	Текст отсутствует.
Л. 73 об. Глава 23-я. Святого Василия от послания к сущим под ним епископам еже не поставляти на мзде правило. «Поставляющие на мзде уцеломудряют дело…»[402]	Л. 637 об. 23-я. Святого Василья от посланья к сущим под ним епископом еже не поставляти на мзде. Канон 89.
Л. 73 об. Глава 24-я. От правил святых отец сьшедшихся в Костянтинеграде при Устиньяне благочестивем и христолюбивем цари нашем. Правило 21. «Поставляемые на сребре или епископы или попы или акы любо клирикы не по искушению жития избранию повелеем, но и поставльшим их».[403]	Л. 637 об. 24-я. От правил святых отец сшедшихся в Костянеграде при Устьяне благочестивем и христолюбивем цари нашем правило 21.

[397] 81-е правило святых апостол.

[398] 27-е правило святых апостол.

[399] 9-е правило Константинопольского Двухкратного собора. Тексты правил в Соф. 1262 и Солов. 1085/1195 почти совпадают.

[400] 27-е правило святых апостол.

[401] 1-е правило Константинопольского Двухкратного собора.

[402] Заключительный отрывок из текста 90-го правила св. Василия Великого.

[403] 22-е правило Шестого Вселенского собора.

Л. 73 об. Глава 25-я. Иустьяна царя благочестиваго Закона Градского главы различны в 40-х, от ниж же 28-я о поставлении епископ и прозвитер. Есть грань 28. 1 глава. «Царь и причетници и прочии люди града того въ нь же хощет поставленъ бытии…»	Л. 637 об.–638. 25-я. Устияна царя благочестиваго Закона градского от различных глав о поставленьи епископ и прозвитер есть грань 28. [404]
Л. 73 об.–74. Глава 26-я. Глава вторая тоя же грани. «Поставляемый епископ писанием да вдасть преже свою веру…»	Л. 638. 26-я. Глава 2-я тоя же грани. [405]
Л. 74. Глава 27-я. Благочестиваго царя Устиньяна 6 збора о взаконении таковыя подобает поставляти епископы и клирикы в патриархиях и в коеждо области. «Во Градьстем Законе его же область нам по своему человеколюбьствию поручи Христос Бог наш…»	Л. 638–638 об. 26-я (так!). Благочестиваго царя Устинияна 6 сбора от взаконеньи.[406]
Л. 74. Правило святых отец 22. «Епископ и прозвитер и дьякон и всяк причетник поставлен быв на мзде, да извержется с постальшимь его».[407]	Л. 638 об. 27-я. Правило 22.
Л. 74. Глава 28-я. Канон св. отец. С толкованием. «Иже пречистым тайнам, рекше пресвятому телу и крови Господа нашего Исуса Христа прозвитер приобщает…»[408]	Л. 638 об. 28-я. Правило 23.
Л. 74–74 об. 29-я. Сия правила Седмаго сбора Вселеньскаго иже в Никии второе есть собравшеся. Правило 22. «Святительский получивше сан видения же исправления канонскых повелений…»[409]	Л. 638 об.–639. 29-я. Си правила 7-го сбора Вселеньскаго, иже в Никии 2-е собра. Правила 22, 35.
Л. 74 об.–77. Глава 30-я. От жития Иоанна Златоуста. «Бяху же тогда собралися в Царьград от Асия орудия деля нужного и Феотим скутьскый епископ, Аммон египтянин епископ Фрачьскый, и Дравиян епископ Галадскый, и Паладии епископ еллинского града…»	Л. 639–643. 30-я. От жития Иоанна Златоуста.

[404] Интерполированная 137-я новелла императора Юстиниана, текст по Соловецкому списку опубликован: Соколов П. Русский архиерей из Византии. С. 212.

[405] См.: Соколов П. Русский архиерей из Византии. С. 212.

[406] См.: Соколов П. Русский архиерей из Византии. С. 210.

[407] 22-е правило Шестого Вселенского собора.

[408] 23-е правило Шестого Вселенского собора.

[409] 1-е правило Седьмого Вселенского собора.

Окончание: «Первое к Тимофею честь Павел пиша о епископех и о клиричех в нем же и се есть писание: руку скоро ни на кого же возлагай не приобщайся грех чюжих сам ся чист сонабди».[410]	
Л. 77. 31-я. Евангелие от Матфея с толкованием. «И вниде Исус в церковь Божию и изгна вся продающая и купующая…»[411]	Л. 643–643 об. 31-я. Евангелие от Матфея с толкованием глава 45.
Л. 77–77 об. 32-я. Евангелие от Марка с толкованием. «В оно время придоша пакы в Ерусалим и вниде в церковь…»[412]	Л. 643 об.–644. 32-я. Евангелие от Марка с толкованием.
Л. 77 об. Евангелие от Иоанна с толкованием. «В оно время приде Исус паки в Ерусалим и обрете в церкви продающая и купующая волы…»[413]	Текст отсутствует.
Л. 77 об. Евангелие от Луки с толкованием. «В оно время вшед Исус в церковь начать изгонити продающая в ней и купующая…»[414]	Текст отсутствует.
Л. 78–78 об. От правил святых апостол. Канон 29. «Иже аще который епископ мздою честь приимет или поп или диякон да извержется…»[415]	Текст отсутствует.
Л. 78 об. Канон 2 4-го собора Вселенского. «По Великому Василью горее есть се Макидоньевы ереши и прочих духоборечь злая си ерешь…»[416]	Текст отсутствует.
Л. 78 об. Правило 23. «Поп преже 30 лет, да не будет священ, аще и велми есть зело достоин человек той Господь Бог в 30 лет крестися и учити начать».[417]	Текст отсутствует.

[410] Близкий, но не совпадающий текст: ВМЧ. Ноябрь 13–15. Спб., 1899. Стб. 980–988. Краткий вариант: Никон Черногорец. Пандекты. Л. 262 об.

[411] Мф. 21,12–13.

[412] Мк. 11,15–18.

[413] Иоан. 2.13–16.

[414] Лк. 19,45–48; 20,1–8.

[415] 29-е правило святых апостол.

[416] 2-е правило Четвертого Вселенского собора.

[417] 14-е правило Шестого Вселенского собора.

Л. 78 об. Святых апостол канон 30. «Аще который епископ мирьскыми властьми и помощию приимет церковь, да извержется и отлучиться от церкви и причащающим ему вси».[418]	Текст отсутствует.
Л. 78 об.–79. Слово святого Григория Богословца. Поучение. «О попове слугы Бога Вышнего внимайте себе и стаду вашему, якоже великий Дионисий веща…»[419]	Текст отсутствует.
Л. 79. Того ж Григория слово. «Слышите что о нас Господь Бог глаголет: Жатва убо приспе многая, делатель мало…»[420]	Текст отсутствует.
Л. 79–79 об. Слово святого отца нашего Афанасия. «Пакы рчи, что мы створим, иже всегда мьзды восприемлем…»[421]	Текст отсутствует.
Л. 79 об. Поучение святого Василия. «Поп более всего должен есть не имети гнева ни гордости…»[422]	Текст отсутствует.
Л. 80. Слово святого великого учителя отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Костянтинаграда. «Аще имея кто ремество, ти лишится его может ли обогатети, тако и мы аще попове есмы, а не учим люди…»[423]	Текст отсутствует.
Л. 80 об. Слово святого отца нашего Григория Богослова. «Аще бо купец на вся дни ращитает, что быст ему прикупа, а мы почто не поскорбем…»[424]	Текст отсутствует.
Л. 80 об. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго, архиепископа Костянтинаграда. «Прозвитере, помышли который сан приял еси от Бога и кый талант поручен ти есть…»[425]	Текст отсутствует.

[418] 30-е правило святых апостол.

[419] Поучение Григория Великого, источник не установлен.

[420] Поучения Григория Великого, источник не установлен.

[421] См.: Черторицкая Т.В. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Zusammengestellt von Tat'jana V. Čertorickaja. Düsseldorf, 1994. С. 348. № 12.2.06.

[422] Ср.: ГИМ. Чуд. 4. Л. 189–190 об.

[423] Фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста, источник не установлен.

[424] Фрагмент из поучения св. Григория Богослова, источник не установлен.

[425] Фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста, источник не установлен.

Л. 81. Того же великого святого мужа отца нашего Иоанна Златоустаго Поучение архиепископа Костянтинаграда. «Помышлим добре, братие, что приобретаем порученным нам талантом…»[426]	Текст отсутствует.
Л. 81. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Костянтинаграда. «Паки же ты прозвитере, Христова стада пастуше предстателю святей его трапезе возноши молитвы свои к Богу о всем мире…»[427]	Текст отсутствует.
Л. 81 об. Иоанна Златоустаго слово великаго учителя полезно. «Кто может тако благочестия изобрести, яко же Христос сказа: Аз рече отец, аз рече брат, аз рече жених, аз рече дом, аз кормитель, аз ризы, аз корень…»[428]	Текст отсутствует.
Л. 81 об. Глава 33-я Златоустаго от Толкования Деяния апостол. «Помышли, что Симон пострада от Петра и престани иже бо златом и угожением человек стязать священничество…»[429]	Л. 644. 32-я. Златоустаго от толкования Деяния апостол.
Л. 81 об. Глава 34-я. Правило св. апостол 29 с толкованием. «Иже епискуп или поп или дьякон именим приял приял будет священничество се, да извержется той и ставивый его».[430]	Л. 644. 34-я. Правило святых апостол 29 с толкованием.
Л. 81 об.–82 об. Глава 35-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костянтинаграда к папе Андреяну папе Римскому еже не поставляти на мзде. «Многочастне многоразличне евангельское и апостольское же и отеческы научаемся несребролюбну вещь имети…»[431]	Л. 644–645 об. 35-я. Послание святого Тарасия архиепископа Костяндинополя к Андреяну папе Римскому еже не поставляти на мзде.
Л. 82 об. 36-я. Седмаго збора великаго канон 5. «Яко не подобает учителю любить имения, но яко же туне приять духовную благодать, туне же и подает…»[432]	Л. 645 об.–646. 35-я. 7-го сбора Великаго канон 5.

[426] Фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста, источник не установлен.
[427] См.: Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 283.
[428] Неустановленный фрагмент из поучения св. Иоанна Златоуста.
[429] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1–2. Ч. 2. № 1959; ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1269.
[430] 29-е правило святых апостол.
[431] Крутова М.С. Каталог. Ч. 2. № 1483; Никон Черногорец. Пандекты. Л. 258 об.–259 об.
[432] 5-е правило Седьмого Вселенского собора. Ср.: Никон Черногорец. Пандекты. Л. 259 об.

Л. 82 об.–83. Глава 37-я. Святого Василия от послания к сущим под ним епископом. «Вещи неподобное о нем же пишю, что убо ради и отинудь смотрено бысь…»[433]	Л. 646–646 об. 37-я. Святого Василья посланья к сущим под ним епископам.
Л. 83–83 об. Глава 38-я. Слово святого отца нашего Сидора Пилусидийскаго попа. «Иже не смысливше разума апостольска, ни глубины мудрости дозряше иже грубе протолковати апостольска богогласья…»[434]	Л. 646 об.–648 об. 38-я. Слово святого Сидора Пилусийскаго.
Л. 83 об. Глава 39-я. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго о хананеи. «Велика зима, но подвизания пришедших не може уставити…»[435]	Л. 648 об. 39. Слово Иоанна Златоустаго о ханаоныни.
Л. 83 об. Глава 40-я. Того же Ивана Златоустаго о Фоце цари нечестивем. «Псалмос бо нам днесь на въполчение возводит еретик не да из стоящ стреляем, но дая лежащ воставим, сице бо есть наша рать: не от живых мертвых творим, но от мертвых живы…»[436]	Л. 648 об.–649. (40). Того же Иоанна Златоустаго о Фоце цари нечестивем. Псалом бо нам день.
Л. 83 об.–85. Глава 41-я. Того же Ивана Златоустаго к еретиком искажившим много церковных. «Паки нужа есть Христово стадо оградити яко и пастуши, доидежи некий зверь пакости деет под дубом или под кровом…»[437]	Л. 649–651 об. 41-я. Того же Иоанна Златоустаго слово к еретиком исказившим много церковных.
Л. 85. Глава 42-я. Того же Иоанна Златоустаго слово о терпении и благопохвалении. «Поведе ли вы другое. Коня дивьяю и неученыя многажды емше и человече перюща и храплюща в толь скорее устрояти и учащи, яко же кротее буде домачних…»[438]	Л. 651 об.–652 об. 42-я. Того же Иоанна Златоустаго слово о терпении и о благопохвалении.
Л. 85 об. Того же Иоанна Златоустаго. «Хвалу возда и мы убо ныне, яко спасаемых быхом не возмогше от дел спастися спасенни быхом даром сына Божия…»[439]	Л. 652–652 об. Иоанна Златоустого.

[433] 90-е правило св. Василия Великого. Ср.: Никон Черногорец. Пандекты. Л. 260–260 об.

[434] Крутова М.С. Каталог. № 1133; Никон Черногорец. Пандекты. Л. 265–266 об.

[435] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 51; ВМЧ. 13 ноября. С. 1478.

[436] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 356.

[437] Фрагмент поучения Иоанна Златоуста, источник не установлен.

[438] Вторая часть от «Слова Иоанна Златоуста, иже о ястребех и о псех и о конех», см.: ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1373–1374.

[439] ВМЧ. ноябрь 13–15. Стб. 1417. От «Слова Иоанна Златоуста о не подающих имения», текст отличается.

Л. 85 об.–86 об. Глава 43-я. Того же Хрисостома, рекше Иоанна Златоустаго, яко нелепо есть учения еретицкаго приимати паче преданого от апостол. «Согрешающа пред всеми яве обличай, да друзии страх имут…»[440]	Л. 652 об.–653. 43-я. Того же Иоанна Златоустаго. Яко нелепо поучения еретичьскаго приимати, паче преданного от апостол.
Л. 85 об.–86 об. Того же Иоанна Златоустаго. «Аще бо не бы реклъ разорится Ниневгии, то не быв возвращения, аще не бы попретилъ дебрью огненою вси быхом…»[441]	Л. 653–655. Златоустаго
Л. 86 об.–87. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго. «Слышите убо мнози суть слытоем крестьяни, а обычаем и делы аки погании и невернии…»[442]	Текст отсутствует.
Л. 87–87 об. Слово Исая пророка, истолковано Иваном Златоустым. «Яко глаголет Бог: аще обрящется ягода в грезне, то не погублю грезна…»[443]	Текст отсутствует.
Л. 87 об.–88 об. «Ефрем рече: видите христосолюбци како сотона диявол прельсти блазни люди жидовския…»[444]	Текст отсутствует.
Л. 88 об. «Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго на пользу души». «Мнозии инии святие велиции мужи святители преподобнии, реку же Василия Кесарийского, Григория Богословца, Иоанна Златоустаго и инии, дымом нарекоша сию жизнь, а инии и прахом…»[445]	Текст отсутствует.
Л. 89. Святых апостол канон 54. «О глубина мудрости и разума Божия, яко не испытаны судьбы его и не ислевани пути его, кто бо разуме ум Господень и кто светник ему бысь…»[446]	Текст отсутствует.

[440] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 387; ВМЧ. ноябрь 13–15. СПб., 1899. Стб. 1212–1213.

[441] Фрагмент поучения Иоанна Златоуста, источник не установлен.

[442] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 385. Изд.: Летописи русской литературы и древности / Изд. Н. Тихонравов. М., 1862. Т. 4. С. 110–112.

[443] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 394; Черторицкая Т.В. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Zusammengestellt von Tat'jana V. Čertorickaja. M., 2000. С. 233–234. Изд.: Гальковский Г. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. С. 84–91.

[444] Фрагмент гомилии, источник не установлен.

[445] Творогов О.В. Древнерусские четьи сборники XII–XIV в. (статья четвертая: дидактические гомилии) // ТОДРЛ. Т. LI. СПб., 1999. С. 25. № 40.

[446] Не находит соответствия в текстах Правил святых апостол.

Л. 89 Анастасия Синайского «Сия убо о правоверных и о грешных и о еретицех, творящих знамение…»[447]	Текст отсутствует.
Л. 89–100 об. Глава 44-я Слово Иоанна Златоустаго о лживых учителех. «Яко же и последнее мне явися, но и многия радость исполнь…»[448]	Л. 655–668. 44-я. Того же Ивана Златоуста о лживых пророцех и о лживых учителех и о злочестивых еретицех и о последних знамениих воисходящих от тела. Болезнено слово.
Л. 100 об. Глава 45-я — От правил святого Вселенского собора четвертаго иже в Халкидоне. Канон 3. «Приде в святый собор яко устроеный в причет церковный срамнаго ради прибытка…»[449]	Л. 668–668 об. 45-я От правил святого Вселеньскаго сбора 4-го иж в Халкидоньскаго канон 3.
Л. 100 об. «Вопрос. Что есть неразумное в уме? Ответ: Брате, неразумне есть в уме еже не причастити ся к кому и не рещи о добре деле, яко аз створих то»[450]	Текст отсутствует.
Л. 100 об. От Лествицы. «Видех страстьна бесьстрастным начинающим и помалу вдадемыя свои страсти отсекша…»[451]	Текст отсутствует.
Л. 100 об. Ефрема Сирина. «Аще ти вручьно начальство, немногъ буди на прощение, о нем же испытан будеши от здетеля…»[452]	Текст отсутствует.
Л. 101–101 об. Глава 46-я — Святого Геннадия архиепископа Констянтинаграда третие послание к сущим под ним епископом. «Владыка наш Исус Христос Бог начень святым учеником своим и Евангелие проповедание и учение…»[453]	Л. 668 об.–670. 46-я. От Генадия архиепископа Костяндинаграда 3-е послание к сущим под ним епископам.
Л. 101 об. 47-я — От сбора в Констянтинеграде канон 13. — Об извержении священников не поминающих епископов до соборного отлучения. «Аще который поп или дьякон, яко же се мняся сведый своего апостола согрешающа преже суда уведанию…»[454]	Л. 670–670 об. 47-я. От сбора 8 в Костяндинеграде 1-го и 2-го канон 13.

[447] Фрагмент гомилии, источник не установлен.

[448] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 33; ВМЧ, 13 ноября. С. 1230–1232; Черторицкая Т.В. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Zusammengestellt von Tat'jana V. Čertorickaja. M., 2000. С. 109–110.

[449] 3-е правило Четвертого Вселенского собора.

[450] Крутова М.С. Каталог. Ч. 2. № 2758.

[451] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 540.

[452] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 256.

[453] Начальная часть от Окружного послания Константинопольского патриарха Геннадия.

[454] 14-е правило Константинопольского Двухкратного собора.

Л. 101 об. 48-я — Того ж собора канон 15. «Аще же нечии отступят от некоего епископа не греховняго ради извета, но за ересь его от збора от святых отец неведому сущю таковеи чести приятия достойни суть яко вернии»[455]	Л. 670 об. 48-я. Того же канон 15.
Л. 101 об. 52 канон св. апостол. «Епископ или прозвитер леняще о клиросе и о людех неказя их благоверием отлучен да будет, пребывая в лености да изверженется».[456]	Текст отсутствует.
Л. 101 об. «Епископ или прозвитер биюща верна согрешивша или неверна преобидяща страшити хотяща, изврещи повелеваем…»[457]	Текст отсутствует.
Л. 101 об. От Моноканона святого Василия, тогож и Постник глаголет. «Аще не востергновено имут своего обычая и по Евангелию жити не приемлют, никое же нам к тем слово…»[458]	Текст отсутствует.
Л. 101 об. От Никейскаго сбора вторая глава. «Понеже убо поюще причитаемся к Богу в оправданиих твоих поучюся…»[459]	Текст отсутствует.
Л. 102. Иоанна Златоустаго от Филипиписка епистолии. «Аще молитва велико есть благо и спасено душам нашим, хранило велие велие же егда то деем и не недостойны себе здеваемы и ты убо егда придеши к ерею и он речет ти благословит чадо…»[460]	Текст отсутствует.
Л. 102 об. Того ж от Матфея. «Кый ответ восприимеши рещи, паче же некое приимеши осужение по толице дару на первое обычаю текый, не яко бо человек прост, но яко Сын Божий согрешившая мучит…»[461]	Текст отсутствует.
Л. 102 об. Вопрос о знамениих. «Коея ради вины не бывают днесь многа знамения и чюдеса в нас, яко же при дверних мужих бываху. Толк: Яко же убо за умножение безакония, яко же рече Господь…»[462]	Текст отсутствует.

[455] 15-е правило Константинопольского Двухкратного собора.
[456] 58-е правило святых апостол.
[457] 27-е правило святых апостол.
[458] Крутова М.С. Каталог. № 206.
[459] 2-е правило Седьмого Вселенского собора.
[460] Крутова М.С. Каталог. № 201. Иной текст «Слова от Филипийскыя епистолиа» см.: ВМЧ. Стб. 1457–1459.
[461] Фрагмент гомилии, источник не установлен.
[462] Источник не установлен.

Л. 103. Глава 49-я — Слово 43 от состава о творящих знамения и пророчествоцющихъ. «Ли сонья являющих по послаблению Божию, яко не подобает к таковым зрети и от сего имети сты творящая знамения, но в веру праву и в дела заповедии Господни…»[463]	Л. 670 об.–671. 49-я. Слово 43 от сстава о творящих знамения и пророчествующих.
Л. 103. Глава 50-я — Святого Анастасия Синайского вопрос. «Знамение и чюдотворения и пророчества бываема от противномудрящих и от коея силы творят…»[464]	Л. 671–671 об. 50-я. От Анастасия Синайского. Вопрос.
Л. 103 об. Глава 51-я — св. апостол канон. «Не всяк проричая преподобен, не все бесы изгоняя свят, ибо Валам волхв пророчества, нечестив сый Саул и Каияфа многажды же и диявол глаголет и с ним бесове…»[465]	Л. 671 об. 51-я — Святых апостол канон.
Л. 103 об. Глава 52-я — От пророчества Исайина. «Горе им яко от сердца своего глаголет, а не от уст Господня…»[466]	Л. 671 об.–672. 52-я — От пророчества Исаина.
Л.103 об. Глава 53-я — От Иезекия пророка. «Тако глаголет Господь иже аще ощюжится от мене и идет к лжепророку вопрошати его в мене место, аз отвещаю ему его же ищете от него и утвержю лице мое на человека того…»[467]	Л. 672. 53-я. Езекия глаголет.
Л. 104. Глава 54-я[468] — Вопрос о травницех. «Како отравльници нечии злочестивии человечи отгонят бесы? Тоц в евангелиих глаголющю, аще сотона сотону отгонит царство его не станет яве, яко беса отравник и злочестивый не отгонит, но бес в бесящимя волею отходит, да яко егда бы к Богу прибегати повинет человек к чародеем ити. Вопрос: Грех ли егда покрадены человечи к рекомым волхвом идут. Ответ: Научи нас писание глаголати: во всякой напасти находящей на ны Господь даст Господь отят, яко же Господу годе тако и бысть. Буде имя Господне благословено отселе и до века…»[469]	Л. 672. 54-я — Святых апостол. «О глубина мудрости и разума Божия, яко неиспытани судьбы его и не исследовани пути его…»[470]

[463] Никон Черногорец. Пандекты. Из 43 слова. Л. 323.
[464] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 1035.
[465] Крутов М.С. Каталог. Ч. 1. № 1561.
[466] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 779.
[467] Окончания нет, см.: Крутова М.С. Каталог. Ч. 2. № 2523.
[468] С 54 по 57 главы не выделены.
[469] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 1320.
[470] Источник не установлен.

Л. 104–104 об. Глава 55-я. От жития св. Пахомия. «Еретици неции мниши во власяных ризах слышавше яже о святом Пахомии пришедша в монастырь его реша к некым братом…»[471]	Л. 672–674. 55-я — Анастасия горы Синайскыя. «И сия убо о правоверных и о грешных и о еретицех творящих знамения, ли прорицающих, яко от бесов играем есть…»[472]
Л. 104 об. «Чюжюся, яко тако скоро прелагается отзвавшего Вас благодатью Христовою. Толк: две согрешении тогда прилагатися неже скоро, яко же ни времени требовати пролщающим вижь же извещение».[473]	Л. 674–674 об. 56-я — Святого Афанасия вопрос. «Како отравленици неци и злочестивии человеци отгонят беси…»[474]
Л. 104 об.–106 об. От Коронфейскыя епистолии. «Егда бысте прияли малое мое безумие. Толк: Хотя пребыти в малых своих похвалах…»[475]	Л. 674 об.–675. 57-я — От жития св. Пахомия.
Л. 106 об. Правило святых апостол и святых отец. «Аще кто епископ вину свою непщюет творяй своим митрополитом и сборным разумом, да отставит, рече, себе от уставныя Божественыя службы и с теми приобщения не приносити и имени его в Божественней службе и тайне, се повеле святый збор: Токмо аще обличится от своего митрополита отступль подобает комуждо свою меру ведети, ни прозвитеру преобидети своего епископа, ниже епископу своего митрополита, ни митрополиту своего патриарха»[476]	Текст отсутствует.
Л. 107. От епистолия Павла апостола к коринфеям. «Ключается прост чем в благоверии жити ереом же в злобе в соде благодатный сан искашеся и не хотяше быти онеми ни крещение ни тело Христово, ни просфура онеми…»[477]	Текст отсутствует.
Л. 107. Иоанна Златоустаго слово. «Хощу нечто преславно изрещи, но не чюдитеся, ни плищюйте, что же есть просфура…»[478]	Текст отсутствует.

[471] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 1000.
[472] Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 1262.
[473] Фрагмент толкового текста, источник не установлен.
[474] Крутова М.С. Каталог. № 1320.
[475] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 426.
[476] «Канон 14», см.: Крутова М.С. Каталог. Ч. 1. № 128.
[477] Крутова М.С. Каталог. № 1366.
[478] Источник не установлен.

Л. 107. Правило 47 святых апостол. «Кождо от себе отвещает не погубит Бог праведного с неправедными елмаж у Него, ни грешнии без мукы, ни бо ни Ноя погружи в воде, ни Лота ужьже, ни Арави с инеми погуби…»[479]	Текст отсутствует.
Л. 107 об. Евангелие от Иоанна с толком. «Аминь глаголю вам не входяй дверми в двор овции и прелазе инуде тать есть и разбойник…»[480]	Текст отсутствует.
Л. 108–108 об. Глава 58-я — Правило 165 св. отец об обидящих Божия церковь. «Великаго нашего града и со пресвятыми твоими архиепискупы сто и 60-ю и 5-ю се полаганье писаньем предаем…»[481]	Л. 675–675 об. 58-я. Св. отец 165 обидящих св. церкви великого сего нашего града.
Л. 108 об. Глава 59-я — От правил св. отец сьшедшихся в Никии второе сбор 7 Вселенский канон 4. «Павел божественный апостол рече…»[482]	Л. 675 об. 59-я — От правил святых отец собравшихся в Никии второе сбор Седмый Вселенскый канон 4.
Л. 108 об. Глава 60-я — От правил св. апостол канон 60. «Иже лженаписанных нечестивых еретик книгы, яко святые в церкви почитают на пагубу людем и всему причту крестьянску, да будут прокляти».[483]	Л. 675 об. 60-я — св. апостол канон 60.
Л. 108 об. Глава 61-я — От правил святых отец сшедшихся в Констянтинеграде при Устиньяне цари канон 63. «Лженаписанья от неких церковных враг…»[484]	Л. 675 об.–676. 61-я — Собора 6 Вселенского канон 63.
Л. 108 об. 62-я — «Се же есть предание Антонина еретика возведенна о Устиньяна на благочестивого царя того же Иоанн Златоустый Антонина еретика прокля». «За обычая же то едино подаяти от всех поставляемых епископ даем, якоже по сих еликосущему закону подобает…»[485]	Л. 676. 62-я — «Правило Антонина еретика Ефеского митрополита возведено на Устинияна благочестивого. Его же Антона еретика про сю ересь Иоанн Златоустый прокля». «За обычаю же то едино подаяти от всех поставляемых епископ даем, якоже по сих и еликосущему закону подобает. Повелеваем убо преблаженным епископом и патриархом, сиречь старец старейшаго Рима Костянтинаград и Ерусалимляном, аще обычай имать».[486]

[479] Источник не установлен.

[480] Иоан. 10,1–5.

[481] Апокрифическое правило, помещалось в русских Кормчих Софийской и Чудовской редакции с XIV в. См.: РИБ. Т. VI. СПб., 1908. Стб. 145–146; РНБ. Солов. 477/496 кон. XV в. Л. 352 об., 470–470 об. РНБ. ОСРК F.II.80. Л. 444–444 об. и др.

[482] 4-е правило Седьмого Вселенского собора.

[483] 60-е правило святых апостол.

[484] 63-е правило Шестого Вселенского собора.

[485] 123-я новелла Юстиниана, см.: Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 3. М., 1994. С. 334–335; 32-я глава Собрания Иоанна Схоластика, см.: Срезневский И.И. Обозрение. С. 149.

[486] Дальнейший текст отсутствует.

Л. 109–111 об. Слово Иоанна Златоуста о лживых учителех. «Их же деля апостол глаголяше: пронырливы человечи вольсви прити имут на горшая пролщающе и пролщаеми ими, вы же христолюбци и книголюбцы в правду убо христолюбци призываются…»[487]	Л. 676–677. 64-я — Послание Нифонта патриарха Константинаграда к великому князю Михаилу Всея Руси.[488]
Л. 111 об. Предьсловие честнаго покаяния правило св. отец зборных всея вселенныя.[489]	Л. 677–680 об. 65-я — Написание Анкюдина мниха к великому князю к Михаилу.[490]
Л. 113 Выписки из правил.	Л. 680 об.–681. 66-я — О церковных судех. Сий ряд и суд церковный.[491]
Л. 113–115 Выписки из правил и поучений.	Л. 681–683 об. 67-я — Послание митрополита Никифора киевского к Володимеру князю всея Руси и к Всеволожу сыну Ярославлю. Господи благослови. «Вопрошал еси был благородный княже како отвержени быша латина от святыя соборныя правоверныя церкви…»[492]

3.6.4. «СЛОВО О ЛЖИВЫХ УЧИТЕЛЕХ»

Наиболее ярко мысль о праве мирян изучать Священное Писание проводится в «Слове о лживых учителех».[493] Другими темами «Слова» являются обличение пороков духовенства и протест против симонии. Поскольку древнейший список «Слова» содержится в «Трифоновском сборнике», то, по предположению А.И. Клибанова, его автором являлся составитель этого сборника.[494] Хотя, по мнению А.И. Клибанова, «Слово» возникло между 1274 и 1312 гг. и, следовательно, не имеет непосредственного отношения к стригольникам, но, как сочинение, «созданное в демократической среде», активно использовалось последними для обличения духовенства.

В «Слове о лживых учителех» мысль о недостоинстве пастырей действительно выражается сильно: «Разумейте же есть в притци, яко мнози пастуши наймиты наимуют паствити скота, а сами пиют, или да спят. Тако же и словесных овец пастуши спят неведением или грубостью, но упиваются неправедным собраным, потакови деющим властелем и не хотят учить право».[495] Используется в тексте и эффектный

[487] Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. № 179; ВМЧ. Ноябрь 13–15. Стб. 1810–1812.

[488] РИБ. Т. VI. Стб. 147–150.

[489] Текст «Предьсловия» опубликован А.С. Павловым: РИБ. Т. VI. Стб. 835–836.

[490] РИБ. Т. VI. Стб. 150–158.

[491] Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я.Н. Щапов. М., 1976. С. 203.

[492] Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 71–73.

[493] Опубликовано: ВМЧ, 13 ноября. С. 1230–1232; Клибанов А.И. Слово о лживых учителях // Исследование и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 300–312; Он же. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 301–305.

[494] Клибанов АИ. Слово о лживых учителях // Исследование и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 300–312.

[495] Приводим цитату по Трифоновскому сборнику: Соф. 1262. Л. 109 об.

прием противопоставления богатства знанию: «Учители бо наша наполнишася богатством имения и ослепоша… откуду бо вниде в ны неведение, яве ли от непочитания книжного».[496] Не приходиться удивляться, что А.И. Клибанов считал «Слово» произведением еретической пропаганды.[497]

На сегодняшний день установлено, что «Слово» представляет собой русскую переработку сочинения псевдо-Златоуста «Слово о лжепророках и лжеучителях, и об еретиках, и о знамениях кончины века сего», входившего в состав Златоструя.[498] Всего известно 4 списка: РНБ. Соф. 1262; Соф. 1285; Кир.-Бел. № 4/1081; РГБ. Троиц. № 204.[499] Наблюдения над конвоем памятника позволяют утверждать, что «Слово» находится в окружении русских произведений, критикующих остатки языческих верований.[500] Краткий вариант этого «Слова» помещался в «Златоструе» краткой редакции и в старшем виде «Измарагда». Любопытно, что краткий вид «Слова о лживых учителех» находится в том же «Трифоновском сборнике» на Л. 109–111 об.

Можно утверждать, что не меньшее место в «Слове» занимает покаянно-эсхатологическая тематика. В тексте «Слова» упоминается русское сочинение «Предъсловие честнаго покаяния». Острота обличений пороков духовенства определяется вовсе не антицерковной установкой автора «Слова», но его желанием утвердить новую парадигму спасения души, продиктованную актуализацией эсхатологических ожиданий. Покаянно-канонические элементы решительно преобладают как в полном, так и в кратком виде этого произведения. Его основной темой является «испытание» признаков пришествия антихриста, под которыми понималось умножение беззаконий, междоусобий и войн. К числу глав с выраженной эсхатологической тематикой следует отнести слова, надписанные именами Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Афанасия Александрийского, Анастасия Синайского (главы 42-я — 44-я, 49-я и др.).

Подборка таких статей в «Измарагде» 2-й редакции и в компилятивном трактате «Власфимия», который является составной частью «Трифоновского сборника», часто заставляла исследователей считать эти сочинения, вышедшими из-под пера еретиков. Тот факт, что все эти тексты сохранились в рамках церковной традиции, наряду с результатами новейших исследований позволяют однозначно опровергнуть это предположение.

3.6.5. «ИЗМАРАГД»

Седельников А.Д. высказывал уверенность в том, что непосредственное отношение к стригольничеству имеет сборник «Измарагд».[501]

---

[496] Там же. Л. 110.

[497] См.: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 301–306 (комментарий); С. 306–309 (текст).

[498] См.: Patroligin Graece, T. 59. 1859, col. 553–568; Aldama J.A. de. Repertorium Pseudochrysostomicum. P., 1965. P. 106–107 (288).

[499] Описано: Иоанн Златоуст. Каталог гомилий. / Изд. подг. О.В. Твороговым и др. СПб., 1999. № 33; Черторицкая Т.В. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Zusammengestellt von Tat'jana V. Čertorickaja. Düsseldorf, 1994. С. 109–110; Творогов О.В. Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (статья четвертая: дидактические гомилии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. LI. С. 23. № 7.

[500] Буланина Т.В. Слово о лживых учителях // СККДР. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 431–432.

[501] См.: «несомненно близок к судьбам стригольнического движения, по своей композиции, один из туземно-бытовых сборников, именно И з м а р а г д в его двух наиболее отчетливо выделяемых редакциях, „первой“ и „второй“. Списки первой редакции, как известно (и

Используя наблюдения над старшей и младшей редакциями «Измарагда», он приводил следующие доказательства: «Во-первых, тема „почитания книжного“ проходит буквально через весь старший тип, проскальзывает во многих местах статей и на иные темы; в младшем, представленном списками начиная со второй половины XV в., огромное большинство этих мест исчезло: либо отсутствуют сами статьи, либо читаются в вариантах без соответствующих мест о „почитании книжном“».[502]

Во-вторых, мотив величайшего пиэтета перед евхаристией, применительно к недостойным священнослужителям характерно урезан и дополнен в младшем типе главами на тему о почитании священника и о мирянах, причащающихся недостойно.[503] В-третьих, обличительные тирады по адресу духовенства, в связи с только что упомянутыми особенностями двух типов, в младшем опять-таки почти совершенно отсутствуют.[504] И наконец, четвертая резкая особенность старшего типа, мотив права учительства простцам-мирянам, — права, полностью к ним переходящего во времена „духовного глада“, сведена младшим типом Измарагда к нулю, так как статьи, говорящие об этом праве, потерпели где-то по пути к младшему типу (может быть, при редактировании старшого типа непосредственно во „вторую“ редакцию) урон максимальный».[505] Согласно итоговому выводу исследователя: «мы знаем, какая среда в XIV и XV веках всего ближе реагировала на весь комплекс мотивов, изгоняемых младшим типом раннего Измарагда, а потому вряд ли возможна ошибка насчет идейной близости старшего типа этого сборника к стригольничеству».[506]

А.Д. Седельников оперировал наблюдениями, восходящими к исследованию В.А. Яковлева.[507] В.А. Яковлев относил формирование 1-й редакции к первой половине XIV в., а ее традиционный состав 1-й ред. — 88 глав — реконструировал по спискам Троице-Сергиевой лавры. 204 и F. I. 233, датировав оба списка XVI в. Наиболее ранний список Измарагда был выявлен еще И.И. Срезневским в рукописи, которая ныне хранится в РГБ под шифром Румянц. 186, ученый датировал ее временем «до 1350 г.».[508] «Одним из более близких источников Измарагда» исследователь посчитал сборник «Златоуст» а составление 1-й редакции атрибутировал «белому» духовенству.[509] В последующие десятилетия исследования, посвященного «Измарагду» не появилось, хотя об актуальности его изучения высказывался и академик Д.С. Лихачев.[510]

О.В. Творогов, подводя итоги изучения «Измарагда», констатировал: «…Причины, обстоятельства и время возникновения Измарагда пока не выяснены».[511] Со временем

как действительно полагается столь оппозиционному подбору статей), составляют величайшую редкость, однако все же и среди сохранившихся числится старейший список, на пергамене, XIV в. (Румянц. № 186, в московской Публичной библиотеке СССР)» (Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности. С. 128).

[502] Там же. С. 128.

[503] Там же.

[504] Там же. С. 128–129.

[505] Там же. С. 129.

[506] Там же. С. 199.

[507] Яковлев В.А. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893.

[508] Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка. Общее повременное обозрение. СПб., 1862. Стб. 302.

[509] Яковлев В.А. К литературной истории древнерусских сборников. С. 9–29, 31–39, 159–160.

[510] Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир, 1980, № 3; История русской литературы в 4-х т., т. 1. Л., 1980. Введение (Д.С. Лихачева). С. 17. См. также: Хорват Г. Об «Измарагде» из собрания Румянцева Гос. библиотеки СССР им. В.И. Ленина // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983.

[511] Творогов О.В. Измарагд // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 397–400 (здесь же приведена библиография).

основные выводы В.А. Яковлева относительно источников и текстологической истории «Измарагда» подверглись пересмотру. Стало очевидным, что источниками этого сборника не являлись ни сборник «Златоуст»,[512] ни сборник «Златая цепь».[513]

Основные факты текстологической истории «Измарагда» были установлены Б.М. Пудаловым.[514] Исследователь установил, что для 40 статей архетипа 1-й редакции можно найти аналоги в древнерусских учительных сборниках, датируемых периодом не позднее рубежа XIV–XV вв.[515] Другими источниками «Измарагда», по-видимому, послужили статьи из древнерусских сборников неустойчивого состава: переводные византийские поучения и компиляции славянских версий патристических памятников (типа «Паренесиса» Ефрема Сирина, «Вопросов и Ответов» Афанасия Александрийского, «Пандект» Антиоха). При этом родственной «Измарагду» по составу компиляцией является известный «Паисиевский сборник».[516]

Б.М. Пудалову удалось показать, что «Измарагд» состоит из двух разделов. Первые 70 глав устойчивого состава представляют собой некалендарные поучения на темы христианской морали, адресованные преимущественно мирянам. Второй раздел (гл. 71–92 устойчивого состава) содержит поучения о посте, литургии, исповеди, разъяснения сложных вопросов Писания, а также гомилии триодного цикла, предназначенные «белому» духовенству (на это указывает и тематика, и заглавия статей), и, по выражению Б.М. Пудалова, представляет из себя своего рода «проповеднический требник».[517]

Текстологическим «швом» между разделами служит глава 70 «Слово Геннадия о поруке и заимах», которая заканчивается своеобразным послесловием редактора. Это обстоятельство позволило Б.М. Пудалову сделать вывод о том, что в архетипе древнейшей редакции «Измарагда» следует видеть объединение двух протосборников: четьего некалендарного сборника для мирян и «проповеднического требника» с циклом триодных гомилий.[518] Исходя из наблюдений над формированием триодного цикла в русской книжности, исследователь приходит к выводу о том, что формирование «Измарагда» произошло во второй половине XIV в.[519]

Для нашей темы особое значение имеют наблюдения Б.М. Пудалова над рукописной традицией памятника. Согласно его выводам: во-первых, редакторы «Измарагда» избегали полемических сочинений и в традиционном составе, и в прибавлениях; во-вторых, было бы наивно искать в тексте прямое выражение политических симпатий и антипатий; в-третьих, существуют основания для гипотезы о том, что в формировании архетипа древнейшей редакции «Измарагда» мог принимать участие Суздальский архиепископ Дионисий.[520]

Высказанная гипотеза, на взгляд Б.М. Пудалова, помогает понять и объяснить последующие коллизии в судьбе сборника, в частности торопливость редактора, выра-

---

[512] Творогов О.В. Описание и классификация списков сборника «Златоуст» // ТОДРЛ. Т. 39. Л., 1985. С. 278–284.

[513] Крутова М.С., Невзорова Н.Н. Златая чепь // СККДР. Вып. 1. С. 184–187.

[514] Пудалов Б.М. Сборник «Измарагд» в древнерусской письменности // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Ч. 2. М., 1990; Он же. Литературная история 1-й («Древнейшей») редакции Измарагда // Древняя Русь. Вопросы медиевистики 2000 г. № 2. Декабрь. С. 76–95.

[515] Там же. С. 78.

[516] Там же.

[517] Там же.

[518] Там же. С. 79.

[519] Там же.

[520] Там же. С. 80. См. также: Пудалов Б.М. Версия о нижегородском происхождении сборника «Измарагд» // В памяти Отечества (сборник научных докладов). Горький, 1989. С. 65–74.

зившуюся в некоторой незавершенности сборника. Возможно, следы наставнической деятельности Дионисия постарались уничтожить его соперники в борьбе за митрополичий престол. «Не в этом ли причина того, — задается вопросом исследователь, — что до сего дня сохранилось лишь четыре дефектных списка Архетипа Древнейшей редакции Измарагда, самый ранний из которых — пергаменный Румянц. 186 — утратил около половины текста, а остальные — сравнительно поздние и тоже повреждены? Как бы то ни было, архетип 1-й («Древнейшей») редакции Измарагда не удовлетворял древнерусских книжников, не получил большого распространения в рукописной традиции и вскоре после возникновения стал подвергаться изменениям в устойчивом составе статей, что привело к созданию вариантов и переработок редакции».

Как видим, версию А.Д. Седельникова и Н.П. Попова о стригольническом происхождении «Измарагда» современный исследователь даже не обсуждает. Появившиеся в Византии сочинения, адресованные мирянам и белому духовенству, содержали массу отсылок к тому, что казалось исследователям актуальным и злободневным для реалий Руси XIV в. Представляется невероятным, чтобы составители 1-й редакции «Измарагда» создали тематическую компиляцию, в которой обличались многие пороки священнослужителей и мирян, руководствуясь индивидуальными предпочтениями. У такой работы, несомненно, имелся заказчик. Если им и не был архиепископ Дионисий, то это было влиятельное лицо из числа высшей церковной иерархии. Отметим, что, как и в случае с «Трифоновским сборником», объединение под одной обложкой четьего сборника для мирян и «проповеднического требника» требовало длительной работы в богатом по меркам XIV в. книгохранилище. Этот тяжелый труд очень мало отвечал целям и задачам полемики, которую стригольники вели с официальной церковью. Несравненно больше аргументов учителя стригольников извлекали из апелляции к евангельским идеалам и обличения недостатков современных им священнослужителей.

Рассмотрение памятников книжности, которые рядом исследователей (А.Д. Седельников, Н. Попов, А.И. Клибанов, Б.А. Рыбаков) считались созданными или использовавшимися стригольниками или в близкой им среде, позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, следует подтвердить выводы исследователей, которые опровергали какое-либо отношение стригольников к созданию и бытованию рассмотренных памятников. Во-вторых, изучение тематики статей «Трифоновского сборника», «Измарагда» и других позволяет обнаружить реальный контекст эпохи, в которую протекала деятельность стригольников и их противников. В этом отношении стригольничество следует рассматривать как частный случай более общего явления, как реакцию группы книжников на новые явления в религиозной сфере, порожденные процессами углубленной христианизации. Среди этих явлений: строительство новых храмов и численный рост клира, формирование сети приходов, становление правил обязательной исповеди и покаянной дисциплины, рост власти духовника по отношению к духовным детям, новая роль церковной проповеди и новые требования к нравственности и образованности священнослужителей со стороны прихожан.

Свидетельства источников о книжной образованности еретиков находят соответствия в антивальденсовских и антикатарских трактатах.[521] В Западной Европе XII–XIII вв. отмечается рост интереса к библейским текстам (в первую очередь, к евангельским) людей из низших сословий.[522] Этот процесс протекал небезболезненно и часто приводил к появлению групп вальденствующих. Буквально понимаемые евангельские тексты (интерес к ним получил преобладание над текстами Ветхого Завета) часто слу-

[521] Molnar A. Die Waldenser. Freiburg, Basel, Wien, 1993. S. 122–124.

[522] См.: Лобришон Г. Библия // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 47.

жили образцом социального поведения и иногда вдохновляли движения религиозного протеста.[523] Наблюдаемый в полемической книжности поток критики в адрес духовенства свидетельствует об успехах христианизации и о повышении требований к пастырям. Эта ситуация находит параллели в истории Германии, где Трирский собор 1227 г. запретил проповедывать необразованным и неопытным священникам.[524] Целью подобных запретов была борьба с бродячими проповедниками. Знакомство мирян с библейскими текстами одобрялось лишь в рамках богослужебной традиции, самостоятельное чтение даже евангельских текстов осуждалось.

Нет ничего необыкновенного в том, что лишенные сана новгородские дьяконы использовали свое знание библейских текстов в целях воздействия на мирян. По-видимому, ядро ересеучения составляли критика духовенства и отрицание новых форм культа. Наряду с особенным почитанием Евангелия эти черты оказываются сходными у стригольников с богомилами, вальденсами и катарами.[525] Остальные элементы старых форм благочестия и народной веры группировались вокруг этого ядра в качестве реакции на поток новой религиозности. Одним из таких новшеством являлось требование обязательной исповеди, а также требование несменяемости духовного отца.

3.7. ИСПОВЕДЬ ЗЕМЛЕ ИЛИ ПУБЛИЧНАЯ ИСПОВЕДЬ?

Источники сообщают о том, что одним из элементов религиозной практики стригольников являлся обряд исповеди земле. Автор Поучения Антония сообщал: «Еще же и сию ересь прилагаете, стригольницы, велите земли каятися человеку, а не слышите Господа, глаголюща: „Исповедайте грехи своя и молитеся друг за друга, да исцелеете“».[526] Исповедь земле стригольники противопоставляли исповеди духовным отцам: «Потому же святии отцы уставиша духовных отець, да исповедятся им хрестьяне. Яко же больный человек объявит врачу вред свой, и врач приложит ему зелье, по достоянью вреда того, и исцелеет: тако же духовному отцу исповедает грехи своя, и духовный же отець от грех престати повелит, и против греху положит ему опитемью понести, и того деля ему бог отдасть греха того».[527] Это противопоставление являлось принципиальным, так как полностью устранялась фигура духовника и, соответственно, механизм контроля над сознанием исповедающихся. Это хорошо осознавал автор Поучения: «А кто исповедается земли, то исповедание не исповедание есть: земля бо бездушна тварь есть, не слышит и не умеет отвечати и не въспретит съгрешающему. Того для не подасть Бог прощения грехов к земле исповедающемуся».[528] Из текста Поучения можно сделать вывод, что практика исповеди земле была введена ересеначальником Карпом: «Сю бо злую сеть дьявол положил Карпом стригольником, что не велел исповедатися к попом, дабы от попов честь ерейскую отнял, еже им Христос дал вязати и разрешати грехи».[529] Если

[523] HÄRESIE // LEXIKON DES MITTELALTERS. T. IV. S. 1933–1937.

[524] Paul E. Geschichte der christlicher Erziehung. Freiburg, 1993. Bd. 1. S. 250.

[525] Werner E. Zur Rolle des Johannesevangeiums im Mittelalterlichen Dualismus // Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. София, 1994. S. 113–119.

[526] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 396.

[527] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 396.

[528] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 396.

[529] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 396. М.В. Печников утверждает, что из этой цитаты вовсе не следует, что исповедь земле ввел ересеначальник Карп: «Карп лишь не велел исповедоваться священникам, которых считал недостойными совершать это и другие таинства»

принять логику автора Поучения, то получается, что начало этой практики следует относить к 1370-м гг. Но стоит задаться вопросом: являлся ли Карп создателем новой религиозной практики или обратился к хорошо известной традиции?

Двумя полюсами в истолковании обряда исповеди земле являются мнения Б.А. Рыбакова, который старался доказать максимальную воцерковленность этого обряда, и В.В. Милькова, который склонен рассматривать феномен стригольничества как рецидив языческих переживаний.

Б.А. Рыбаков выдвинул гипотезу об исповеди стригольников перед врытыми в землю каменными крестами с покаянными надписями, которая была, по мнению исследователя, ошибочно принята Стефаном Пермским за покаяние земле.[530] Обряд «индивидуального обращения к Богу», по Б.А. Рыбакову, состоял из трех стадий: проповедь, покаяние, стоя на коленях на земле, перед крестом с оставленным пустым местом для написания имени кающегося, и причастие, которое они могли принимать из рук священников в некоторых выделенных им церковными властями храмах.[531]

В.В. Мильков полагает, что «содержащаяся в источниках информация о поклонении стригольников Земле» имеет ключевое значение для оценки этой «ереси»[532]. На его взгляд, упоминание об исповеди земле в поучении Антония и свидетельство митрополита Фотия о нарицании бога на небе позволяет заключить, что «божественное начало стригольники отождествляли с природным».[533] Он полагает, что «В ритуале стригольников дважды засвидетельствована Земля, поклонение которой, как оказывается, сливалось с культом мужского небесного божества».[534] Исходя из данного тезиса, В.В. Мильков использовал в своей работе обширный фольклорный и этнографический материал и сделал вывод, что «основой мировосприятия стригольников являлся пантеизм» и что у них «из-под слабого налета христианства проступало неизжитое наследие языческой старины»[535].

М.В. Печников подверг критике обе представленные гипотезы и пришел к довольно неожиданному выводу о том, что «Покаяние земле, скорее всего, отсутствовало в учении Карпа, Никиты и других основателей секты, являвшихся книжниками, знатоками Писания, канонических и церковно-учительных текстов».[536] В.Я. Петрухин вообще полагает, что известие о поклонении стригольников земле относится к числу обвинений (ложных?!), целью которых являлось стремление изобличить стригольников в язычестве.[537] М.В. Печников задается вопросом: «Но что же означает „нарицание“

(Печников М.В. К вопросу о религиозной практике стригольников. С. 230.). Если принять логику рассуждений М.В. Печникова, то пришлось бы допустить, что ученый книжник Карп просто не велел исповедаться священникам, а его невежественные последователи заменой церковного таинства избрали древний языческий обычай.

[530] Рыбаков Б.А. Стригольники. С. 97–107. См. также: Он же. Стригольнические покаянные кресты // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 79–86.

[531] Он же. Стригольники. С. 103–105, 322, 334.

[532] Мильков В.В. Основные направления древнерусской мысли // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 296; см. также: Мильков В.В. Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 4. М., 1993. С. 36.

[533] Мильков В.В. Стригольники // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 296.

[534] Там же. С. 297.

[535] Там же. С. 313, 314.

[536] Печников М.В. К вопросу о религиозной практике стригольников. С. 230.

[537] См.: Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000. С. 311. Следуя странной логике В.Я. Петрухина, следовало бы признать, что многочисленные упоминания о почитании стригольниками Евангелия имели целью обвинить их в христианстве.

стригольниками Бога Отца на небе?» Он указывает, что Зиновий Отенский в сочинении «Истины показание к вопросившим о новом учении» (около 1566 г.) сведения о стригольниках включил в главу о распевании (а не произношении) молитвы Господней («Отче наш») на литургии.[538] Это распевание Зиновий считает еретическим глумлением: «Егда же подобает быти молитве, тогда святитель молитвует… глаголя: „сподоби нас призывати Тебе, Бога Отца и глаголати: «Отче наш…». Тем же согрешают много поющиии „Отче наш“ и „Верую во Единого Бога“, поколебающе святых устав, и недалече от еретик, и суть под клятвою… Аще и радость есть сие неизреченная, еже достойну быти *нарицати себе Бога Отца*, обаче многа страха и трепета зельна исполнено есть“».[539] Таким образом, по мнению М.В. Печникова, загадочные слова Фотия о «нарицании Бога Отца» находят свое объяснение: речь у митрополита идет о произнесении (распевании?) стригольниками молитвы Господней («Отче наш»), глядя на небо.

Таким образом, можно полагать, что почитание неба и земли, которое часто приписывают стригольникам, на самом деле являлось оправданием практики внецерковной молитвы. Однако невозможно отрицать и тот факт, что исповедь земле являлась одним из существенных элементов религиозной практики стригольников. Какое же значение имел этот обряд? Питался ли он языческими представлениями или составлял принадлежность христианской религиозности?

Отношение стригольников к земле в историографии традиционно рассматривается в свете культа Матери — сырой земли в народных представлениях, о которых судят на основании данных этнографии и фольклора.[540] С.И. Смирнов указал, что представления, на которых базировался обычай исповеди земле, включали следующие элементы: восточнохристианский обычай исповеди без духовника, пред святынями; языческий культ земли; народное представление о земле — судье — и представление о земле, искупительнице греха, развитое в восточном народном христианстве. Он полагал, что исповедь земле стригольники создали по нужде, дабы заменить этим обрядом традиционный обряд исповеди духовным отцам.[541] Н.М. Гальковский отмечал, что «Исповедь земле существует и в настоящее время у некоторых раскольницких сект и вообще в простом народе: если некому каяться, кайся земле».[542] Согласно его выводу: «Нельзя утверждать, что теперешняя исповедь земле является отголоском ереси стригольников. Но можно думать, что психологические основы у стригольников и раскольников-безпоповцев одни и те же».[543] Е.Е. Голубинский считал возможным допустить, что стригольники в своем исповедальном обряде руководствовались молитвой, которая имела широкое употребление в быту: «при чтении молитв на Троицкой

[538] Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 968–974.

[539] Там же. С. 971–973. Курсив мой.

[540] См.: Афанасьев А.А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. 1. С. 70–77; Смирнов С.И. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1912. С. 255–287 (Приложение 2: Исповедь земле); Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 65–79; Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству (культ матери — сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 222–233; Он же. Земля // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 192–195.

[541] Смирнов С.И. Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 278.

[542] Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000 (репринтное издание). С. 58.

[543] Там же.

вечерне не стояли только на коленях, но преклонялись головами к полу и… во время сего „лежания“ читали молитву, в которой, между прочим, содержится воззвание от лица читающего: „и тебе, земля мати, согрешил есми душею и телом“».[544]

Современные этнографы также склонны считать, что обряд исповеди земле у стригольников являлся частным случаем проявления архаического культа Матери — сырой земли.[545]

Глубокую укорененность и древность культа Матери — сырой земли подтверждает «Повесть временных лет». В поучении против латинян князю Владимиру после его крещения в Корсуни в 988 г. говорится: «Паки же и землю глаголють материю. Да аще им есть земля мати, то отець им есть небо, искони бо створи Бог небо, таже землю. Тако глаголють: „Отче нашь, иже еси на небеси“. Аще ли по сих разуму земля есть мати, то почто плюете на матерь свою? Да семо ю лобъзаете, и паки оскверняете?».[546] Как отмечали А. Попов и А.С. Павлов, инвективу, обличавшую латинян за поклонение земле, следует считать репликой, направленной против древнеруского язычества.[547] В своем комментарии к тексту ПВЛ Д.С. Лихачев присоединился к этому мнению. Все это рассуждение надо рассматривать как древнерусскую вставку в поучение, направленную не против Римской церкви, в которой нет таких обрядов, а против восточнославянского языческого почитания Матери — сырой земли. Другое указание на культ земли встречается в славянском переводе Слов Григория Богослова по рукописи XI в.

Важная роль принадлежала земле и в христианских обрядах. В некоторых случаях земля могла заменять воду или миро в таинствах крещения и миропомазания.[548]

Призыв стригольников удаляться от регулярной исповеди и причастия должен быть рассмотрен с учетом того, что формы благочестия XI–XIII вв. не включали эти таинства в состав ядра религиозности.

В истории христианства исследователи выделяют не менее трех форм покаяния, которые последовательно сменяли друг друга.[549] Предположительно в ранней церкви исповедь не была публичной, но сам обряд покаяния происходил у всех на глазах. Право на воссоединение с церковью даровалось единственный раз. Получившие про-

---

[544] Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 2: Первая половина тома.

[545] Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству (культ матери — сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. См. также: А.Л. Топорков Режим доступа: http://www.pagan.ru/slowar/z/zemlya0.php. Дата обращения: 10 мая 2009 г.; Толстой Н.И. Покаяние земле (Этнолингвистическая заметка) // Русская речь. 1988. № 5; Калугин В.В. Исповедь земле у Ивана Шмелева // Русская речь. 2000. № 4. С. 76–80.

[546] ПВЛ. С. 52.

[547] Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 17; Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 17.

[548] Коноплев Н. О сходстве между русскими и восточными обыкновениями и о начале их в России // Вестник Европы. М., 1828. № 4. Разнообразный материал о всякого рода обрядах, в которых использовалась земля, см.: Зеленин Д.К. Восточнославянские земледельческие обряды — катанье и кувырканье по земле // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999. С. 35–48; Абалкина Т.А. Концепт движения в обрядовой мифологии славян // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 213–254; Она же. Китать(ся) // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. П.Н. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 477–480; Баранова О.Г. Катание / кувыркание по земле // Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001. С. 229–231; Бобров А.Г. «Катание по росе» как языческое таинство // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. В честь Н.М. Герасимовой. СПб., 2002. С. 45–59.

[549] Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века). Екатеринбург, 2003. С. 255.

щение грехов члены христианской общины оставались пораженными в правах: они не имели прав занимать общественные должности, предъявлять иски в суде, вести обычную супружескую жизнь, получать поставление в сан священнослужителя или епископа. Кающиеся обязаны были носить специальные одежды. В силу этих причин христиане стремились избежать покаяния и, часто, приносили покаяние лишь перед смертью.[550] В IV–V вв. в среде монашествующих сформировался новый тип покаяния, предполагавший обязательную исповедь наедине духовному отцу. При этом кающийся может восстанавливать связь с Церковью столько раз, сколько он исповедует совершенные грехи и выполнит назначенное искупление. Другими средствами искупления грехов наряду с исповедью являются молитва, милостыня и посты. В случае совершения тяжких грехов, касающихся общественной жизни, исповедь заменяется публичным покаянием.[551] Следующий тип покаяния на средневековом Западе формируется в XII–XIII вв. Это начало регулярной исповеди, на которой отпущение грехов происходит непосредственно после рассказа о них.

В странах несравненно более глубоко христианизированного латинского Запада вплоть до XII–XIII вв. регулярная исповедь практиковалась лишь в стенах монастырей. Мирянин же, как правило, исповедывался лишь на смертном одре или при каких-либо чрезвычайных обстоятельствах. Начало евхаристического благочестия прослеживается только с середины XI в.[552] Распространение практики индивидуальной исповеди происходило по образцу монастырской.[553] Обязательство ежегодной обязательной исповеди было введено в 1215 г. решением IV Латеранского собора.[554] Процесс внедрения регулярной исповеди растянулся на десятилетия.

Есть основания полагать, что исповедью земле обозначалась публичная исповедь, которая в XIV в. заменялась индивидуальной на регулярной (ежегодной) основе. В так называемом «Пассавском анониме», представляющем собой антиеретический трактат XIII в., обличалась практика публичной исповеди и покаяния, которая обычно совершались на открытых местах.[555] Очень часто практика публичного покаяния объяснялась тяжестью совершения 40-дневного покаяния и желанием верующих сократить этот срок, распределив среди других по нескольким дням.[556]

Покаяние земле также не было специфическим элементом стригольнического учения. Как известно, в XII–XIV столетиях древние языческие представления о земле как о теле были широко распространены в Германии, Франции, Италии. Религиозной практике Западной Европы XIV–XV известны случаи, когда при внезапно угрожавшей человеку смерти священники вместо причастия подавали кусок земли как заменитель тела Христова в качестве напутствия в последний путь.[557] На это можно

[550] Там же. С. 255.

[551] Там же. С. 256.

[552] Patschovsky A. Wie wird man Ketzer? // Volksreligion im hohen und spaten Mittelalter. Paderborn, Munchen, Wien, Zurich, 1990. S. 157.

[553] Ohst M. Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Busswesen im Hohen und Späten Mittelalter. Tübingen, 1995. S. 16–17.

[554] О IV Латеранском соборе см.: Maleczek W. Laterankonzil IV // Lexikon des Mittelalters. T. V. München und Zürich, 1977 S. 1742–1744. Существует мнение, что упадок таинства евхаристии имел место в XI–XII вв., а ранее господствовал обычай более частой исповеди. (Желтов М., диак. Евхаристия // Православная энциклопедия. Т. 17. С. 616)

[555] Patschovsky A. Wie wird man Ketzer? // Volksreligion im hohen und spaten Mittelalter. Paderborn, Munchen, Wien, Zurich, 1990. S. 158.

[556] Ibid. S. 159.

[557] Wackernagel W. Erde als Leib Christi // Zeitschrift fur deutsches Altertum 6 (1848). S. 288. На русском материале эта практика прослежена в работе: Смирнов С. Исповедь земле. Сергиев Посад, 1912.

найти указания в текстах знаменитых проповедников XIII в. Майера Нелмбрехта и Бертольда Регенсбургского. Поцелуй земли как формы милости приводит Бартольд Штаубли в своем словаре немецкой религии.[558] Народное представления о святости земли еретики использовали для противопоставления активно внедрявшемуся церковному таинству.[559] Поцелуй земли — это зафиксированная в протоколах инквизиции форма покаяния еретиков-вальденсов.

В русской церкви вплоть до начала XVII в. порядок регулярной исповеди имел множество вариантов. В своем уставе митрополит Георгий (XI в.) перечисляет ряд дней, которые желательны для исповеди и причащения. Е.Е. Голубинский понимал это как обязательное требование исповедываться и причащаться во все перечисленные дни.[560] Возможно ли было предъявлять такие требования к населению недавно крещенной страны, население которой было слабо затронуто процессами христианизации? Думается, гораздо ближе к истине был А. Алмазов, который полагал, что перечисленные митрополитом Георгием дни это не обязательные, но лишь пригодные для причастия.[561] Исследователь заключал, что «в древней Руси строго нормированного срока для исполнения обязанности исповеди не было».[562] Хотя призывы к регулярной исповеди содержались в многочисленных поучениях, но вне стен общежитийных монастырей эти требования оставались неисполнимыми.

Следует учесть, что церковный приход на Руси в XIV–XV вв. находился в стадии активного формирования.[563] По этой причине возможностей осуществлять контроль за поведением потенциальной паствы священнослужители имели очень и очень мало. Исповедь и причастие являлись обязательными только перед смертью. Это требование и содержится в уставе митрополита Георгия.[564] Митрополит Петр (ум. 1327) требовал от священников, чтобы их прихожане исповедывались хотя бы раз в году во время Великого поста.[565] Однако, судя по всему, эти требования оставались благими пожеланиями, поскольку «широкие массы в Древней Руси вообще избегали исповеди».[566] С XIV в. в религиозной практике Древней Руси было четыре многодневных поста, к которым было приурочены исповедь и причащение. Но требования исповедываться и причащаться не менее 4-х раз в год, было впервые зафиксировано только в решениях Большого Московского собора 1666/1667 г.

Современная исследовательница М.В. Корогодина отмечает: «До XIV в. неизвестны древнерусские рукописи с чином исповеди, хотя встречаются поучения, касающиеся покаяния и епитимийные правила».[567] В целом же, в рукописях XIV в. «присутствуют либо краткие чины, предназначенные для подготовки умирающего к

---

[558] Bachtold-Staubli H. Handworterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1929/1930). S. 906; Browe P. Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter // Zeitschrift fur katholische Theologie 60 (1936). S. 239.

[559] Ср.: Segl P. Spatmittelalterliche Volksfrommigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13 und 14 Jahrhunderts // Volksreligion im hohen und spaten Mittelalter. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1990. S. 175.

[560] Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1. Ч. 2. С. 374.

[561] Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 2. Одесса, 1894. С. 365–366.

[562] Там же. С. 366.

[563] См.: Баловнев Д.А. Низший церковный округ в терминологии XIV–XV вв. // Церковь в истории России. М., 1998. Сб. 2; Он же. Приходское духовенство в Древней Руси. X–XV вв. // Православная энциклопедия. М., 2000. РПЦ. С. 253–255.

[564] См.: Алмазов А. Тайная исповедь. Т. 2. С. 343.

[565] РИБ. Т. VI. Стб. 159–164.

[566] Лещенко В.Ю. Семья и русское православие (XI–XIX вв.). СПб., 1999. С. 310.

[567] Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследования и тексты. М., 2006. С. 51.

смерти и ориентированные не на исповедь, а на какое-то другое таинство (причащение, помазание маслом больного), либо отдельные молитвы для разрешения грехов, которые также произносились перед причастием и часто соотносились не с самой исповедью, а с окончанием срока епитимьи».[568] Присутствие чина исповеди в служебниках и требниках в тот период еще не стало обязательным и, по-видимому, являлось новшеством.[569] При этом чин исповеди Иоанна Постника содержался в Кормчих книгах, которые не использовались в процессе богослужений. По предположению М.В. Корогодиной первые вопросники, предназначенные для священников, распрашивавших исповедующихся мирян, появились «в большой церкви, находящейся в крупном центре (городе), где было много прихожан и куда могли часто обращаться случайные люди, например путешественники».[570] Языковые особенности позволяют отнести распространение первых вопросников к Новгородской земле.[571]

Практика исповеди несменяемому духовному отцу оформляла новые отношения священника с прихожанами. Власть духовника над прихожанами значительно возрастала. При этом духовное сословие на Руси не было замкнутым. В него рекрутировались выходцы из людей самого разного положения, имеющих весьма разнообразные связи с членами городской общины. Религиозная практика в приходах не была унифицированной. Новые дисциплинарные и материальные требования к прихожанам воспринимались болезненно. Стоит вспомнить Послание митрополита Фотия в Псков: «А что ми пишите вы, священници: котораго отца от вас сын духовный в запрещении каком, и отходить к другому, и другий того приимает: и о том убо по правилом приемляй священник в запрещении сына духовнаго чюжаго, а не с волею и с не отпущением отца прьваго, и приемляй убо сына чюжаго сам той священник зарпещение приимет, от священства воздержится, донележе еже останется от таковых; а приятый сын к первому отцу да приходить».[572]

На мой взгляд, стригольники отвергали исповедь духовным отцам, поскольку это являлось нововведением, неизвестным практике предшествующих лет. В этом смысле они действительно были по выражению Г.П. Федотова, «радикальными консерваторами», которые держались за прежние обычаи.

Все существующие гипотезы о происхождении обряда исповеди земле у стригольников исходят из того, что это был некий альтернативный, противостоящий церковному ритуал. Между тем есть возможность рассмотреть эту практику в рамках, регулируемых церковными правилами. Позволим себе привлечь внимание к такому памятнику древнерусской письменности как «Поучение сыном и дщерем духовным».[573] В «Поучении» для согрешивших и кающихся предусматривается особое покаянное правило. Посещение церкви для них на определенный период невозможно: «Веси же, яко правило святых апостол и святых отец отлучает от церкве на время, да отселе не входи в церковь».[574] Кающимся предписывается совершать молитвы вне церкви: «Покланяйжеся на всякый час по 12, но да приклонитася съ плотьныма и умней твои колене до земля. Поклонишася 3-шды рекъ: „Согрешихъ ти, господи, прости мя“; а

[568] Там же. С. 51.

[569] М.В. Корогодина (Корогодина М.В. Исповедь в России. С. 54) указывает три рукописи XIV в., содержащие полный чин исповеди: РНБ. Соф. 524. Л. 66 об.–68, 68 об.–69 об.; Соф. 1056. Л. 95–97 об., 97 об.–105 об.; ГИМ. Чуд. 5. Л. 65–83.

[570] Там же. С. 57. Довольно непоследовательно М.В. Корогодина пишет далее о том, что «первые исповедные вопросники также были составлены в стенах монастырей» (Там же. С. 59).

[571] Там же. С. 58.

[572] Источники. С. 248.

[573] См.: РИБ. Т. VI. Стб. 120–126.

[574] Там же. Стб. 122.

3-шды „Господи, оцести мя грешника“, а 3-шды: „Създавый мя, помилуй мя и прости мя“, а 3-шды: „Бещисла согрешихъ, Господи, прости мя“. А „Господи, помилуй мя“ по 30, но яко передъ самим Господом стоя».[575]

Лишенные возможности участвовать в богослужениях в церкви, стригольники вполне могли совершать молитвенное правило предписанное для кающихся. Молитвы, сопровождаемые земными поклонами, могли рассматриваться в качестве замены церковным таинствам, в действенности которых стригольники сомневались. Главное из этих таинств — причащение еще не воспринималось основной массой верующих как неотъемлимый атрибут христианской жизни, к которому необходимо прибегать на регулярной основе.

Таким образом, на мой взгляд, религиозная практика стригольников была построена на придании абсолютного значения частному виду церковной практики, — покаянному правилу для лиц, лишенных возможности посещать церкви. Эта практика не имела никакого отношения к язычеству.

3.8. ПРОТЕСТЫ ПРОТИВ ЗАУПОКОЙНО–ПОМИНАЛЬНОГО КУЛЬТА

Существенным пунктом ересеучения стригольников источники называют отрицание заупокойно-поминального культа. По свидетельству Послания Антония, стригольники учили: «Не достоит де над мрътвыми пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за умершаго приносите к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за душю умершаго».[576] Здесь содержится ясное указание на то, что стригольники отвергали поминальные службы, вклады по душе, поминальные трапезы и раздачу милостыни. Но на каких основаниях покоилось их убеждение? В.В. Мильков полагает, что в основе этого учения лежали языческие представления: «Не исключено, что неверие в воздаяние могло вытекать из языческих представлений о смерти как переходе в иную форму жизни, где умерший продолжает пребывать в прежнем своем качестве».[577]

Отвергали ли они веру в заупокойную жизнь в принципе, подобно саддукеям, или выступали против злоупотреблений духовенства при совершении поминальных служб? На это обстоятельство может указывать другая фраза из Поучения Антония: «Глаголють бо стригольницы о нынешних святителех и о попех: „Не достойны де их службы, яко не не стяжаша, но имения взимають у хрестьян, подаваемое им приношение за живыя и за мертвыя“.[578] В значительной степени популярность стригольников в глазах части псковичей была обусловлена их нестяжательным образом жизни: «О стригольницех же неции безумнии глаголютъ: „Сии не грабят и имения ни збирают“».[579] К какой устной или письменной традиции могли апеллировать стригольники, вступая в спор с духовенством? Как известно, текстов, вышедших из стригольнической среды, не сохранилось. Но существует возможность попытаться до определенной степени определить их взгляды, анализируя аргументацию их противников.

---

[575] Там же. Стб. 122.

[576] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 396.

[577] Мильков В.В. Стригольничество // Громов М.Н., В.В. Мильков. Идейные течения древнерусской мысли. М., 2001. С. 309.

[578] Источники. С. 239–240; РФА. 2008. С. 394.

[579] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 397.

В Послании Антония аргументация в защиту заупокойно-поминального культа довольно подробна. Во-первых, автор Поучения, хорошо осведомленный о судьбе ересеначальника Карпа, заявляет: «Сам бо стригольник связан бысть и отлучен от церкве, своей деля ереси, то и иных в ту в неисповеданную погибель введе; еще же в животе своем уразумел то, оже тело его не будеть погребенно со псалмы и песньми, якоже и всякого хрестьянина».[580] Буквальный смысл этого высказывания заключается в том, что отлученный от церкви и не сподобившийся христианского погребения Карп, предвидев заранее свою участь, отговаривал от участия в заупокойных службах и других христиан: «Диявол отпаде аггельскаго сана, того для и многы люди прелыцаеть, дабы не единого свел в погыбель. Тако и стригольницы, связани бывше, инех в свой съуз неправедный привлачают, дабы не едине были связани на небеси и на земли, отлучены от зборныа церкви и в век будущий, злыя их ереси ради».[581] Не приходиться сомневаться, что перед нами полемический прием, с помощью которого автор Поучения стремился высмеять «прозорливость» Карпа. Но в этом высказывании существовал и скрытый смысл, хорошо понятный современникам Карпа. Церковное отлучение само по себе было достаточным основанием для того, чтобы над умершим не были совершены поминальные службы. Но для отказа умершему в христианском погребении существовало и другое основание, а именно — обстоятельства смерти Карпа и его сподвижников.

В историографии широкое распространение получил тезис о том, что казнь стригольников произошла по инициативе высшей церковной власти. Прямых свидетельств в пользу этой версии не имеется. Сбрасывание с моста в Волхов являлось распространенным явлением, к которому в Новгороде прибегали как к санкционированной светскими властями казни, так и к способу любой внесудебной расправы с проигравшими на вече противниками.[582]

Обстоятельства смерти имели громадное значение в традиционных обществах. Согласно представлениям античности вода, наряду с огнем, землей и воздухом, относилась к тем четырем стихиям, из которых был составлен весь мир. Особенное почитание воды и огня находим и в представлениях народов, вышедших на авансцену в период поздней античности и раннего Средневековья (кельты, германцы, славяне).[583] Идущее из древности испытание водой и огнем получило узаконение во многих раннесредневековых государствах Европы. В качестве казни утопление и сожжение применялись по отношению к лицам, заподозренным в колдовстве и враждебной магии задолго до того, как эта сфера жизни попала под контроль со стороны церковных властей. Основой этих представлений служила идея о божественной силе огня и воды, которая якобы не может повредить невиновному.[584]

Б.А. Рыбаков высказал гипотезу о том, что по своей форме (утопление в реке Волхове) казнь стригольников является сугубо языческой и находит свое объяснение в страшных бедствиях — проливных дождях, заливавших поля новгородцев. Известно, что в 1374–1376 гг. новгородскую землю постиг страшный неурожай, причиной которого были ливневые дожди, погубившие посевы.[585] Причиной казни

[580] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 396.

[581] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 396.

[582] См.: ПСРЛ. Т. 3. С. 69, 95, 409; Т. 4. Ч. 1. С. 443–444.

[583] См.: Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев. М., 2002.

[584] О семантике казней посредством утопления см.: Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005. С. 48–83.

[585] ПСРЛ. Т. XXV. С. 192.

стригольников, по мнению Б.А. Рыбакова, скорее всего то обстоятельство, что «во время стихийных бедствий внимание народа устремлялось к служителям бога (или языческих богов), которых считали ответственными в первую очередь за то или иное состояние природы».[586] Таким образом, по Б.А. Рыбакову, в народном сознании стригольники предстали ответственными за природные катастрофы, и их публичная казнь призвана была умилостивить стихии. Автор настоящих строк первоначально разделял эту гипотезу и даже предложил свой вариант этимологии слова «стригольник», позволявший связать с еретиками зловещих персонажей фольклора — «стриг». Однако в скором времени я отказался от этой гипотезы как плохо согласующейся с фактами.

Казнь посредством утопления в Новгороде находит соответствие в практике ордалий, характерных для раннего Средневековья.[587] Еще епископ Серапион по поводу обвинения в колдовстве осуждал практику испытания водой: «Вы же воду послухомъ постависте и глаголисте: аще утопати начнеть, неповинна есть; аще ли поплыветь волхов есть».[588] В одной из новгородских берестяных грамот некий должник обвинил своего кредитора в мошенничестве с процентами и предложил выяснить правоту путем испытания водой.

Лишь в сочинениях Иосифа Волоцкого и в Никоновской летописи, составленной под руководством его ученика митрополита Даниила, факт казни стригольников представлен свершившимся по инициативе и с санкции церковной власти.[589]

Отстаивая перед стригольнической критикой учение о необходимости заупокойных служб, автор компиляции использовал, по крайней мере, шесть канонических источников. Автор Поучения в защиту практики поминовения усопших сначала ссылается на «правила святых апостолов»: «Во апостольскых бо правилех писано есть: творити память по умерших». Среди 85 апостольских правил нет правила, предписывающего необходимость поминовения усопших. Но такое правило есть среди апокрифических правил апостола Павла. 18-е правило гласит: «Творите успошим третины в псалмех и молитвах въскресшаго ради тридневно и девятины в въспоминание сущих зде и усопших и четыредесять дни по Ветхому закону, якоже и жидивовьстии люди плакашася Моисея ради и на всяко лето память им творите, от имения ихъ раздавайте нищим на воспоминанье их. Се же о благоверных глаголемъ, за нечестиваго аще и всего мира богатьство раздай нищим, ни кыя же пользы сътвориша ему, же бо живу сущу врагъ бе Богу яве есть и по смерти и бо несть неправда от Бога, праведен Богъ правду възлюби и се человек и дело его».[590] Текст этого правила содержался в одной из самых авторитетных на Руси Кормчих — в Новгородской Синодальной. Но в почти одновременно появившейся на Руси Рязанской Кормчей это правило отсутствует.[591] Вероятно, для стригольников авторитет этого правила был не бесспорен.

---

[586] Рыбаков Б.А. Стригольники. С. 10.

[587] См.: «Божий суд представлял собой средство установления юридической истины путем обращения к воле Творца. Тяжущиеся лица добровольно соглашались подвергнуться испытанию, сопряженному с пыткой, для того чтобы обнаружить, на чьей стороне правда. В основе ордалии лежало убеждение в том, что Бог постоянно вмешивается в людские дела и поэтому его можно побудить к участию в судебной тяжбе. Ритуальный характер ордалии как нельзя лучше соответствовал культурным представлениям и верованиям того периода. Ордалия не предполагала признания подозреваемого, и об истине судили на основании следов оставленных судебным испытанием» (Гуревич А.Я. Пытка // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 400–401).

[588] Цитата по изданию: Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000. С. 324.

[589] Просветитель. Изд. 2. Казань, 1882. С. 541–542; ПСРЛ. Т. X. С. 24.

[590] ГИМ. Синод. 132. Л. 56; см. также: РНБ. Q. II. 49. Л. 14; РГБ. Троиц. 205. Л. 41.

[591] См.: РНБ. F. п. 1. Л. 51.

Далее автор Послания Антония ссылается на правила святых отцов: «тако же и святии отцы уставиша во всякой службе поминати усопьших, и понахиды по них пети, и кануны уставиша заупокойныя».[592] По-видимому, здесь имеются в виду святоотеческие сочинения, посвященные необходимости поминовения усопших. Самый авторитетный в древнерусской книжности автор — Иоанн Златоуст утверждал, что обычай поминать умерших на литургии восходит к установлениям апостолов.[593] О том, что обычай поминовения усопших в 3, 9, 40 дни после смерти и в годовщину со дня смерти утвердился в первые века христианства, свидетельствует целый ряд источников.[594]

Автор Поучения Антония для доказательства тезиса о том, что обычай поминать усопших глубоко укоренен в христианстве, использует источники из святоотеческой письменности. Во-первых, это фрагмент из Слова Иоанна Златоуста: «Аще еси в животе несть милостыни, поне по смерти дай, а отпусти раба своего на свободу; аще детем оставляеши имение свое, напиши часть Христову з детьми своими, того дадят по души твоей».[595] Это Слово содержится в Синаксаре в субботу мясопустную и позднее стало одним из источников синодичных предисловий, посвященных доказательству пользы заупокойного поминания.[596] Во-вторых, используется рассказ из Пролога: «Прииде презвитер в баню мытися, обретеся ту человек служа ему. Прозвитер же да ему две просфире: он же рече: сий хлеб свят есть, не имам его ясти, но хлеб сий за мя ко всемогущему Богу принеси; аз бо есмь человек, отшедый света сего; аще будетъ услышана молитва твоя за мя, то не обрящеши мене в новую суботу. И се изглаголав, невидим бысть».[597] Этот рассказ восходит к Диалогам папы Григория и помещался в Прологе под 17 августа.[598] В-третьих, опять-таки использован рассказ из Диалогов папы Григория Римского: «В книгах Григорья папы Римскаго писано есть: «Един мних умре, имея 3 злат ницы; бысть же обычай в манастыри том, ничто же дръжати в кельи своей, того деля по опитемьи умре; а егда же смилися душа та святителю, посла приставника, повеле на всяк день приносите о нем просфиру; в 30-й же день мних той в сновидении старейшине сказа: молитвами твоими, отче, прощена бысть душа моя».[599] Третья книга Римского патерика содержала обширную подборку рассказов, главной темой которых являлось доказательства необходимости и пользы поминовения усопших. В-четвертых, это «Слово об Онисифоре» из Киево-Печерского патерика: «В пещере же в киевской Антоньеве един мних умре в гресех и положен бысть в пещере; злый смрад исхожаше из него, и явление бысть о нем: повелевали изврещи псом на снедь, а после же молитвами святого отца Антонья и Феодосья и прочих святых, положеных в пещере той, и ту сущих живых в пещере той святых отець молитвами, ослаба ему бысть, и злая воня преложися на благоухание: се знадба бысть ослабе его».[600] Показательно, что автор Поучения в числе прочих аргументов сослался на источник русского происхождения.

---

[592] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 397.

[593] Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1905. Т. 2. С. 248.

[594] Дмитриевский И. Историческое, догматическое и божественное изъяснение Божественной литургии. М., 1897. С. 150, 170–172.

[595] Источники. С. 241; РФА. 2008. С. 397.

[596] См.: Дергачева И.В. Становление повествовательных начал. Приложение III. № 39.

[597] Источники. С. 241–242; РФА. 2008. С. 397.

[598] См.: Дергачева И.В. Становление повествовательных начал. Приложение III. № 58.

[599] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 397. См.: Римский патерик. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Изд. подг. К. Дидди. М., 2001. С. 485–486.

[600] Источники. С. 242; РФА. 2008. С. 397. См.: Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / Изд. подг. Л.А. Ольшевская и Н.И. Травников. М., 1999. С. 22–23.

Отстаивая пользу заупокойных молитв, автор Поучения заявляет: «Мы, живии, сотворяем молитву за мертвых, по реченному: „И молитву творите друг за друга“.[601] Он прямо апеллирует ко Второму пришествию Христа и Страшному суду, на котором окончательно решится судьба каждого: «Христос же Бог нашь имать власть и по смерти вовреши в муку вечную, или пощадети. Слава великому человеколюбию его, праведному суду!» Следовательно, его оппоненты-стригольники имели иное мнение по поводу перспектив загробного суда.

Приходится констатировать, что автор Поучения в целях доказательства учения о необходимости поминовения усопших активно апеллировал к книжной традиции. Это свидетельствует о том, что отстаиваемые им позиции являлись новшествами и, следовательно, противоречили прежней традиции.[602] В том, что протесты против заупокойно-поминального культа вытекали из учения стригольников и базировались на особых представлениях о загробном суде, убеждают и другие источники.

В Послании от 22 июня 1427 г. митрополит Фотий писал, что согласно полученным им сведениям стригольники отвергают учение о загробной жизни: «по слышанию слышу, ижо яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресению не надеюще быти мняху».[603] В другом месте того же Послания Фотий еще раз подчеркивает неверие стригольников в воскресение: «конечне яко не надеющеся и въскресению бытии».[604] Следует вспомнить, что позднее Иосиф Волоцкий инкриминировал митрополиту Зосиме воззрения саддукеев, а именно неверие в загробную жизнь. О взглядах саддукеев в средневековой Руси судили на основании текстов Кормчей книги. Там в числе прочих статей помещался своего рода каталог известных в первые века христианства ересей «Блаженаго Епифания Кипрского повесть вскоре написанных ересь всех».[605] Все ересеучения возводились к одному из четырех прототипов: еллинству, иудейству и т.д. В числе иудейских ересей фигурировало «садукейство». Оно описывалось следующим образом: «Садукей сказа праведницы, иже от роду убо беша саморейска вкупе жерця Садукей именем мертвых убо воскресениа отмещющеся и не приемлюще ангела и духа, по всему суще жидове».[606]

Трудно судить насколько обоснованными были обвинения стригольников в том, что они не верили в воскресение мертвых и при этом оставались христианами. Однако не приходится сомневаться в том, что в большой степени конфликт стригольников с ортодоксальным духовенством находит свое объяснение в ситуации смены типов религиозности на Руси в XIV–XV вв. Здесь в интересах раскрытия темы требуется предпринять небольшой исторический экскурс.

Насколько можно судить на основании имеющихся источников до этого времени на Руси преобладало ощущение религиозного оптимизма, который «был прямым следствием взгляда на спасение: оно получалось через крещение (и покаяние) и милостыню».[607] На то обстоятельство, что учение о частном загробном суде в момент физической кончины человека не существовало в Киевскую эпоху, имеем несомненное указание в известной притче Кирилла Туровского «Слово полезно о хромце и

[601] Иак. 5,16.

[602] См.: «Явления начинают фиксироваться тогда, когда они уходят, грозят исчезнуть из памяти» (Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 64–65).

[603] Источники. С. 251; РФА. 2008. С. 408.

[604] Источники. С. 251; РФА. 2008. С. 410.

[605] РНБ. Солов. № 477/496. Л. 325–331. Кормчая конца XV в. См. также Кормчую конца XIV в.: РНБ. F.II.119. Л. 163–168.

[606] Солов. № 477/496. Л. 326. Сравни: «Садукия глемые иже праздник Дух Святой хулят и от мертвых воскресению отметают и ангелы отлагают» (РНБ. F.II.119. Л. 163).

[607] Никольский Н.К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. 1913. № 6. С. 13.

о слепце». Туровский епископ писал: «Того ради до второго пришествия Христова несть суда, ни мучения, всякой души человечей, вернаго же и невернаго… — и далее, — но блюдоми суть иже идеже Бог весть».[608] Сходные мысли выражены и в другом произведении Кирилла — «Слове на Вознесение».[609] Епископ Нифонт полагал, что «не ради грехов мы поем над мертвыми, но как над святыми», но Кирик уже понимал сорокоуст как средство умилостивления Господа за человеческие грехи.[610] По словам жития Авраамия Смоленского излюбленными темами его проповеди были следующие: «Како истяжут душу пришедшеи ангели, и како испытание на воздусе от бесовских мытарев, како есть стати пред Богом и ответ о всем воздати, и в кое место поведут, и како во второе пришествие предстати пред судищем страшнаго Бога, и как будет от Судья ответ, и како огненная река потечет, пожигающа вся, и кто помогая будет, разве покаяния и милостыня, и безпрестанныя молитвы, и ко всем любы, и прочаа иная дела благая, яже обретаются памагающие души».[611]

Круг всех этих вопросов обнаруживается в четьих сборниках конца XIV–XV вв.[612] Если в начале XIII в. деятельность Авраамия Смоленского, проповедавшего покаяние, навлекла на него ненависть всего остального духовенства,[613] то в XIV столетии намечается обратный процесс. Покаянная дисциплина, обязательность исповеди, правила дифференцированного заупокойно-поминального культа постепенно утверждались в качестве нормы. Пользуясь выражением Р.Н. Свансона можно сказать, что представления о неминуемой смерти отбрасывали свою тень «на все существование человека в этом мире, вселяя надежду и страх, главным образом, страх».[614] Во многом благодаря этим обстоятельствам совершается процесс «второй христианизации» русского общества во второй половине XIV–XV в. Главной характерной особенностью его справедливо называется сочетание двух аспектов: экстенсивного (расширения пространства христианства) и интенсивного (укоренение христианских понятий в обыденном сознании).[615]

Автор «Слова о лживых учителях» был вынужден бороться с мнением, которое ранее выражал Кирилл Туровский: «Вы же, чада, блюдитесь лживых учителей и глаголющих несть крестьяном мучения, любо грешну, любе не грешну… То не слышите ли никто же Господа глаголюща, сущим ошюю: идите от мене, проклятии, в огнь вечный, уготованный дияволу и ангелом его. Аще ли кто речет, то не крестьяном

---

[608] «Слово» цитируется по рукописи XIV в. — РНБ. Соф. 1262. Л. 3 об.–4. См. публикацию: Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 340–347.

[609] Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XV. М.; Л., 1958. С. 340–341.

[610] РИБ. Т. VI. Стб. 36, 44.

[611] Житие преп. Авраамия Смоленского и службы ему / Изд. С.П. Розанов. СПб., 1912. С. 19.

[612] Яркой иллюстрацией актуальности эсхатологических переживаний на Руси XV в. могут служить четьи сборники из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря. Среди них книги, принадлежавшие Кириллу Белозерскому: РНБ. Кир.-Бел. № XII, № XIII, № XV. Их описание: Прохоров Г.М., Розов Н.Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Т. XXXVI. Л., 1981. С. 353–378; Прохоров Г.М. Книги Кирилла Белозерского // Там же. С. 50–70.

[613] Житие преп. Авраамия. С. 10–11.

[614] Swanson R.N. Religion and devotion in Europe 1215–1515. Cambridge, 1995. P. 92.

[615] Топоров В.Н. Святость и святые в культуре Древней Руси. М., 1995. Т. 1. С. 575. А.М. Панченко обозначил состояние русской культуры второй половины XIV–XV в. термином «культурный компромисс» (Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 72). Отличительной особенностью этой эпохи, по А.М. Панченко, является то обстоятельство, что «в народном сознании скоморохи как бы конкурируют с попами». Причем это соперничество ритуальное, учительное и наставническое следует оценивать как «состязание авторитетов» (Там же. С. 73).

глаголет, но поганым, и аз рку же и о поганых: тако глаголет Господь: сего ради не воскреснут нечестивии на суд. Виждь же: не поганым глаголет, но крестьяном, не творившим воля Божия, не ходившим по заповедем Господним».[616]

Автор другого произведения также обращает свой полемический запал против не верующих в неотвратимость загробного воздаяния: «О горе, гадящим святыя книги… сами ся лихо льстяще, да егде услышать о суде и муце, то смеющеся глаголють, дееши ли аз есмь добрее всех человек, идеже вси человеци ту и аз… наслажю точью добра века… кончавшю же ся року житья сего посланный ангел иже изметь душю, глаголя, кончася уже житие твое в веце сем, поиди уже в другыя человекы».[617]

Ситуация, в которой стала возможной острая внутрицерковная полемика, несомненно, указывает на смену традиций, вызванную, в первую очередь, нарастанием эсхатологических ожиданий. Эсхатологические и апокалипсические настроения, характерные в XI–XIII вв. для отдельных деятелей церкви, получают мощный импульс к распространению в широких кругах общества.

В ходе углубленной христианизации возрастали требования к нормам христианского поведения. Забота о мертвых стала одной из важнейших задач. Роль катализатора в этих процессах сыграли эсхатологические ожидания, вызванные исходом 7000 лет от сотворения мира (1492 г.). Страх перед загробными наказаниями побуждал к поиску средств к облегчению участи усопших душ. Наиболее действенные средства были предложены Церковью в виде заказа заупокойных служб. «Столетия после установления христианства непоколебимая уверенность в спасении при условии крещения и веры была заменена страхом перед тем, что спасение находится в прямой зависимости от безукоризненного образа жизни, который подразумевает такие дела, как вклады и милостыню».[618] Учение о том, что после смерти душа проходит воздушные мытарства, на каждом из которых ее участь оспаривают ангелы и демоны, утверждалось постепенно. Литературной основой этого учения являлось Житие Василия Нового в части, описывающей мытарства души Феодоры.

На Руси в XIV–XV вв. получили распространение сочинения, в которых подробно описывался загробный суд, происходящий в момент физической кончины человека. В момент индивидуального загробного суда решалась участь отделенной от тела души, окончательный же приговор переносился к моменту их соединения на Страшном суде. Нарастание эсхатологических ожиданий сделало неуловимой грань между временным (прохождение воздушных мытарств душою после отделения от тела в момент физической кончины) и окончательным (на Страшном суде) решением его участи.[619] От страха перед прохождением воздушных мытарств не был свободен никто, даже души праведных людей должны были подвергнуться этому испытанию. В этом случае неоценимую помощь им могли оказать молитвы и заупокойные службы. Несмотря на то что сохранилось представление о равной ответственности души и тела, периодом наиболее эффективным для облегчения загробной участи души считались 3, 9, 40 дни после кончины. Следует указать, что в древнерусских сборниках встречаются статьи, содержащие сво-

---

[616] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. Приложения. С. 309.

[617] Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. III. Казань, 1890. С. 22.

[618] Штайндорфф Л. Вклады и поминание в Московском государстве — явление Средневековья или Раннего нового времени? // Зубовские чтения. Вып. 5. Александров, 2010. С. 116.

[619] В начале XIV в. папа Иоанн XXII выдвинул тезис о том, что ни праведники не обретут жизни вечной, ни грешники не попадут в ад вплоть до Второго пришествия. Однако под давлением большинства духовенства он вынужден был отказаться от этого тезиса в пользу ставших привычными представлений о немедленном вознесении праведных на небеса и низвержении грешных в ад (Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2007. С. 365.).

его рода «естественнонаучное» толкование обычая отмечать «третины», «девятины» и «четыредесятины». Согласно этому толкованию в третий день после смерти человека разрушается его образ, в 9-й — разрушается плоть, в 40-й — сердце.[620] В «Диоптре» Филиппа Монотропа обычай поминовения в 3-й, 9-й и 40-й дни объясняется тем, что на третий и девятый дни по воскресении Христос являлся ученикам, а в 40-й вознесся.[621] Но еще более распространенным в древнерусской книжности было мнение о том, что поминовение в указанные дни облегчает прохождение воздушных мытарств, а «годовые памяти» избавляют души от мук ада.[622]

В «Вопросах св. Иоанна Богослова о живых и мертвых» участь грешной души возможно облегчить в первые сорок дней после кончины. «Грешную душу 9 дней держат ангели у собя, глаголющи: нетли кто помянет ю в молитвах; аще не будет памяти, то паки держат ю до 40 дний у собя, глаголющи: нетли кто помянет ю, будет, кого накормила или одела, или попове в молитвах помянут ю. Изыдоша же 40 дний, да иже до милостыни ни откудуже, и рекут ей: иди, убогая душе, во тму кромешную».[623]

Сходные представления отражали «Вопросы Анастасия Синайского о рае» и целый ряд других апокрифических сочинений популярных на Руси XV–XVI вв.[624] Развернутое изложение учения о загробной участи души содержится в «Житии Василия Нового», «Слове о исходе души», приписываемом Иоанну Милостивому, «Вопрошаниях апостола Варфоломея» и других произведениях, отрывки из которых в большом количестве заполняют четьи сборники XV — первой половины XVI в.[625] Если авторитет некоторых апокрифических сочинений мог подвергаться сомнению, то служебные тексты такой возможности не оставляли. Самым ярким памятником здесь является «Синаксарь в субботу мясопустную».[626] Анализ статей четьих сборников XV–XVI вв., составляющих фонд «потусторонних видений», позволяет обнаружить, что в Древней Руси были широко распространены представления о «промежуточном» (между раем и адом) месте пребывания душ умерших.

Причиной изменений, которые произошли в иконографии Страшного суда в XV в., было усвоение новой богословской концепции. Характерно, что на левой (от зрителя) стороне иконы «Страшный суд» (последняя треть XV в.) изображено вознесение праведных душ на небеса, где они пополняют ангельский чин, в то время как грешники ввергаются в геену.[627] Это яркая иллюстрация того, что участь человека стала считаться решенной в момент его физической кончины. Оформление данного иконографического сюжета убедительно свидетельствует в пользу того, что концепция «малой эсхатологии» стала общепризнанной в русской церкви не позднее второй половины XV в. Главным источником новой иконографической композиции «Страшного суда», включающей образ «змея мытарств», помимо соответствующих текстов Священного Писания, послужило «Слово об исходе души» Кирилла Философа.

---

[620] РНБ. Кир.-Бел. № XII. Л. 221–222.

[621] Прохоров Г.М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Т. XXXVI. Л., 1981. С. 64.

[622] См. например, статью под названием «Сказание Григория Двоесловца о просфире, иже о усопших душах в сорокоусте служат» (РНБ. Кир.-Бел. 6/1083. Л. 294 об.–295 об.). Источником данной статьи послужил рассказ, помещаемый в Прологе под 17 августа (Пролог. М., 1643. Л. 816–817).

[623] Памятники средневековой русской литературы. Вып. III. С. 115. См. также: Порфирьев И. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890. С. 235–239.

[624] Там же. С. 247; Алексеев А.И. «Слово о исходе души». Приложение. С. 15–18.

[625] См., например: «Паисиевский» сборник: РНБ. Кир.-Бел. 4/1081. Л. 99–102 об., 136–147 об.

[626] См. издание: Триодь Постная. М., 1656. Л. 27–43.

[627] Новгородская икона 12–17 вв. Л., 1984. Таблица № 72; Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI в. М., 1994. (2-е издание). Таблица № 48.

Богословская концепция, отображенная в «Слове», позволяет установить прямую связь между учением о загробной участи души и учением о конце света. В одном из списков «Слова о небесных силах», входившем наряду со «Словом о исходе души» в состав компилятивного «Слова на собор архистратига Михаила», читаем: «Устави же Бог рок на земли жития человеческого 7000 лет, и еже что изберет в ту 7 тысяч лет святых по закону Божию живших, то теми исполнение есть чин ангелов… отпадши с небеси».[628] Таким образом, наступление светопреставления, хотя и находилось в мистической связи с исходом 7-й тысячи лет от сотворения мира, но ставилось в зависимость от количества душ усопших, причтенных к святым и вознесенным на небеса.

В тексте «Слова о исходе души» обнаруживается полемический контекст: «Понеже мнози соблажняются, ркуще, яко же несть святых на земли, тако глаголющим мнози заблудивше и погибоша…»[629] Далее неизвестный автор опровергает мнение о том, что род праведников пресекся на земле, и доказывает, что многие праведники будут живы («не разлучивше души с телом») и в момент Второго Пришествия.

Значительное количество подобных рассказов позднее вошло в состав синодичных предисловий и даже составило целый жанр — литературный синодик-сборник.[630] Характерно, что при полном различии письменных традиций и в Западной Европе и на Руси чрезвычайной популярностью пользовались «Диалоги» папы Григория Великого, третья книга которых представляла собой подборку потусторонних видений, рисующих загробную участь душ грешных и праведных.[631]

Протесты стригольников могли, кроме всего прочего, вызываться тем обстоятельством, что в силу имущественного расслоения и под влиянием процессов углубленной христианизацией происходило усложнение погребального обряда. По соображениям общественного престижа наиболее обеспеченная часть псковичей стала демонстрировать заботу о погребении своих близких. Наряду с практикой простых погребений в могильных ямах без всякой монументальной защиты тела стали появляться погребения в гробах, колодах и даже в каменных саркофагах.[632] Это обстоятельство наряду с распространением церковных форм заботы о заупокойной участи умерших в виде сорокоустов, поминальных служб, сопровождаемых вкладами по душе, по-видимому, и следует иметь в виду при рассмотрении протестов стригольников против заупокойного культа. Основываясь на результатах новейших исследований можно утверждать, что в XIV в. заупокойный культ на Руси находился в стадии активного формирования.[633] Протесты против него следует рассматривать как реакцию на введение новой формы благочестия.

По-видимому, обвинения со стороны стригольников современного им духовенства в мздоимстве, отчасти также вызваны распространением платы за совершения треб и

---

[628] Цитата по публикации С.П. Шевырева: ИОРЯС. 1860. Т. 9. С. 185.

[629] Алексеев А.И. «Слово о исходе души». С. 17.

[630] См. о синодике литературном сборнике: Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895; Дергачева И.В. К литературной истории древнерусского синодика XV–XVII вв. // Литература Древней Руси. Л., 1988; Она же. Становление повествовательных начал.

[631] Пономарев А. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литереатурном значении. СПб., 1886. По замечанию автора: «Вопрос о среднем, нерешенном состоянии души и об огне очищения самый главный в эсхатологии Григория Великого». (С. 54). См. также: Штайндорфф Л. Поминание усопших как общее наследие западного Средневековья и Древней Руси // «Сих же память пребывает во веки». СПб., 1997. С. 43.

[632] Про эволюцию городского погребального обряда на Руси см.: Панова Т.Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М., 2004. С. 65–146.

[633] См.: Steindorff L. Memoria im Russland. Stutgardt. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart. 1994. S. 136–155.

поминальных служб. Обличая духовенство, стригольники выражали настроения паствы, обеспокоенной тем, что таинства, совершаемые недостойными священнослужителями, являются недействительными. Мотив протеста против практики подушных вкладов не являлся специфической особенностью идеологии стригольнического движения. Этот мотив обнаруживается в уже цитированных сочинениях, в которых доказывается необходимость церковной заботы о душах усопших. Судя по имеющимся источникам эта тема, достигнув наивысшего раскрытия в споре «иосифлян» и «нестяжателей», оставалась острополемической вплоть до середины XVI в.

Особенно показательны в данном отношении наблюдения над полемическим сборником середины XVI в., составленным в окружении митрополита Даниила.[634] Значительную часть этой компиляции составляют две главы, посвященные соответственно оправданию практики поминаний и защите имущественных прав церкви. Острополемический характер обеих подборок заявлен уже в заголовке: «От свидетельства Божественных писаний, яко или от неразумиа и неразсужденіа, или от помраченіа вражиих козней, или от неразсмотрения божественных писаний мнозии от ленивейших и иже во греховнем величествии, и иже малодушие преумножении слежащим сиа вещают глаголы».[635] Далее пересказываются аргументы противоположной стороны, в которых легко узнать мнения, опровергаемые ранее составителем «Трифоновского сборника»: «Яко несть геоны, несть и убо несть мукы, все нам Бог оставляет согрешения, яко милостив есть. Но се убо прелесть сатанина, еж влагати человеком, паче подобиа Бога человеколюбива нарицати, за еже нерадети ниж брешно соблюдении Божественных его заповедей и сице без боязни согрешать, и никако же хотяще покаянием грехов своих отсецати, и тако диавол, когождо в свою волю привлачит, глаголя: яко несть греха ради мученому быти ни в сем веце, ни в будущем».[636]

Мне уже приходилось уделять внимание интереснейшему памятнику древнерусской книжности — «Наказанию святого Илариона к отрекшимся мира Христа ради».[637] Основной пафос этого сочинения выражен в утверждении: «Красно есть воистину и мнозей хвале достойно иже видети мужа в миру отрицающеся мира, и иже в миру красных и легких, и всего имения, и бывающа инока. Хульно же и проклято еже видети мниха сан в миру приемлюща, и мирская строяща, и богатство беруща, он бо надежею жизни вечныя отметается жизни сея, и бывает чадо свету и дни».[638] Представляется вполне вероятным, что под следующими словами подписались бы и стригольники: «Глаголют бо, како вы, мниси, поведаете жизнь вечную быти и воскресение мертвым, его же ради и постризаетися, а ныне, видим, вы, и старыя и младыя, яко кождо вас власти от царя и от вельмож ищете, от бояр же имения, от убогих же чести и покланяния. Да како жизнь вечную мените, а сея жизни и славы, и чести, и имения

[634] РНБ. Соф. 1452. Судя по филиграням («Рука» близок: Брине. 10967, 10972, 10973), бумага сборника датируется 1540–1545 гг. Сборник описан: Абрамович Д.И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийская библиотека. Вып. III. СПб., 1910. С. 215–217. Мнение о том, что содержание рукописи отражает круг интересов митрополита Даниила высказал Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения // ЧОИДР. 1881. Ч. 2. С. 759.

[635] РНБ. Соф. 1452. Л. 269–270.

[636] Там же. Л. 270.

[637] Алексеев А.И. «Наказание к отрекшимся мира» Иллариона Великого в контексте полемики о монастырском «стяжании» XVI в. // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: редактор и текст. Вып. 3. СПб., 2000. С. 16–24.

[638] Алексеев А.И. «Наказание к отрекшимся мира» Иллариона Великого в контексте полемики о монастырском «стяжании» XVI в. // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: редактор и текст. Вып. 3. СПб., 2000. С. 23.

нимало себе отмешете».[639] Ориентированность монахов на удовлетворение запросов мирян рассматривается в «Наказании» как упадок истинного благочестия: «Егда бо совокупим, то не о горнем житии, и о пользе душевней светуем, но княжи пределении и на бдении о доброте милости в ней, о прихожении христиан, и о приношении их, и о красоте церковней, и покаянии богатых сынов, о любви бояр… богатстве монастыря, о множестве сел, и о наместии игумени, и о приятии старейшинства».[640] В «Наказании» полемически заостренно сформулирован принцип внесения имени в синодик за вклад по душе, лежащий в основе поминального ряда: «Да дадите нам имение ваше и злато, а вам вечная жизнь».[641]

Здесь протесты против подушных вкладов смыкаются с пониманием монастырей как мест отшельничества и аскезы, которым не пристало брать на себя функции заботы о мертвых.[642] В русском монашестве, начиная с конца XIV–XV вв., постепенно формируются два направления, разошедшиеся в принципиальном вопросе о монастырском имуществе. Спор «иосифлян» и «нестяжателей» стал высшей точкой этого противостояния. Протесты стригольников не имеют прямого отношения к этому спору, но свидетельствуют о том, что новая роль монастырей, которую они начали играть в обществе со второй половины XIV в., воспринималась неоднозначно. В своем послании от 22 июня 1427 г. митрополит Фотий упоминал о стригольниках: «чин великаго Божиа священства, иночьства яко ни во что же полагающе, но и умаляюще». Из этих слов следует, что стригольники, наряду с непризнанием авторитета священников, отвергали монашество. Отстаивая принцип иерархичности, митрополит Фотий ссылался на трактат Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» и писал, что иноческий чин подобен ангельскому чину. Остается неясным, из каких побуждений стригольники отвергали монашество. Поскольку, критикуя священнослужителей, они продолжали называть себя христианами и даже посещали церкви и приносили разного рода приношения, то, очевидно, не стоит понимать слова Фотия буквально. Скорее всего, критика монашества исходила из тех же оснований, что и критика священства. Осуждался приток вкладов в монастыри, недостойное поведение монашествующих, их вовлеченность в мирские интересы и т.д.

Таким образом, неприятие стригольниками новых форм церковной заботы о душе и вытекавшей из них практики подушных вкладов опиралось на представления, восходившие к пластам религиозности XI–XIII вв. Уже в период эпидемии черной смерти в середине XIV в. псковичи, оказавшись в ситуации ежедневной потери родных и близких, продемонстрировали свою готовность заботиться о своих душах, принимая монашеский постриг, а о душах умерших посредством подушных вкладов в монастыри и церкви.

Под 1352 г. в Псковской 1-й летописи в заметке о моровом поветрии читаем: «То въскоре помышляше о своем животе, или о души; да сего ради мнозе идяху в монастыри, или мужи или жены, и постризахуся во мнишеский чин и аггельскому образу сподобляхуся, тела и крови Христови причастившееся; и тако въ добре исповедании преставляхуся от всея временныя жизни на онъ вечный свет къ Богу, и душа своя предаша в руце пришедшим аггелом, а телеса своя гробу. Друзии же в миру в домех своих тако же готовляхуся на душевный исход, о душах своих печалующееся, и имение свое отдающее въ милостыню церквам и манастырем, попом, духовным отцам и нищим,

[639] Там же.
[640] Там же. С. 17.
[641] Там же.
[642] См. об этом: Алексеев А.И. Под знаком конца времен. С. 185–206.

маломощным, убогым, кормящее и напаяюще и милостынею учреждающее; слепец помиловань, то вож бывает въ царствие Божие, аще ныне о стены разбивается и въ ямы впадает».[643]

Летописец счел необходимым специально отметить, что церкви, по-видимому, впервые передавались недвижимые имения: «Ови от богатества села даваху святым церквам или манастырем, друзии же во озере ловища, исады или что от имении своих, тем хотящее собе имети в память вечную, по писаному: милостынями и верою очищаются грехы; и тако оцещающа душа своя от грех покаянием и слезами, преставляхуся от сего света на онъ покой».[644] Можно предполагать, что именно это массовое явление и породило движение протеста против новой формы заботы о мертвых.

Другим поводом к соблазну могло служить упрощение погребальных церемоний при эпидемии. «И се бяше тогда: попове бо не можаху проводити по единому из дворовъ, за множество умирающих не успевати бо, но веляше комуждо своя мертвыя на церковный дворъ возити; об нощь бо умерших, утре обреташеся до 30-ти или боле скопится у единой церкви, всем тем един провод, отпеваху надгробную песнь, токмо душевную молитву раздрешеную комуждо особь измольвляху, или мужю или жене или детем, и тако полагаху и по трое или пяти головъ во единъ гробъ».[645] Контраст между двумя способами погребений мог провоцировать протесты против казавшихся излишними заупокойных служб и вкладов по душе.

3.9. ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

В результате анализа историографии вопроса нами было выявлено огромное разнообразие взглядов исследователей относительно сущности стригольнической ереси. Было обращено внимание на слабую фундированность и обоснованность недостаточную аргументацию большинства суждений. Были отведены как несостоятельные попытки расширить круг источников по истории стригольничества за счет данных археологии и памятников иконописи и фресковой живописи.

Исходя из опыта предшественников, проблемное поле исследования было сформировано в целях приоритетного внимания к письменным источникам по истории стригольничества. Была заново исследована рукописная традиция большинства нарративных текстов. Подверглись аналитическому исследованию ранее изученные тексты посланий и поучений церковных иерархов. Новые перспективы исследования связывались, в первую очередь, с установлением контекста, в котором создавалось каждое из сочинений.

В результате источниковедческого исследования была пересмотрена текстологическая и творческая история Поучения Антония. Представлены доказательства в пользу первичности редакции этого сочинения, надписанного именем Антония перед редакцией, озаглавленной «Списанием Стефана». Установлены источники Поучения и окончательно доказано русское происхождение этого сочинения. Опровергнуты ранее существовавшие атрибуции этого текста патриарху Антонию, епископу Стефану, архиепископу Дионисию. Предъявлены доказательства в пользу того, что Поучение составлено в пределах новгородской епархии и несет в своем тексте отражение практики новгородской церкви.

---

[643] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. Тексты. С. 21.

[644] Там же.

[645] Там же.

Проанализирован контекст посланий митрополита Фотия, сделан ряд наблюдений, свидетельствующих об особенностями авторской манеры Фотия. В частности, проанализирована работа позднейшего редактора, который привел цитаты из канонических правил, цитированных митрополитом, в соответствие с формулировками Кормчих книг русской редакции. Была прослежена история появления известий о стригольниках в летописных текстах.

Итак, резюмируя сведения об учении стригольников, которые можно извлечь из Поучения Антония, обобщим.

Во-первых, стригольники отвергали институт священничества и церковную иерархию, поскольку полагали, что они испорчены симонией.

Во-вторых, стригольники не признавали церковных таинств (причащения), поскольку те совершались недостойными священнослужителями.

В-третьих, стригольники почитали Евангелие и настаивали на своем праве учить людей, не прибегая к посредничеству священников.

В-четвертых, стригольники считали, что исповедаться следует не духовным отцам, а земле.

В-пятых, стригольники отвергали поминальные службы и заупокойные молитвы, а также пожертвования церквям и подушные вклады как не способные повлиять на изменение загробного состояния душ умерших.

В-шестых, стригольники вели аскетический образ жизни, проповедывали нестяжательность и евангельские нормы на основе изучения Евангелия.

Особо были рассмотрены существующие версии о генезисе стригольничества. Последовательно отвергнуты гипотезы о том, что зарождение стригольничества, произошло под влиянием вальденсов, богомилов, катаров, гуситов. Также отвергнуты ранее высказанные версии о влиянии на генезис стригольничества представителей других религий: армян, иудеев. Как несостоятельные были охарактеризованы попытки трактовать стригольничество через парадигму протестантизма Виклефского типа или парадигму пред-Возрожденческих гуманистических движений. Представление о связи между стригольниками и жидовствующими, которое многими исследователями воспринимается как постулат, было подвергнуто критике и обоснованно отвергнуто.

Были критически рассмотрены имеющиеся версии этимологии слова «стригольник». Предложена трактовка этого термина в значении названия стрижки, являющейся отличительным знаком принадлежности к клиру. Было обосновано предположение, что «стригольниками» именовались священнослужители, извергнутые из клира, но, вопреки запрещению, носившие стрижку и не оставившие амбиции поучать мирян.

Извлеченные из источников сведения анализировались в контексте наших знаний о религиозности эпохи. Были последовательно рассмотрены такие исторические феномены как споры о симонии, ситуация с вдовыми священнослужителями, вопрос о праве мирян проповедывать, практика исповеди земле, протесты против заупокойно-поминального культа. Представлены доказательства в пользу того, что все обозначенные темы стали проявлениями в обществе реакций на новые явления в сфере религиозности. Каждое новое явление имело против себя немало приверженцев прежних порядков, но лишь стригольники определили себя как консерваторы, последовательно отвергавшие все нововведения.

В этой связи был поставлен вопрос о книжности стригольников. Особенное внимание было уделено вопросам, которые пользовались наибольшей популярностью в древнерусской книжности XIV–XV вв. Заново исследованы такие памятники как «Фроловская Псалтырь», «Трифоновский сборник», трактат «Власфимия», старшая

редакция сборника «Измарагд». Установлен ортодоксальный характер всех перечисленных памятников. Представлены доказательства в пользу того, что русских книжников этой эпохи интересовали полемические сюжеты, имеющие значительный конфликтный потенциал. Среди них: возросшие требования к образовательному и нравственному облику священнослужителей, вопрос о приоритете рукоположения при поставлении в священнический сан перед образом жизни и достоинством кандидата, споры вокруг симонии, вопросы пределов дисциплинарной власти священнослужителей и иерархов и др. Впервые предпринята попытка установить источники трактата «Власфимия». Предложен оригинальный взгляд на взаимоотношения его редакций, проведена работа по воссозданию текстологической и творческой истории памятника. Доказательно проведена мысль о том, что стригольничество представляло собой лишь частное проявление доктринального и культурного конфликта, вызванного успехами углубленной христианизации русского общества.

Все перечисленное позволяет сделать выводы относительно сущности стригольничества как религиозного и социального феномена, вызванного к жизни появлением новых форм благочестия. Коль скоро стригольники не имели догматических разногласий с церковным учением, можно ли считать их первыми русскими еретиками? На этот вопрос возможен двоякий ответ. В обличительных трактатах стригольники порой именуются еретиками. Но в то же время, те же иерархи во главе с митрополитом Фотием не усматривали никаких препятствий для того, чтобы раскаявшихся стригольников принять в лоно Церкви. Если исходить из более точных определений, то их следует относить к числу т.н. парасинагогов, или раскольников.

С мнением о том, что стригольники не имели доктринального учения в строгом смысле, следует согласиться. В этой связи стоит почти сочувственно повторить мнение Г. Подскальского о том, что в отсутствие на Руси сколько-нибудь развитого богословия, не могло существовать и ересеучения, оформленного в качестве доктрины.[646]

Стригольники не находились на той стадии богословской образованности, которая позволяла им предпочесть то или иное богословское мнение, отличавшегося от догматического учения церкви. Но это не означает, что они не могли иметь своих взглядов на некоторые явления, изменявшие жизнь церковной общины. При этом они последовательно аккумулировали недовольство членов псковской церковной общины нововведениями в религиозной практике. Нет сомнения, что многие псковичи тяготились требованиями обязательной исповеди и испытывали раздражение возросшей требовательностью духовных отцов. Вероятно, многие смущались введением платы за требы и вкладов по душе, которые не были в обычае у поколений отцов. Бесспорно также, что представители псковского духовенства могли давать прихожанам массу поводов к соблазну своим поведением. Но только учителя стригольников смогли подобрать для каждого пункта сомнений своеобразное оправдание в евангельских текстах. Они оформили протестные настроения в обществе верующих в подобие некоей системы взглядов. Эта задача была явно не по силам «простецам», но с ней справились лица, извергнутые по тем или иным причинам из сана священнослужителей. Они вопреки запрету продолжали носить отличительный знак принадлежности к клиру — тонзуру (гуменце, папалитру, «плешь»), продолжали учительную и проповедническую деятельность, лишенные возможности служить в храмах, совершали службы на открытых местах, практиковали исповедь земле и воздавали поклонение Богу Саваофу на небе. Их продолжали считать христианами даже

[646] Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 72–83, 440.

представители официального клира, вступавшие с ними в общение, участвовавшие в совместных трапезах и принимавшие от них подношения в церкви. Оправдание своим действиям эти лишенные сана и изгнанные из церквей священнослужители находили в Евангелии. Христос и апостолы не имели духовного сана, не занимали церковных должностей, молились не в церквях, а на открытых местах, не совершали заупокойных служб и не взымали плату за требы. Простота и искренность нравов христиан апостольских времен, засвидетельствованная Евангелием, обладала бесспорной привлекательностью для многих из числа клириков и мирян.

Это обстоятельство позволяет объяснить стригольничество как социально-религиозный феномен. В отличие от радикально настроенных еретических движений стригольники не были антицерковным сообществом. Они не признавали законность поставления в сан за деньги, но разве эта позиция не находила отклик у ставленников, которых чиновники новгородского архиерея вынуждали собирать значительные суммы в уплату за дар благодати, который Христос передал своим ученикам даром? Разве они не могли пользоваться сочувствием у овдовевшего священника, которого вынуждали оставить церковь прихожане, нашедшие более подходящего (в силу материального положения или большей снисходительности к слабостям) кандидата? Не приходится сомневаться и в том, что их идеи могли находить заинтересованный отклик при каждой визитации новгородского владыки, сопровождавшейся сбором «поплешной» и кормовой пошлин.

Конфликты между стригольниками и представителями клира, насколько можно судить по посланиям митрополита Фотия, обострялись временами. Это могло происходить в ситуации оживления конкурентной борьбы за симпатии прихожан, которым казались обременительными плата за требы и сборы на церкви и которые с готовностью указывали на пример стригольнических учителей, ведших праведный образ жизни и не требовавших обременительных платежей. Специфика псковской церковной общины подразумевала деятельное участие мирян в решение насущных вопросов. По этой причине клир не пользовался подавляющим авторитетом и не имел исключительных прав, а его возможности по организации преследования стригольников были крайне ограничены. Для многих же верующих необходимость преследования стригольников не казалась очевидной. Богословская подоплека споров клириков и стригольнических наставников оставалась за пределами понимания горожан. Однако практические выводы из услышанного они делать не спешили. Едва ли без серъезных причин, лишь поддавшись на проповедь стригольников, могли оставить они приходскую общину своего храма и вступить в конфликт со священником. Учителям стригольников могли внимать сочувственно или равнодушно, но поводов к тому, чтобы покончить с ними ни горожане, ни власти городской общины не видели.

Своего рода загадкой является поведение новгородских архиепископов, которые ни в одном документе не выразили своего отношения к стригольникам. Сохранились лишь весьма смутные данные о том, что в самом Новгороде боролся со стригольниками владыка Моисей, а архиепископ Алексей благословил антиеретическую миссию Дионисия в Псков. Известно, что псковичи предпочитали обращаться с вопросами не к своему епархиальному владыке, а к митрополиту. Но отсутствие интереса к еретикам в своей епархии со стороны новгородских владык все же показательно. За период существования ереси длиною в половину столетия, на новгородском престоле сменилось несколько владык. Некоторые из них (Алексий, Иоанн, Евфимий I) оставили о себе память как незаурядные церковные и государственные деятели.[647] Тем не менее

[647] См. о них: Назаренко А.В., Столова Г.Р. Алексий // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 636–637; Печников М.В. Иоанн // ПЭ. Т. 23. М., 2010. С. 454–459; Печников М.В. Евфимий I // ПЭ. Т. 17. М., 2008. С. 430–432;

ни один из них не выразил своего отношения к деятельности стригольников.[648] Остается предположить, что стригольники в лучшем случае воспринимались новгородскими владыками как один из многих (и далеко не главных) факторов беспорядков в церковной жизни Пскова.

Решающим (и то далеко не сразу!) стало вмешательство митрополита Фотия. В период с 1416 по 1427 гг. глава русской церкви получал информацию о деятельности стригольников, возмущавшей духовенство городской общины. Митрополит рекомендовал по отношению к ним меры увещания и только в крайнем случае приказывал отлучать упорствующих от церкви. Только из Послания от сентября 1427 г. следует, что митрополит одобрил физические меры преследования стригольников, предпринятые посадниками Пскова. После обыска, торговых казней и заточения в темницу о стригольниках как об организованном сообществе сведений более не встречается. Следует полагать, что меры со стороны светских властей оказались достаточными для того, чтобы прекратить деятельность стригольников. Такой финал движения свидетельствовал об усилении позиций духовенства внутри церковной общины Пскова. Мероприятия, предпринятые властями Пскова против стригольников, окончательно решили их участь в глазах горожан. Насколько известно, симпатий на стороне стригольников сколько-нибудь значительные группы псковичей не обнаружили. Это обстоятельство позволяет придти к выводу о том, что религиозные потребности большинства горожан к тому времени удовлетворялись институтами официальной церкви. Все те нововведения, казавшиеся неприемлимыми или сомнительными несколько десятилетий назад, прочно укоренились в церковной практике и вошли в повседневный обиход горожан. Проповедь стригольников находила все меньшее количество сочувствовавших, а после того как духовенство получило наконец решительную поддержку городских властей, псковичи предпочли забыть про стригольников навсегда.

[648] Попытка Б.А. Рыбакова соотнести «Алексиевский крест» с выступлением стригольников является неубедительной, см. об этом кресте: Гордиенко Э.А. Алексиевский крест // ПЭ. Т. 1. М., 2000. С. 636.

ЧАСТЬ 2

ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

ПРЕДИСЛОВИЕ

После падения Константинополя и утраты независимости Болгарией и Сербией Россия в конце XV в. оставалась единственной державой православной ойкумены, могущество которой постоянно росло. Правда, по тогдашнему летосчислению 7000 г. от Сотворения мира (1492 г. от Рождества Христова) связывался с ожиданиями конца света и датой наступления Страшного суда, но эти переживания, судя по всему, должны были оставаться достоянием узкого круга книжников, главным образом монахов. Политические успехи Москвы явно демонстрировали, что Бог благоволит к московским князьям. До появления теории «Москва — Третий Рим» оставались десятилетия, но уподобления Москвы Иерусалиму и Второму Константинополю уже возникают.[1] Но вот при дворе московского самодержца, которому, казалось, предначертано быть единственным хранителем и ревнителем православной веры, появляются люди, которых современники обвиняют в отступлении от православия и в принятии иудаизма. Эти известия воспринимаются как явный диссонанс, сочетание невозможного; допустить, что за ними скрываются реальные факты, мешает очевидная несообразность.

Феномен «ереси жидовская мудрьствующих» пользуется наибольшим вниманием среди еретических движений русского Средневековья. Редкий труд по истории Руси XV–XVI вв. обходит стороною этот сюжет. В то же время именно здесь наблюдается наиболее широкий спектр мнений среди исследователей. В советской историографии ересь в соответствии с известным марксистским постулатом квалифицировалась как массовое антифеодальное движение,[2] современные исследователи определяют ересь преимущественно как идеологический феномен.[3] Одни считают это движение генетически и типологически близким духовным движениям эпохи Возрождения,[4] другие находят возможным уподоблять жидовствующих вальденсам и гуситам.[5] Для одних

---

[1] Выражение «новый Иерусалим» содержится в четырех списках Предисловия к пасхалии, составленного в 1492–1494 гг. митрополитом Зосимой (Тихонюк И.А. «Изложение пасхалии» Московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986). В единственном списке РГБ. Троиц. № 46 Москва именуется «новым Константинополем». По мнению Н.В. Синицыной первоначальным следует считать последний вариант (Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв. М., 1998. С. 121–125). Более аргументированным представляется традиционное мнение о первоначальности чтения «новый Иерусалим», см. об этом: Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 2. М., 2001. С. 162–164.

[2] Рыбаков Б.А. Воинствующие церковники XVI в. // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 31–32; Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. М.; Л., 1947. С. 63–64; Зимин А.А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Т. IX. М.; Л., 1953. С. 164; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.

[3] Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI вв. М., 1989. С. 408; Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio, 2001. № 3. С. 134–137.

[4] Лилиенфельд Ф. Иоанн Тритемий и Федор Курицын (о некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 116– 123; Lilienfeld F. Die Haresie des Fedor Kuricyn // Forschungen zur Osteuropische Geschichte. Wiesbaden, 1978. Bd. 24. S. 39–64.

[5] De Michelis. C.G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993; Бегунов Ю.К. Ян Гус и восточное славянство // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб., 1996.

жидовствующие — это символ духовных исканий и вольномыслия,[6] для других — мрачные заговорщики, использовавшие приемы и технику конспирации в попытках манипулировать придворными группировками.[7]

По-разному оценивается роль иудейского фактора в генезисе ереси: от признания его основным[8] до полного отрицания.[9] Все многообразие точек зрения на сущность ереси можно свести к двум базовым концепциям. Согласно концепции прозелитизма, ересь жидовствующих представляет собой одну из самых успешных попыток обращения небольшой, но влиятельной группы христиан в иудаизм. Такие попытки имели место на протяжении всего периода Средних веков и известны на примере стран Западной Европы.

Существует и другая концепция, согласно которой еретики являлись первой в истории России рационалистической сектой, последовательно отвергавшей догмат о Св. Троице. В этом случае феномен «жидовствующих» рассматривается в ряду движений антитринитариев, которые развернулись в европейских странах в период перехода от Средних веков к Новому времени. Трудности в обосновании этих построений заключаются в том, что Россия в XV — первой половине XVI в. не была затронута духовными процессами, характерными для стран Западной Европы эпохи Возрождения и религиозной Реформации. На сегодняшний день приходится констатировать, что источниковедческая разработка проблемы отстает от уровня обобщений, на котором ведутся споры.

Известно, что иудаизм лишь в очень малой степени является религией прозелитической, т.е. допускающей возможность вербовки сторонников из представителей других конфессий. Возможно ли, чтобы иудеи, общины которых были гонимы в XIV–XV вв. в большинстве стран Западной Европы, решились обрести новые перспективы в варварской Московии, в пределах которой не было еврейского населения? Возможно ли допустить, чтобы в стране, крещение которой произошло за пятьсот лет до этого и православие пустило прочные и глубокие корни, первыми убежденными прозелитами стали православные священники? Возможно ли, наконец, допустить, что именно эти священники стали настоятелями кремлевских соборов, а их последователи вольготно себя чувствовали при дворе великого князя и его соправителя и наследника престола Дмитрия Ивановича, впервые в русской истории венчанного на трон по византийскому чину? Но если эти известия являются злонамеренным вымыслом, то кто был в нем заинтересован? Какими мотивами руководствовался вероятный фальсификатор, взгромоздив одно нелепое обвинение на другое? Здравый смысл и элементарное любопытство, не говоря уже о профессиональном интересе историка, требуют уделить самое пристальное внимание источникам подобных известий.

Основные сведения о ереси жидовствующих содержатся в сочинениях новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова) и игумена Волоцкого монастыря Иосифа

---

[6] Seebohm T.M. Ratio und Charisma. S. 214–217; Кочнев Н. Още към въпроса за същноста на ереста на юдействувщите на Балканите и в Русия през IX–XV вв. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1992. С. 75–78; Раба Й. «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // Russia mediaevalis. München, 2001. T. 1. S. 126–149.

[7] Фроянов И.Я. Драма русской истории: на путях к опричнине. М., 2007. С. 45.

[8] Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews & Slavs. Vol. 4. Jerusalem; St.-Petersburg, 1995; Таубе М. Послесловие к логическим терминам Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246.

[9] Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудръствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. XLVI. С. 53–61; Она же. Ересь жидовствующих и Россия в правление Ивана III // Санкт-Петербургский государственный университет. Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. СПб., 2006.

(Санина). Послания Геннадия уверенно датируются периодом 1487–1490 гг.[10] Относительно хронологии посланий волоцкого игумена и времени создания его основного труда — «Книги на еретиков», получившей в позднейшей традиции наименование «Просветитель», картина не выглядит столь отчетливой, хотя исследовательская традиция насчитывает более полутора столетий.

За сочинением Иосифа Волоцкого утвердилась слава первого русского богословского трактата. Знаменитый историк русской церкви митрополит Макарий (Булгаков) полагал, что «Просветитель» можно по справедливости назвать «первым опытом у нас собственно ученого богословского сочинения», при этом он не сомневался в том, что памятник представляет собой «оригинальное сочинение в богословском смысле».[11] Писавший полстолетия спустя прот. Георгий (Флоровский) вовсе не разделял подобной уверенности и подчеркивал неоригинальность труда Иосифа Волоцкого: «Весь его „Просветитель“ ведь почти без остатка разлагается в ряды выборок и свидетельств».[12] Современные исследователи древнерусской литературы характеризуют «Просветитель» как «первую попытку систематического изложения церковного вероучения».[13]

Таким образом, «Просветитель» должен находиться в центре исследовательского внимания в силу двух причин: как уникальный источник по истории ереси жидовствующих и как первый опыт русского богословского трактата. В настоящем исследовании приоритет будет отдан рассмотрению «Просветителя» преимущественно как трактата, созданного в атмосфере полемики, захлестнувшей образованное общество Московского государства в конце XV — начале XVI в.

Автор предлагаемого исследования полностью разделяет существующее в науке мнение о том, что «пока речь идет о Средних веках, вся историческая практика базируется на текстах».[14] То обстоятельство, что большая часть текстов, служивших для выражения мыслей и чувств полемизирующих авторов, были созданы знаменитыми богословами в предшествующие эпохи и, следовательно, не являлись оригинальными, а зачастую целыми фрагментами переходили из одного произведения в другое, ни в коей мере не должно препятствовать постижению замысла средневековых авторов. Более того, опыт настоящего исследования побуждает прибегнуть к еще одной обширной цитате из А. де Либера: «Сколько было архитектурных сооружений из сложных фраз, которые на деле оказывались просто синтезом двух-трех сознательно объединенных рукописей. Такова материя, с которой имеет дело медиевист: мир циркулирующих высказываний, переходящих друг в друга и друг на друге паразитирующих. Все вместе они производят неожиданный новый эффект — эффект изменения и преобразования.

---

[10] Новгородский владыка оставил свидетельства о ереси в тексте пяти посланий. Наиболее раннее — Послание епископу Прохору Сарскому — не содержит даты, но по косвенным признакам относится к 1487 г.; Послание Нифонту Суздальскому — датировано январем 1488 г.; Послание бывшему архиепископу ростовскому Иоасафу — февралем 1489 г.; Послание митрополиту Зосиме и Послание собору епископов — октябрем 1490 г. Кроме того, сохранились две грамоты Ивана III и митрополита Геронтия, адресованные архиепископу Геннадию и датированные февралем 1489 г. См.: Источники. С. 309–312, 312–313, 313–315, 315–320, 373–379, 388–391. Послание неизвестному (сохранилось в отрывке: Муз. 3271. Л. 5 об.–6.) Я.С. Лурье, вслед за А.Д. Седельниковым, также атрибутировал Геннадию, однако, как будет показано далее, есть все основания пересмотреть эту атрибуцию.

[11] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 325.

[12] Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 19.

[13] Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 433.

[14] Либера де А. Средневековое мышление. М., 2004. С. 37.

Он был зрим людям средневековья, он стал темен для нас».[15] Автору настоящего исследования доводилось испытывать подлинное ощущение восторга, обнаружив в результате нескольких дней работы общий фрагмент в двух или трех текстах, что иногда (далеко не всегда!) позволяло сделать тот или иной вывод о характере цитирования и направления движения этих текстов. И в этом случае затраченные усилия не казались напрасно принесенными в жертву. Это заставляет еще раз сочувственно процитировать французского медиевиста: «В Средние века хорошему копиисту, как правило, не удавалось за день скопировать более одной страницы размером 25 на 16 см. В наши дни хороший историк вряд ли сумеет сделать больше».[16]

В трех главах исследования, посвященного ереси жидовствующих, последовательно рассматривается основная литература вопроса, подробно анализируются источники и на основе полученных результатов излагаются основные факты. Поскольку прогресс в решении вопросов о генезисе и существе ереси жидовствующих мы связываем, главным образом, с качественным прорывом в изучении источников, то главе, посвященной источниковедческому анализу, будет отведено центральное место этой части работы.

[15] Либера де А. Средневековое мышление. С. 31.
[16] Там же. С. 37.

ГЛАВА 1
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

1.1. ИСТОРИОГРАФИЯ XIX — НАЧАЛА XX в.

Среди еретических движений русского Средневековья наибольшим вниманием пользуется феномен «ереси жидовская мудрьствующих». Редкий труд по истории Руси XV–XVI вв. обходит стороною этот сюжет. В то же время именно здесь наблюдается наиболее широкий спектр мнений среди исследователей.

Историография ереси жидовствующих насчитывает сотни наименований. Первым историком, обратившим внимание на ересь, как на исторический феномен был Василий Никитич Татищев, подробно описавший историю жидовствующих в пятой книге своей истории. В рассказе о ереси он, в основном, следовал «Просветителю» и известиям Урусовскому списку Степенной книги. Два приводимых В.Н. Татищевым факта являются оригинальными и не находят соответствия в остальных источниках. Во-первых, это сообщение о казни ересиарха Схарии в Новгороде по воле Ивана III. Во-вторых, известие о выступлении митрополита Зосимы в защиту еретиков на Церковном соборе 1490 г.[1] В настоящее время Урусовский список определен как представляющий позднюю редакцию Степенной книги — Латухинскую.[2] Легендарный характер известий В.Н. Татищева убедительно показал Я.С. Лурье, который полагал, что своими дополнениями к рассказу Степенной книги В.Н. Татищев объяснял и устранял противоречия источников.[3]

Н.М. Карамзин ограничился кратким пересказом истории ереси, руководствуясь в качестве основного источника «Просветителем» Иосифа Волоцкого.[4]

В 1838 г. появилось исследование Н.А. Руднева, который рассматривал ересь жидовствующих в ряду других еретических движений русского средневековья.[5] Автор первым заложил традицию критического отношения к известиям основного источника о жидовствующих — «Просветителя». Он отметил, что далеко не все сведения «Просветителя» могли иметь отношение к иудаизму. С изрядной долей недоумения он замечал, что в ереси «немного приметно иудейского».[6] Руднев первым предложил концепцию еретического движения, в котором совмещались два начала: рациональное и «жидовское», при этом главным направлением являлось направление рациональное.[7] Мнение Н.А. Руднева основывалось на том, что тематика «слов» «Просветителя» распадалась на два блока, из которых первый в объеме 10 первых «слов», посвящен преимущественно обличениям уклонений в иудаизм, а в остальных «словах» полемика велась с теми, кто, апеллируя к евангельским

[1] Татищев В.Н. История Российская. Кн. 5. // ЧОИДР. 1847. № 4. С. 109–111.

[2] См.: Сиренов А.В. Степенная книга. История текста. М., 2007. С. 10, 315–316, 370.

[3] Лурье Я.С. Новгородско-московская ересь конца XV — начала XVI вв. // Источники. М.; Л., 1955. С. 76–77.

[4] Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 6. (2-е изд.) СПб., 1819. С. 195–203.

[5] Руднев Н.А. Рассуждения об ересях и расколах, бывших в русской церкви со времен Владимира Великого до Ивана Грозного. М., 1838.

[6] Там же. С. 117–119.

[7] Там же. С. 142.

и апостольским заповедям, отрицал институт монашества, опровергал необходимость обыска и казней еретиков и т.д. Хотя Н.А. Рудневу были известны и другие источники, свидетельствующие об иудаизме еретиков (Грамота митрополита Геронтия 1488 г., Послание новгородского архиепископа Геннадия митрополиту Зосиме 140 г., известия новгородской летописи), он считал возможным оценить сведения «Просветителя» как тенденциозные. Выводам Н.А. Руднева, которые базировались на совершенно недостаточно изученном источниковом материале и, в большой степени, определялись незнакомством автора с историей иудейского прозелитизма как общеевропейского феномена в средние века, суждено было сыграть большую роль в историографии проблемы.

Архиепископ Филарет (Гумилевский) в своей истории русской церкви уделил истории жидовствующих видное место.[8] Он довольно подробно пересказал основные факты истории жидовствующих. По его мнению, главную роль в падении жидовствующих сыграл Иосиф Волоцкий, написавший в 1490–1504 гг. «Просветитель» и побудивший епископа Нифонта выступить против митрополита Зосимы.[9] В учении жидовствующих преосвященный Филарет усматривал скорее христианскую ересь, а не влияние иудаизма.[10] При этом он полагал, что самое верное изложение учения жидовствующих содержится в соборном определении 1491 г.[11]

Значительную роль в изучении ереси жидовствующих сыграли публикации источников: в 1847 г. были изданы Послание архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу Ростовскому 1488 г. и послание Иосифа Митрофану Андронниковскому,[12] а в 1857 г. появилось издание «Просветителя».[13] В предисловии к изданию И.Я. Порфирьев сделал ряд важных выводов относительно текстологической и творческой истории памятника. В частности, он обосновал первичность Краткой редакции памятника и датировал ее временем около 1491 г.[14] Почти все эти выводы были усвоены и развиты последующей историографией.

А.И. Сервицкий предпринял попытку разработать концепцию ереси жидовствующих в духе эклектической модели, предложенной Н.А. Рудневым. Он пришел к выводу о том, что ересь жидовствующих являлась не единым учением, но «смесью многих толков», главную же сущность ее составлял «религиозный индифферентизм».[15] При этом ересь была совокупностью различных и несходных между собой материалистических и рационалистических мнений. Возникновение же ее объяснялось, в первую очередь, взрывом критицизма под влиянием условий России конца XV в. и при некоем иноземном влиянии.[16] Таким образом, в работе А.И. Сервицкого ересь жидовствующих впервые была представлена произведением российской почвы, в котором иудейское влияние играло незначительную и

[8] Филарет (Гумилевский), архиепископ. История Русской Церкви. Период третий. От разделения митрополии до учреждения патриаршества (1410–1588 гг.). М., 1847. С. 101–116.

[9] Там же. С. 108.

[10] См.: «Чтобы столько лет и столько лиц, лиц высшего духовного звания и людей светских, могли быть ослеплены одними иудейскими суевериями, — это выходит за пределы вероятия» (Там же. С. 112).

[11] Там же. С. 113.

[12] ЧОИДР. 1847, № 1 и 8.

[13] «Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого». Казань, 1857 (последующие издания: 1882, 1892, 1904).

[14] Там же. С. X–XI.

[15] Сервицкий А.И. Опыт исследования ереси новгородских еретиков, или «жидовствующих» // Православное обозрение, 1862. № 8. С. 323.

[16] Там же. С. 304–305.

случайную роль.[17] При этом исследователь настаивал на том, что жидовствующие были прямыми наследниками стригольников.[18]

Недоумений преосвященного Филарета относительно определяющего иудейского влияния в ереси жидовствующих не разделял Казанский.[19] Он замечал: «Чего недоставало в ереси новгородской до полного сходства с жидовством, то могли приписывать скрытности, на которую действительно указывают православные».[20] По мнению Казанского, элементы иудейского вероучения являлись главными в ереси, а то обстоятельство, что архиепископ Геннадий именовал еретиков мессалианами, следует объяснять используемыми еретиками приемами конспирации.

С.М. Соловьев считал ересь жидовствующих смесью различных толков рационалистического направления, которая только внешним образом имела отношение к иудаизму.[21]

В работе священника Н.А. Булгакова в центре внимания оказалась личность и творчество преп. Иосифа Волоцкого.[22] В своем выводе относительно существа ереси Н.А. Булгаков солидаризировался с Н.А. Рудневым, заключив: «ересь была гораздо менее жидовствующей, нежели христианскою», поскольку на его взгляд: «восемь слов написаны не столько в обличение еретиков, сколько по требованию православных».[23] Н.А. Булгаков предложил свои датировки «Просветителя» и ряда посланий Иосифа Волоцкого.

Эти наблюдения попытался развить П.Ф. Николаевский, который повторил выводы Порфирьева о близком сходстве посланий Иосифа Волоцкого к архимандриту Вассиану, к епископу Нифонту, к архимандриту Митрофану Андронниковскому со «словами» «Просветителя».[24] При этом он не сомневался в приоритете посланий перед «Просветителя».

Митрополит Макарий (Булгаков) в своей истории уделил большое место истории жидовствующих. Он попытался восстановить доверие к сведениям «Просветителя» как основного источника по истории ереси жидовствующих путем указания на авторитет его автора.[25] По Макарию Иосиф Волоколамский «нарочито, один из всех современников изучал эту ересь во всех подробностях и занимался обстоятельным ее опровержением».[26] Митрополит Макарий, проанализировав известия «Просветителя» о ереси, заключил: «Если рассматривать все эти лжеучения каждое порознь и отдельно от тех начал, из которых они вытекали в ереси жидовствующих, то в ней можно видеть не одно иудейство, а и многие христианские ереси, еще в древности осужденные, как и видели современники. Но, по справедливости, отделять следствия от начал не должно, и, повторяем, Схария и его товарищи проповедывали у нас свою собственную, иудейскую веру и отвержение христианской, из чего уже неизбежно следовали всевозможные христианские ереси, т.е. отвержение всех христианских догматов и установлений».[27]

---

[17] Сервицкий А.И. Опыт исследования ереси новгородских еретиков. С. 441.

[18] Там же. С. 437–443.

[19] Казанский П. Преподобный Иосиф Волоколамский // Прибавления творениям святых отцов в русском переводе. М., 1847. С. 224–270.

[20] Там же. С. 255.

[21] Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1989. Кн. 3. Т. 5–6. С. 179.

[22] Булгаков Н.А. Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865.

[23] Там же. С. 138.

[24] Николаевский П.Ф. Русская проповедь в XV и в XVI вв. // ЖМНП. 1868, февраль. С. 298–364.

[25] См.: Макарий, архиепископ Литовский и Виленский. Преподобный Иосиф Волоколамский в его «Просветителе» // Христианское чтение. 1871. № 10, октябрь. С. 487–529.

[26] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. 6. СПб., 1870. С. 82–86.

[27] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. М., 1996. С. 54.

Согласно выводам Макария, ересь жидовствующих «была не ересь только, а полное отступничество от христианской веры и принятие веры иудейской».[28]

К мнению митрополита Макария, близки были взгляды на ересь другого историка церкви Е.Е. Голубинского.[29] Е.Е. Голубинский при изложении событий, относящихся к ереси жидовствующих, оперировал, в основном, фактами, извлеченными из «Просветителя». Революционной по отношению к основному источнику была его попытка пересмотреть вопрос о соотношении редакций памятника. Он, в частности, высказался в пользу того, что первоначальная редакция была представлена Пространной, а не Краткой редакцией.[30] Поскольку эта мысль не была подкреплена соответствующими наблюдениями над рукописной традицией памятника, то она не вышла за рамки догадки. Давая объяснение успеху прозелитической деятельности иудеев, Е.Е. Голубинский высказался в том смысле, что родоначальники ереси предлагали своим последователям научные знания «в иудейской упаковке». На его взгляд центральная роль здесь принадлежала астрологии: «В круг своей каббалы евреи включили и астрологию, сделав ее также своим достоянием, т. е. утверждая, что только именно они обладают тайною так повелевать светилами небесными, чтобы эти последние служили благополучию людей».[31] Е.Е. Голубинский довольно замысловато выразил свой взгляд: «Ересь „жидовствующих“, представлявшая в своем подлинном виде чисто жидовство, с совершенным отрицанием христианства, так что одно принимаемо было вместо другого, а в своем неподлинном виде — большее или меньшее христианское вольномыслие».[32] Как следует из написанного далее, Голубинский предполагал, что помимо «подлинных» и «не подлинных» еретиков существует еще и третья категория, состоящая из «тех, кто, не отпадая в ересь и не заражаясь вольномыслием, стали почитателями и адептами лишь предлагавшихся жидовством чернокнижия и астрологии.[33]

Не сомневались в том, что своим возникновением ересь была обязана проповеди иудаизма историки литературы Н.С. Тихонравов[34] и М.Н. Сперанский.[35] Посвященный исследованию отреченной книжности Древней Руси труд Н.С. Тихонравова был закончен к 1863 г., но увидел свет только в 1898 г.[36] На его взгляд генезис ереси имел следующий вид: «На почве, подготовленной стригольниками, еретические мнения немцев и Литвы осаживались постепенно, и исподволь формулировалась ересь жидовствующих».[37] Ученый придавал решающее значение в возникновении ереси ожиданиям конца света, которые связывались с исходом седьмой тысячи лет от сотворения мира (1492 г. от Рождества Христова). Он полагал, что еретики, используя заимствованные у иудеев знания (календарь, астрологию, гадания) получали огромные преимущества перед православными.[38] При этом Н.С. Тихонравов счел необходимым оговорить, что если в массах господствовало отрицательное, предвзятое отношение к иудеям, то среди образованных людей (по большей части среди духовен-

[28] Там же. С. 82.

[29] Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1. С. 591–592; 597–599.

[30] Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 2. Вторая половина. Кн. IV. С. 217–218.

[31] Там же. С. 594.

[32] Там же. С. 560.

[33] Там же. С. 603.

[34] Тихонравов Н.С. Сочинения. Т. 1. С. 227–228, 242.

[35] Сперанский М.Н. Псалтырь жидовствующих в переводе Федора Еврея // ЧОИДР. 1907. Т. II. Отд. 2. С. 13, 18, 38–39.

[36] Тихонравов Н.С. Отреченные книги древней России. Сочинения. Т. 1. М., 1898.

[37] Там же. С. 227.

[38] См.: «Невежественная масса отдана была вполне влиянию еретического слова и ничего не могла противопоставить ему» (Тихонравов Н.С. Сочинения. Т. 1. С. 245).

ства) ересь завоевала множество сторонников.[39] Вслед за архиепископом Филаретом Н.С. Тихонравов обратил внимание на переводы, выполненные с иврита: Псалтирь и книгу Есфирь. Он отождествлял Псалтырь Федора с тетрадками, содержащими «испревращенные псалмы», о которой упоминал архиепископ Геннадий, и полагал, что деятельность переводчика Псалтири крестившегося еврея Федора была одним из проявлений пропаганды со стороны иудеев, а его крещение и апелляция к митрополиту Филиппу являлась лишь элементом маскировки.[40] В целом же согласно выводу Н.С. Тихонравова, который шел вразрез с мнением Н. Руднева и С.М. Соловьева, в литературе жидовствующих «иудейские элементы оставили гораздо более следов, нежели начало рационалистическое».[41]

Автор монографии о сочинениях Иосифа Санина И. Хрущев при характеристике ереси широко использовал цитаты из «Просветителя» и посланий Иосифа Волоцкого. Он предложил свое обоснование датировки большинства сочинений волоцкого игумена и попытался разъяснить историю их появления. Ученый полагал, что обвинения в ереси могли быть спровоцированы многосторонней ученостью Федора Курицына.[42] В отличие от работы священника Н.А. Булгакова диссертация И. Хрущова, посвященная изучению произведений преп. Иосифа Волоцкого, получила широкий общественный резонанс.

Работа И. Хрущева вызвала два отзыва, авторы которых критиковали автора с противоположных позиций. Н.И. Костомаров уподобил ересь жидовствующих одной из иудействующих сект, которые получили распространение в России на протяжении XIX в.[43] Он при этом уничтожающим образом характеризовал главного противника жидовствующих Иосифа Волоцкого.

В своем критическом отзыве на труд И. Хрущова К.И. Невоструев резко раскритиковал основные выводы диссертанта и опроверг построения И. Хрущова относительно тектстологической и творческой истории его главного труда — «Просветителя».[44]

Довольно неожиданно этот сугубо филологический и, несмотря на резкость в оценках, высокопрофессиональный отзыв породил эмоциональную идеологическую дискуссию.[45] Дискуссия с самого начала носила не научный, а публицистический характер и была далека от норм корректности. О. Миллер и другие поборники свобод и либеральных ценностей использовали в отношении своего оппонента термины «мракобес», «инквизитор».[46]

Г. Иконников придавал решающее значение в возникновении ереси пробудившемуся научному и философскому интересу. Он полагал, что удовлетворить этот интерес могли не ортодоксальные иудеи, но караимы Крыма.[47] На взгляд исследователя ересь не имела определенной системы, так как в ее состав входили разные элементы. Он полагал, что антицерковный характер движение приобрело, распространяясь в массах народа.[48]

---

[39] Там же. Дополнения. С. 135–136.

[40] Там же. С. 228.

[41] Там же. Дополнения. С. 66, прим. 20.

[42] Хрущов И. Исследования о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868. С. 115.

[43] Костомаров Н.И. Рецензия на книгу И. Хрущева // Вестник Европы. 1868, апрель. С. 958–976.

[44] Невоструев К.И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина» // Отчет о XII присуждении наград графа Уварова. СПб., 1870. Отд. отт.

[45] Миллер О. Вопрос о направлении Иосифа Волоцкого // ЖМНП, 1868, № 1–2. С. 527–545. Костомаров Н. Рецензия на И. Хрущова // Вестник Европы, 1868, кн. 4. Стб. 969; Миллер О. Инквизиторские вожделения ученого // Заря, 1870. Октябрь. Т. 10. С. 294.

[46] Там же. С. 294.

[47] Иконников Г. Опыт исследование о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 400–401.

[48] Там же. С. 406.

Событием в изучении ереси жидовствующих стало появление работы И. Панова, который постарался обобщить в своем труде результаты исследования «Просветителя» и суждения о сущности ереси жидовствующих.[49] Панов обозначил целый спектр проблем, которые его предшественники формулировали с несравненно большей робостью: «если учение еретиков было чистое, грубое иудейство, то, каким образом оно могло привиться и глубоко пустить свои корни в православно-христианском обществе, и притом первоначально в той его среде, интересы которой самым близким образом связаны были с интересами веры и церкви? Каким образом столь долгое время великий князь, духовная власть и православное общество могли индиферентно относиться к еретикам, грозившим окончательно ниспровергнуть весь существующий религиозно-церковный строй и вместе с тем поколебать все основы жизни социальной и политической, по тесной связи ея с жизнию церковно-религиозною? В свою очередь, почему сами еретики, если они отвергали христианство во всем объеме и принимали иудаизм, не воспользовались благоприятными для них моментами… и не приступили к радикальному переустройству церковно-религиозного строя сообразно исповедуемой ими доктрине, но продолжали сохранять связь с церковью, которую они абсолютно отвергали, и с обществом, с которым не сходились в самых дорогих для него интересах?… Наконец, если ересь действительно была такою, то каким образом в самом православном обществе находились лица, несомненно православные ….которые однако же являлись горячими противниками всяких репрессивных мер против еретиков и даже сомневались, была ли это ересь?»[50] Попытка ответить на поставленные вопросы не была столь удачной как их постановка. И. Панов рассматривал «слова» Просветителя» как отражающие этапы знакомства преп. Иосифа Волоцкого с ересью. На его взгляд, на смену первым «словам», посвященным полемике с иудаизмом, пришли «слова», в которых уже опровергались заблуждения, не имевшие к иудаизму никакого отношения.[51] В генезисе ереси И. Панов подчеркивал две причины: общий упадок народного духа, вызванный предшествующей «умственной летаргией»[52] и ситуацию присоединения Новгорода к Москве.[53] Характеризуя ересь в целом, И. Панов писал: «ересь жидовствующих была одною из христианско-рационалистических ересей со значительною примесью современного иудаизма; но иудаизм не имел в ней преобладающего значения, а влиял на нее преимущественно с внешней, обрядовой стороны».[54] При этом вслед за В. Иконниковым он считал, что иудейское влияние исходило от караимов Крыма.

В 1879 г. появился труд А.И. Никитского, посвященный истории церкви в Великом Новгороде.[55] В своей монографии А.И. Никитский посвятил специальное приложение разбору мнений о жидовствующих. Он сгруппировал мнения ученых по трем направлениям. В первое выделил сторонников мнения митрополита Макария (Булгакова) о преимущественном иудейском влиянии в ереси.[56] Второе направление Руднева, допускающее смешение иудейских и христианских элементов при общем рационалистическом характере ереси.[57] Третьим направлением А.И. Никитский считал мнение Сервицкого, согласно которому ересь представляла собой продукт местных условий

[49] Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 1. С. 1–40; № 2. С. 253–295; № 3. С. 1–59.
[50] Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877, № 3. С. 3–4.
[51] Там же. С. 23–24.
[52] Там же. С. 59.
[53] Там же. С. 4–6, 20.
[54] Там же. С. 17.
[55] Никитский А.И. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде.
[56] Никитский А.И. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. С. 207–209.
[57] Там же. С. 209–211.

России, а жидовство играло в нем незначительную и случайную роль.[58] Все три мнения в убывающем порядке получили критическую оценку исследователя. Автор предложил свои ответы на поставленные И. Пановым вопросы. Саму ересь А.И. Никитский считал «выросшим на чисто христианской почве продуктом того мудрствования, которое вообще свойственно русскому уму».[59] В качестве единственно возможного исходного пункта движения жидовствующих А.И. Никитский указывал ожидание конца мира в 1492 г.[60] А.И. Никитский утверждал, что «Ересь жидовствующих являлась ответом на те вопросы, которые сильно занимали умы и волновали чувства всего русского общества, одинаково как в Новгороде, так и в Москве, а потому она везде находила удобный доступ».[61] Он не сомневался, что еретики, «отправляясь от скромного сомнения в близком наступлении кончины мира, развили довольно сложную систему отрицания». Но в этой системе, по мнению А.И. Никитского, «нет никакой надобности видеть продукт еврейства или даже компромисс последнего с христианским рационализмом».[62] Свидетельства Иосифа Волоцкого о существе ересеучения А.И. Никитский считал недостоверными и указывал на противоречия в этих сведениях. Он полагал, что, даже отрицая божественную природу Христа и Богородицы, критикуя апостольские и святоотеческие писания, совершая богохульства и поругания икон, еретики могли оставаться в рамках христианства.[63] В качестве доказательства этого положения А.И. Никитский указывал на то обстоятельство, что в своей критике монашества и иконопочитания еретики ссылались на апостольские и святоотеческие творения.[64] А.И. Никитский справедливо заметил, что все видные еретики принадлежали к числу сторонников Москвы и политический характер ересь получила не в Новгороде, а в Москве.[65] Причины покровительства, которое продолжительное время оказывал еретикам Иван III, Никитский определил следующим образом: «Громы, которые новгородские мудрствователи метали против монастырского звания, во всяком случае значительно облегчали осуществление стремления великих князей поживиться за счет монастырских имуществ».[66]

Начиная с работы Руднева, в историографии сформировалось и вскоре стало преобладающим направление, которое может быть названо «скептическим». Сторонники этого направления базируют свои построения на почве принципиального недоверия к сведениям о ереси, которые содержатся в «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого и в посланиях архиепископа Геннадия. Причем речь идет не о приемах научной критики источника, которые являются обязательным элементом всякого исследования, но именно о последовательном игнорировании сведений, содержащихся в упомянутых источниках. Практически все доводы скептиков являются чисто умозрительными спекуляциями, которые не принимают в расчет реалии изучаемой эпохи.

---

[58] Там же. С. 211–212.

[59] Там же. С. 162.

[60] См.: «Но для того, чтоб успешно бороться против всеобщего заблуждения, новгородским духовным недостаточно было одного личного сомнения, даже если это сомнение разделялось целым кружком: им нужно было иметь еще на своей стороне и знамя науки. Знамя это было получено новгородскими мудрствователями из еврейских рук, и это-то обстоятельство и было главною причиною, почему новгородская ересь прослыла у современников и потомства за жидовство» (Там же. С. 158).

[61] Там же. С. 161.

[62] Там же. С. 162.

[63] Там же. С. 162–167.

[64] Там же. С. 162.

[65] Там же. С. 168.

[66] Там же. С. 170. См.: рецензию Кояловича — Церковный вестник, 1879, № 42. С. 3–5. Ответ Никитского — ЖМНП, 1880. VI.

Отметим основные пункты, на которых строится система подобного игнорирования. Во-первых, указывают на противоречивость показаний о ереси, поскольку еретики обвинялись одновременно в «жидовстве», в саддукействе, в мессалианстве, ложном толковании Священного Писания.[67] Эти обвинения считаются противоречивыми и не согласующимися друг с другом и в силу этой причины — недостоверными. Но данное логическое заключение уже несет в себе ошибку, ибо необходимо принимать во внимание то, каким образом судили о существе ересеучения его противники. Отдельные элементы, выявленные в учении и поведении еретиков, подводились под подходящие описания старых ересей, которые содержались в соответствующих разделах Кормчих книг (мессалианство, саддукейство). При этом далеко не все преступления еретиков подходили под существовавшие статьи и их архиепископ Геннадий и Иосиф Волоцкий описали как «жидовство».

Во-вторых, «скептики» имели очень приблизительное понятие о средневековых иудаизме и христианстве, а также об их взаимоотношениях. Так, например, А.И. Никитский писал: «Прибавим только, что учение новгородских еретиков не только не заключает в себе ничего такого, что не могло бы вырасти, как лжетолкование, на чисто христианской почве и свидетельствовало бы о заимствованиях из еврейской религии, но и представляет элементы, которые прямо противоречат еврейству. Так, жидовствующие, по крайней мере, некоторые отвергали кончину мира; а между тем верование в последнюю составляет одно из главнейших положений еврейского вероучения».[68] В последнем высказывании более всего поражает легкомысленность. Да, «жидовствующие» в лице протопопа Алексея совершенно точно не верили в то, что конец света последует на исходе 7-й тысячи лет по тогдашнему летосчислению. Но и многие православные богословы в лице Иосифа Волоцкого, Дмитрия Траханиота и других не связывали конец света с окончанием седьмой тысячи лет от сотворения мира. Жидовствующие же для доказательства своей правоты прямо аппеллировали к традиции иудейского летосчисления.

Другой аргумент скептиков, казалось бы, гораздо более весом. Он заключается в том, что еретики не заимствовали ничего из иудейской обрядности, а напротив, еретики из числа священнослужителей продолжали служить в церквах, исполняя все службы, как христиане.[69] Свидетельство Иосифа Волоцкого о стремлении еретиков принять обрезание А.И. Никитский отвергал как недостоверное, совершенно превратно трактуя иконописный сюжет об обрезании Господнем, описанный архиепископом Геннадием. Между тем многие факты, казавшиеся недостоверными прежним исследователям, находят подтверждение с позиции сегодняшнего знания о практике средневекового иудейского прозелитизма. В частности, отказ от обрезания прозелитов был продиктован боязнью перед преследованиями и имел соответствующее оправдание во мнении авторитетных знатоков Талмуда. Далее А.И. Никитский противопоставляет поведение еретиков в изображении Иосифа Волоцкого: «Странно однако: жидовствующие не страшились хулить явно Христа и Божию Матерь, а сходились „тайно“ на свои собрания!»[70] И опять перед нами пример «передергивания»! Длительное существование ереси как раз и было возможным, поскольку сведения о взглядах и деятельности еретиков не были известны церковным и светским властям и

[67] Никитский А.И Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. С. 207.

[68] Там же. С. 208.

[69] См.: «Еврейская религия так тесно связана со строгою обрядностью, что усвоение ея необходимо должно было повлечь за собою и принятие разных еврейских обрядов. Но ничего подобнаго в новгородской ереси мы не видим» (Там же.).

[70] Никитский А.И Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. С. 209.

обществу в целом. Ересь обнаружилась случайно, когда еретики в пьяном угаре, начали «урекатися между собой». В дальнейшем информация об их преступлениях против веры (наиболее яркие — факты иконоборчества) была добыта в ходе следствия и подкреплена показаниями свидетелей. Уличенные еретики меняли показания, с готовностью отрекаясь от собственных деяний и принося любые клятвы, что было большой неожиданностью для архиепископа Геннадия. Основные обвинения в адрес еретиков, которые исходили от архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого, а также те, которые засвидетельствованы Соборным приговором 1490 г., совпадают. В чем же здесь противоречие и на каком основании свидетельство Иосифа Волоцкого объявляется недостоверным? Было проигнорировано и прямое свидетельство архиепископа Геннадия о том, что еретики «молились по-жидовски», отрицалась связь между переводом еврейской псалтыри «Махозор» и обрядностью жидовствующих.[71] Как следует из последней части высказывания, А.И. Никитский все же признавал переведенную с еврейского псалтырь инструментом влияния на новообращенных, следовательно, коль скоро прозелиты уклонялись от христианства в иудаизм, в ней было что-то «еврейское»? Но подобных противоречий в своей аргументации скептики предпочитали не замечать вовсе. В дальнейшем в работах В.Н. Перетца и Я.С. Лурье скептическое направление достигло своего апогея.

В. Жмакин полагал, что ересь жидовствующих «вышла из того же критического направления некоторой части русского общества, откуда оформилось направление Нила Сорского».[72]

На взгляд А.С. Архангельского, учение жидовствующих представлялась эклектичным набором самых разных элементов: остатков прежних еретических мудрствований, рационалистических и материалистических идей, влияния иудейства.[73] Странным образом, однако, А.С. Архангельский сближал иконоборчество и богохульство еретиков с критическим и евангельским началом, свойственным направлению Нила Сорского.

В 1884 г. вопрос о ереси жидовствующих стал предметом дискуссии на VI Археологическом съезде в Одессе. Д.И. Иловайский выступил с докладом, в котором ересь жидовствующих была охарактеризована как «мнимо-жидовская», поскольку принадлежавший к ней митрополит Зосима не верил в загробную жизнь, что противоречит постулатам иудаизма. С возражениями выступил известный знаток канонического права А.С. Павлов, который считал ересь уклонением в иудаизм, но отрицал обвинения Зосимы в еретичестве.[74] В своем труде по русской истории Д.И. Иловайский также проводил мысль о том, что ересь существовала независимо от иудейского влияния («еврейского летосчисления и астрологии»). Вопрос же о кончине мира по исходе седьмой тысячи лет от сотворения мира послужил лишь поводом к ее обнаружению.[75] Что же касается мотива, по которым обличители назвали ересь «жидовством», то Д.И. Иловайский объяснял его желанием внушить отвращение к еретикам православному

[71] См.: «Во всяком случае, в упомянутых псалмах нужно видеть не попытку жидовствующих усвоить себе еврейскую обрядность (в псалтыри XV в. включительно еврейского ничего нет) и даже не попытку создать свой самостоятельный богослужебный культ, а простое средство, к которому прибегали еретики, чтобы влиять на необразованных людей, подобных попу Науму» (Там же.).

[72] Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 38.; Жмакин В. Борьба идей в России в первой половине XVI в. // ЖМНП. 1882. № 4. С. 150–151.

[73] Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. М., 1882. С. 276–278.

[74] Павлов А.С. Вопрос о ереси жидовствующих на VI Археологическом съезде (Ответ г. Иловайскому) // Современные известия. 1884. № 266.

[75] Иловайский Д. История России. Т. II. М., 1884. С. 508–514, 571, 580–581.

населению.[76] По мнению Д.И. Иловайского, Иван III, ревностный к вопросам веры, не стал бы терпеть в своем окружении лиц, склонявшихся к иудаизму.[77]

На деятельность болгарских жидовствующих во второй половине XIV в., которая поразительно напоминала жидовствущих в Новгороде и Москве в конце XV в. обратили внимание ученые слависты. Как известно из Жития Феодосия Тырновского, на церковном соборе в Тырново наряду с богомилами и сторонниками ереси Варлаама и Акиндина были соборно осуждены и те, кто склонялся к иудаизму.[78] К.Ф. Радченко отметил: «Как ни скудны сведения о болгарских и греческих жидовствующих, их достаточно, чтобы привесть эти секты в связь с аналогичным явлением в России во второй половине XV в.».[79] Он предположил, что начало еретическому движению было положено учеными иудеями из числа последователей Аверроэса.[80] При этом, по мнению ученого, в отличие от Западной Европы, где аверроизм остался достоянием узкого круга интеллектуалов, «в России и Болгарии учение жидовствующих проникло в народную массу и приняло богословский характер».[81]

Стремление исследователей критически переосмыслить свидетельства источников, в которых ересь прямо уподоблялась иудаизму, привело к тому, что ее пытались определить путем уподобления одной из ересей западноевропейского средневековья. Ф.И. Ильинский, рассмотрев вопрос о еретичестве самого высокопоставленного еретика — митрополита Зосимы, пришел к выводу о недостоверности свидетельств Иосифа Волоцкого.[82] Он также под влиянием по своему понятых высказываний К.Ф. Радченко высказался в поддержку гипотезы о тождестве жидовствующих с болгарскими богомилами XIV в.[83]

На периферии внимания исследователей осталась статья Б. Мелиоранского о жидовствующих в Македонии XIV в.[84] Между тем в этой статье были сопоставлены факты об иудействующих из Жития Феодосия Тырновского и акт Константинопольского патриархата (ок. 1336 г.) о деле иудействующего Хиония. Учение болгарских еретиков обнаруживало сходство с тем, что вменялось в вину жидовствующим. Из Жития Феодосия следовало, что они «дерзнуша хулити на иконы господа нашего Иисуса Христа и на Пречистую его Матерь, Пресвятую Богородицу. И не точию честныя иконы хулящее и уничтожающе, и ина многая блядословяще, яже нелеть есть писанию предати; еще же священники безчестити, инокам ругатися и иная безместная деятти. Вина же симъ деющимся от иудеев… о еже надеятися на царицу, яко от рода тех сущу».[85] По словам

---

[76] Там же. С. 510.

[77] Там же. С. 515.

[78] Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898. С. 266–270.

[79] Радченко К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898. С. 230.

[80] Научная добросовестность не позволила К.Ф. Радченко удержаться от комментария: «Обращаясь к учению Аверроэса, мы, правда, не находим в нем многих положений жидовствующих, но оне вытекали из учения Аверроэса. Аверроэс признавал вечность мира, отвергал личное бессмертие, будущую жизнь, воскресение мертвых» (Там же.).

[81] Там же. С. 231.

[82] Ильинский Ф.И. О мнимом еретичестве московского митрополита Зосимы // Русский архив. 1900. Кн. 2. № 7. С. 330–341; Он же. Митрополит Зосима и дьяк Федор Васильевич Курицын // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 10. С. 212–235.

[83] Ильинский Ф.И. Дьяк Федор Курицын // Русский архив. 1895, Т. 1. С. 5–16; Он же. Русские богомилы XV в. («жидовствующие») // Богословский вестник. 1905. Т. 2. Июль–август. С. 436–459.

[84] Мелиоранский Б. К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV в. // Stephanos (сборник статей в честь Ф.Ф. Соколова). СПб., 1895. С. 62–72.

[85] Мелиоранский Б. К истории противоцерковных движений. С. 62.

иеросхимонаха Спиридония, переведшего Житие на церковно-славянский язык, еврейское движение было будто бы опаснейшим и виднейшим из всех: «яко въ то время, умножилися бяху ереси в Болгарии и наипаче иудейский народ с превеликим дерзновением хулил христианскую веру, Христа и Пречистую Его Матерь».[86] Мнения, которые Хиониий приписывал обвиненным им лицам, мы имеем право считать за отрывки учения его еретического общества, т.е.: мы знаем о солунских жидовствующих, что они 1) занимались чародейством и обвинялись в сношениях с нечистой силой; 2) хвалили закон Моисеев и нападали на чрезмерное почитание святых и мощей в ущерб почитанию Бога; 3) не верили в воскресение тел. Свое особое уважение к Моисееву закону и свои тесные сношения с евреями Хиониий, как мы видели, засвидетельствовал сам. Всего этого было, без сомнения, вполне достаточно, чтобы ересь его обозначить именем жидовства.[87] Авторитетнейший канонист Византии, Вальсамон в толковании на 89-е правило Василия Великого специально был вынужден определить термин «иудействующие». Он же принужден протестовать против обвинений в «жидовстве» постящихся в субботу и употребляющих в пищу опресноки. Совершение литургии на опресноках византийские и русские полемисты постоянно обзывают жидовством. Замечательно, что те же самые обвинения возводились на русских жидовствующих и обозначались тем же самым термином: Ιουδάϊχά φρονών — жидовская мудрствуя, ιουδάίζειν — жидовствовать. «Среди людей, воспитанных в одинаковых понятиях византийского христианства, переживших сходные церковные нестроения и попавших под те же влияния, легко могла возникнуть и совершенно независимо — у одних одинаковая ересь, у других одинаковый взгляд на нее».[88] В движениях болгарских и русских жидовствующих Б. Мелиоранский усматривал лишь аналогию, но не генетическую связь, поскольку между этими явлениями существовали географические и временные расстояния.[89]

Попытка представить ересь в ряду гуманистических движений была предпринята в статье, а затем и в монографии В.Ф. Боцяновского.[90] Автор стремился доказать, что в генезисе ереси вместо иудейского влияния решающую роль сыграло влияние польско-чешских гуситов, которое отличалось предпочтениями к ветхозаветничеству.[91] Решающее значение в генезисе ереси В.Ф. Боцяновский приписывал миссии Федора Курицына в Венгрии, где при дворе короля Матвея Корвина тот имел возможность усвоить идеи гуманистов.[92]

Не обошел вниманием ересь жидовствующих и историк русской литературы А.Н. Пыпин.[93] Он коснулся этой темы, предпринимая попытку сопоставить между собой направления Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, следуя своему стремлению найти место этих процессов в развития русской культуры и общественной мысли. Ничего нового не содержалось и в обобщающем труде П.Н. Милюкова, в котором нашли отражение исключительно оценочные суждения.[94] Приняв точку зрения Миллера —

[86] Там же. С. 63.

[87] Там же. С. 71. Прим. 2.

[88] Там же. С. 72.

[89] Там же. С. 72.

[90] Боцяновский В.Ф. Русские вольнодумцы XIV–XV вв. С. 168–172; Он же. Богоискатели. СПб., 1911. С. 15–37.

[91] См.: «Достаточно сравнить пункты учения чешских „еретиков“ с учением русских жидовствующих для того, чтобы сходство между теми и другими, доходящее до полной тождественности, сразу же бросилось в глаза» (Боцяновский В.Ф. Русские вольнодумцы XIV–XV вв. С. 172).

[92] Там же. С. 173.

[93] Пыпин А.Н. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский // Вестник Европы, 1894. Кн. 6. С. 746–759; Он же. История русской литературы. Т. II. СПб., 1898.

[94] Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Ч. 1. Изд. 4-е. СПб., 1900. С. 230–239.

Костомарова, развитую Жмакиным, Пыпин и Милюков дали ей широкое теоретическое обоснование. Концепцию Пыпина и Милюкова можно считать господствующей в научной и научно-популярной литературе конца XIX — начала XX в.

Попытку расширить круг источников за счет привлечения памятников переводной литературы предпринял А.И. Соболевский.[95] В частности, А.И. Соболевский составил список «литературы жидовствующих», в который включил как сочинения упомянутые архиепископом Геннадием «Шестокрыл», «Логику», так и переводные сочинения, причисляемые к памятникам отреченной литературы. По мнению А.И. Соболевского, в ереси значительную роль сыграли крестившиеся евреи, участие которых превратило «невинные мнения» о чрезмерности почитания у православных Богородицы, святых, икон — в отступничество от христианства. При этом разрешение вопроса о сущности ереси «при скудости наличных данных» представлялось А.И. Соболевскому невозможным.[96]

И.Е. Евсеев впервые связал с деятельностью еретиков переводы с еврейского текстов Библии — книги пророка Даниила и Есфирь.[97]

М.Н. Сперанский посвятил литературе жидовствующих ряд заметок и заметную часть своего курса.[98] Им была отнесена к творчеству жидовствующих и «Псалтырь Федора еврея», которая была переведена с еврейского при митрополите Филиппе.[99] Это мнение вызвало критический отзыв А.И. Соболевского, который отметил, что не усматривает «ни малейшего основания для причисления Федора еврея к еретикам жидовствующим».[100]

Предложенное А.И. Соболевским отождествление упомянутой Геннадием «Логики» с «Логикой» Моисея Маймонида имело характер гипотезы, но было принято всеми последующими исследователями, однако еще с меньшей долей уверенности можно было усваивать еретикам большую часть переводов выполненных с еврейского языка в Литве.

Работа В.Н. Перетца была вызвана к жизни работами А.И. Соболевского и М.Н. Сперанского, а также публикацией материалов о жидовствующих, подготовленных С.А. Белокуровым, О. Долговым, И.Е. Евсеевым.[101] На взгляд В.Н. Перетца, новые опубликованные источники «Послание инока Саввы», «Поучение митрополита Зосимы» и «Соборный приговор 1490 г.» практически не содержат новых сведений о сущности ереси.[102] В.Н. Перетц воспринял взгляд на еретиков как на крайних протестантов, высказанный Боцяновским, а наименование ереси связывал с переводами библейских книг с еврейского языка.[103] В.Н. Перетц критически отнесся к попыткам

---

[95] Соболевский А.И. Переводная литература. С. 396–428.

[96] Там же. С. 396.

[97] Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916.

[98] Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата // ПДПИ. Т. CLXXI. СПб., 1908. С. 114–121; Он же. «Аристотелевы врата» и «Тайная тайных» // Сборник отделения русского языка и словесности АН. Т. 101. № 3. В честь академика А.И. Соболевского. С. 15–18; Он же. История древней русской литературы. М., 1914.

[99] Сперанский М.Н. Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора еврея. М., 1907. С. 19–47.

[100] Соболевский А.И. Рецензия на «Псалтырь Феодора еврея», изд. М.Н. Сперанским // ЖМНП. 1907, ноябрь. С. 199–202.

[101] Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Киев, 1908.

[102] Там же. С. 10–13. В.Н. Перетц фактически отказался признать какую-либо историческую ценность за этими источниками: «Вообще, эти материалы — кажутся нам серьезными и значительными лишь при первом взгляде. При внимательном чтении они оказываются далеко не существенными: имеем в виду книгу изданную Обществом истории и Древностей, много говорящую, но все же не проливающую света на загадочную ересь» (Там же. С. 26–27).

[103] Там же. С. 27–28.

интерпретации переведенных с еврейского сочинений в качестве продуктов литературной деятельности жидовствующих.

Попытки дать ереси наиболее обобщенную и в то же время емкую характеристику предприняли авторы энциклопедических статей. Автор статьи «Жидовствующие» в 5-м томе Православной богословской энциклопедии А. Покровский солидаризовался с взглядами на ересь церковных ученых митрополита Макария (Булгакова) и Е.Е. Голубинского. Он указал, что ересь не могла быть рационалистической ересью, поскольку, во-первых, рационализм и на Западе не успел еще окончательно сложиться, а, во-вторых, сущность ереси составляло полное и решительное отрицание христианства. Причиной успеха иудейской проповеди А. Покровский считал то обстоятельство, что проповедывали «теософическое учение раввинов» (каббалу) и именно мнимонаучный характер обеспечил влияние на передовые умы в обществе.[104]

Автор статьи в Еврейской энциклопедии И. Берлин, отмечая тенденциозность и неточности в известиях «Просветителя» не сомневался в том, что ересь возникла под определяющим еврейским влиянием.[105] На его взгляд, отношения между христианством и еврейством являлись делом реальной жизни и подобно тому, как были евреи, обратившиеся в христианство, так были и русские, «которые задумывались над отношением Нового Завета к Ветхому».[106]

Автор статьи про жидовствующих, помещенной в Энциклопедическом словаре Брокгауз — Ефрон, полагал, что еврейский элемент не играл в их учении видной роли, сама же ересь явилась отражением на русской почве религиозного брожения, выразившееся в странах Западной Европы в создании рационалистических учений.[107] В другой статье того же издания жидовствующие в Новгороде рассматривались как частный случай иудействующих сект, распространенных с первых веков христианства до XX в.[108]

Ряд наблюдений над литературой, приписываемой жидовствующим, был сделан Л. Бедржицким.[109] В дальнейшем он развил эти наблюдения в другой работе, финальный вывод которой гласил о том, что никаких литературных произведений, которые явным образом приурочены к ереси жидовствующих, не существует. В частности, он отметил, что какие-либо еретические черты в приписываемой жидовствующим «Логике» отсутствуют.[110]

М. Любавский в своем курсе русской истории кратко пересказал основные фактические сведения о ереси жидовствующих, извлеченные из «Просветителя» и посланий архиепископа Геннадия. Любопытно, что М. Любавский высказался относительно случайного характера деятельности ересеарха Схарии: «едва ли Схария имел какие-либо определенные намерения относительно совращения христиан в иудейство».[111]

---

[104] Покровский А. Жидовствующие // Православная энциклопедия. Т. 5. Петроград, 1904. Стб. 569.

[105] Берлин И. Жидовствующих ересь // Еврейская энциклопедия. Т. 7. СПб., б.г. Стб. 577–582.

[106] Там же. Стб. 578.

[107] Жидовствующие // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 11 А. СПб., 1894. С. 943.

[108] Иудействующие // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 13. СПб., 1894. С. 769.

[109] Бедржицкий Л. Заметки к литературе о жидовствующих // Русский филологический вестник. 1911. № 3–4. С. 390–392.

[110] Бедржицкий Л. Логика жидовствующих // ЖМНП. 1912. № 3. С. 113–118.

[111] Любавский М. Древняя русская история до конца XVI в. М., 1918. С. 300.

1.2. ИСТОРИОГРАФИЯ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

В советской историографии термин «жидовствующие» употреблялся с большими оговорками. Ересь жидовствующих именовалась «Новгородско-Московской ересью», связь ее с иудаизмом, как правило, отрицалась. Исследователи подчеркивали антифеодальный, просветительский характер в движения. В то же время усилиями исследователей-источниковедов, прежде всего Я.С. Лурье и А.А. Зимина были введены в научный оборот основные источники, получены новые ценные результаты исследований.

В эпоху идеологического диктата наибольший интерес представляли работы специального характера, посвященные конкретным памятникам. Историк астрономии Д.О. Святский уделил особенное внимание «Шестокрылу», который «жидовствующие» использовали в качестве практического курса астрономии. Комментатором этого сочинения был еврей Иммануэль бен-Якоб, живший в XIV веке в Италии. «Шестокрыл» — не что иное, как шесть лунных таблиц, которые позволяют путем несложных математических приемов вычислять вперед с известной точностью лунные фазы и затмения. «Ересь» «Шестокрыла» заключалась в том, что в нем была принята иудейская эра от сотворения мира, тогда как на Руси признавалась византийская, разница между которыми составляет 1748 лет — такую отсрочку давали еретики христианам, ожидавшим со дня на день услышать трубу Страшного суда. Д.О. Святский полагал, что астрономическое искусство «сводить знамения с неба», предсказывая затмения и «отменяя» Второе Пришествие, и сделало наших вольнодумцев популярными в широких массах.[112]

Автор «Истории русской церкви», написанной с позиции воинствующего атеизма, Н.М. Никольский характеризовал еретическое движение как аристократический протестантизм, который ближе к французскому, нежели к немецкому.[113] Н.М. Никольский решительно отрицал связь ереси с иудаизмом, чем заложил начало подхода, возобладавшего в советской историографии: «В то время как Геннадий, допуская некоторое иудейское влияние, считает, что ересь в Новгороде возникла главным образом под влиянием маркеллианской и массалианской ереси, Иосиф нашел ключ к ереси в слове „жид“, и с его легкой руки и пошел совершенно неправильный термин „жидовствующие“».[114] Н.М. Никольский указывал на пестроту социальной базы ереси: «В Новгороде — это сторонники московской партии из мелких людей и клирошан, в Москве — это, с одной стороны, приближенные князя, с другой — гонимое им боярство».[115]

Программный характер имела статья Б.А. Рыбакова.[116] В статье были сформулированы основные положения, которые затем получили преимущественную разработку в советской историографии. Во-первых, это положение о том, что ересь объявлялась по сути революционной оппозицией феодализму и была социально однородна западноевропейским городским ересям. В-вторых, ересь жидовствующих объявлялась произведением русской почвы — продолжением противоцерковного движения

---

[112] См.: Святский Д.О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. VII–IX. М., 1961–1966.; Он же. Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века // «Мироведение», 1927. XVI, № 2.

[113] Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1930. С. 104.

[114] Никольский Н.М. История русской церкви. С. 88–89.

[115] Там же. С. 101.

[116] Рыбаков Б.А. Воинствующие церковники XVI в. // Антирелигиозник, 1934. № 3.

стригольников. В-третьих, утверждалось, что название ереси было дано «тогдашними антисемитами».[117]

В соответствии с концепцией М.Н. Покровского о роли торгового капитала в прогрессе древнерусского общества, в популярной работе А.Д. Дмитрева ересь жидовствующих провозглашалась «широким антицерковным движением», которое отражало противоречие между развивающейся торговлей и феодальным строем.[118] В дальнейшем классовый, антифеодальный характер ереси подчеркивался историками русской общественной мысли.

Т. Райнов подчеркивал рационалистический характер ереси и светскую направленность учения жидовствующих, которая ничего общего не имела с религией.[119] Согласно вдохновенному выводу Т. Райнова, жидовствующие «впервые ввели у нас в обиход математическую астрономию и заговорили о геометрии в смысле Эвклида», а также «проповедывали биологию и медицину Гиппократа, Аристотеля, Галена», наконец, «занимались вопросами формальной логики и диалектики».[120] На взгляд исследователя, все перечисленные области знаний «не были особенно эффективными средствами для пропаганды иудаизма среди православных, если эти православные не успели уже выработать в силу довольно высокие и утонченные по тому времени научные потребности и вкусы».[121]

Определение ереси как реформаторского движения, аналогичного движениям Реформации в странах Западной Европы, дал И.У. Будовниц.[122] Он всячески стремился представить еретические движения, как имевшие широкий размах и пользовавшиеся поддержкой в народной среде. При этом его трактовка источников была крайне тенденциозной.[123]

Д.С. Лихачев обратил внимание на факт работы одного из еретиков Ивашки Черного над списком Елинского летописца.[124] Он установил, что эта работа велась по заданию правительственных кругов Москвы. Согласно выводу Д.С. Лихачева связи жидовствующих и правительственных сфер Москвы лежали вне самой ереси.

В 1940-х — 1950-х гг. работал над историографией ереси жидовствующих сотрудник Музея религии и атеизма Н.А. Соколов. В его архиве сохранилась папка с многочисленными выписками из существующей по этой теме литературы.[125]

Литературоведы в отличии от историков считали ересь порождением родственного европейскому Возрождению движения и подчеркивали его гуманистический характер.[126]

---

[117] Там же. С. 31–32.

[118] Дмитрев А.Д. Инквизиция в России. М., 1937.

[119] См.: «Так называемые „жидовствующие“ в своей оппозиции к церкви сыграли роль распространителей натурализирующих представлений, хотя мы всегда должны помнить и иметь в виду, что „жидовствующие“ являются „так называемыми“, и их литература может быть названа „жидовствующей“ только условно и впредь до более ясного решения вопроса о действительных творцах этой литературы» (Райнов Т. Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940. С. 133).

[120] Там же. С. 132.

[121] Там же. С. 132.

[122] Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. М.; Л., 1947. С. 64.

[123] См.: «Источники говорят о том, что еретические „движения в области веры и мысли“ были широко распространены и что в ереси оказались втянуты широкие круги городского населения». (Там же. С. 300).

[124] Лихачев Д.С. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы конца XV в. // ТОДРЛ. Т. VI. М.; Л., 1948. С. 100–110.

[125] РНБ. Ф. 1014. Соколов Н.А. Ед. хр. 24.

[126] Орлов А.С. Курс лекций по древнерусской литературе. Л., 1939. С. 221; Он же: Древняя русская литература XI–XVII вв. М.; Л., 1945. С. 244–250; Лихачев Д.С. Новгород Великий. Л., 1945. С. 84–85; Он же. История русской литературы. Т. 2. М.; Л., 1946. С. 378, 380, 382.

Оба определения стали использоваться в отношении ереси жидовствующих, которое стало именоваться реформационно-гуманистическим движением и даже предельно широко — общественно-идеологическим движением.[127] В советской историографии этот взгляд на ересь получил признание в качестве официального.[128] Лишь И.И. Смирнов решился указать, что по социальному составу ересь не могла являться антифеодальным движением, а наименование его реформационно-гуманистическим «весьма и весьма условно».[129] В дальнейшем произошла кристаллизация понятий, выработанных отнюдь не при исследовании источников, но под влиянием идеологического диктата.

В 1950-е гг. к изучению ереси жидовствующих обратились Я.С. Лурье, А.А. Зимин и А.И. Клибанов. Все трое приняли участие в подготовке фундаментального издания источников по истории ереси.

Трудами Я.С. Лурье исследование ереси было поднято на новый, несоизмеримо более высокий уровень изучения. В первую очередь это объяснялось тем, что источниковедческие штудии Я.С. Лурье базировались на изучении рукописной традиции во всей возможной полноте.[130] В своей трактовке еретического движения Я.С. Лурье остался верен официально оформившемуся в 1930-х–1950-х гг. взгляду на ересь как на движение антифеодальное, реформационно-гуманистическое. Согласно его выводам, ересь следовало именовать новгородско-московской, ибо «по своему идеологическому и социальному характеру она была тесно связана с русскими еретическими движениями более раннего и более позднего времени».[131] Я.С. Лурье совместно с А.А. Зиминым ввел в научный оборот и корпус посланий Иосифа Волоцкого, который являлся ключевым для исследуемой темы.[132] В ранних статьях Я.С. Лурье стремился показать, что в период борьбы с ересью Иосиф Волоцкий и Нил Сорский являлись единомышленниками и активно сотрудничали.[133] Мнения об иудаизме еретиков Я.С. Лурье решительно отвергал.[134]

---

[127] См. например: «Движение жидовствующих можно характеризовать как общественно-идеологческое движение в широком смысле, отрешившись от предвзятого взгляда на него исключительно как на церковную „ересь“ (Порфиридов Н.Г. Древний Новгород. Л., 1947. С. 196–197). См. также: Зимин А.А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Т. IX. М.; Л., 1953. С. 164.

[128] История Москвы. Т. 1. М., 1952. С. 123–124.

[129] Смирнов И.И. Рецензия // Советская книга. 1953. № 4. С. 55–56.

[130] Лурье Я.С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства. // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 116–140; Он же. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 182–213; Он же. Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х — первой половине 80-х годов XV в. // ТОДРЛ. Т. XIV. М.; Л., 1958. С. 219–228; Он же. Вопрос об идеологических движениях конца XV — начала XVI в. в научной литературе // ТОДРЛ. Т. XV. М.; Л., 1958. С. 131–152; Он же. Послание вельможе Иоанну о смерти князя. (К проблеме атрибуции древнерусских литературных памятников) // Slavia. T. XXVII, sesit 2, S. 216–225; Он же. Заметки к истории публицистической литературы конца XV — первой половины XVI в. 1. Геннадиевский кружок и теория «Москвы — третьего Рима». 2. Мнимые послания Нила Сорского Паисию Ярославову // ТОДРЛ. Т. XVI. М.; Л., с. 457–465; Он же. Das Problem der Ideologischen Hauptrichtungen in der russischen Literatur am Ende des XV und in der ersten Halfte des XVI Jh // Zeitschrift fur Slawistik, Berlin, 1960, Bd. V. H. 3. S. 356–369.

[131] Лурье. Я.С. Новгородско-московская ересь конца XV — начала XVI в. // Источники. С. 222.

[132] Послания Иосифа Волоцкого. / Подг. изд. А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959.

[133] Лурье Я.С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 124–126; Он же. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 182–213; Он же. Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х — первой половине 80-х годов XV в. // ТОДРЛ. Т. XIV. М.; Л., 1958. С. 219–228.

[134] Лурье Я.С. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. XIII. Л., 1957. С. 221–222.

Более подробному изучению ереси была посвящена обобщающая монография Я.С. Лурье, которая на сегодняшний день остается единственным опытом монографического исследования.[135]

Я.С. Лурье впервые представил текстологическую и творческую историю «Просветителя» и целого ряда связанных с ним памятников, опиравшуюся на комплекс конкретных наблюдений. Подробнее об источниковедческих сюжетах, касающихся «Просветителя» и других памятников, мы поговорим в главе, посвященной источниковедческому анализу «Просветителя» и посланий Иосифа Волоцкого. Я.С. Лурье обосновал основные этапы зарождения ереси и ее развития в Новгороде и Москве. Особенное внимание он уделил точкам схождения учения еретиков с интересами великокняжеской власти. Им были реконструированы идеология и общественно-политические взгляды Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, проведена мысль об одинаково негативном отношении обоих к ереси. Я.С. Лурье впервые обосновал мысль об эволюции политических взглядов Иосифа Волоцкого от симпатий к удельным князьям до обоснования идеологии абсолютизма. Большим достоинством монографии являлось подробное рассмотрение оригинальной и переводной литературы и книжности Руси во второй половине XV — начале XVI вв.

Труды Я.С. Лурье по исследованию и публикации основных источников по ереси жидовствующих сохраняют свое значение уже более полувека. К основным положениям монографии продолжают обращаться все исследователи, независимо от того ссылаются ли они на его выводы в подтверждение или стараются оспорить.

Однако в деятельности Я.С. Лурье ярко проявилась тенденция к весьма произвольному истолкованию сведений источников. В статьях, посвященных методологии критики источников, он предпринял попытку обосновать как сам принцип разграничения прямых и косвенных показаний источников, так и принцип их использования исследователем.[136] Я.С. Лурье попытался подвести теоретическую и идеологическую базу под свои методы источниковедческой критики, позволяющие ему игнорировать прямые показания источников ссылкой на их пристрастность, противопоставляя принцип «презумпции достоверности» источника принципу «презумпции невиновности» «жертв инквизиционных процессов».[137]

В популярной брошюре ересь была охарактеризована как одно из проявлений ренессансной культуры, родственной Возрождению.[138] В своей последней монографии Я.С. Лурье до полной неразличимости сблизил позиции Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, назвав легендой все известия о протесте Нила против казни еретиков и выступления против монастырского землевладения. При этом характеристика ереси как движения вольнодумцев была сохранена.[139]

Непреходящее значение для исследуемой темы имеют и труды А.А. Зимина, который внес наибольший вклад в изучение деятельности Иосифа Волоцкого и роли, сыгранной им и его последователями в общественно-политической борьбе 1470-х — 1520-х гг.[140]

---

[135] Лурье Я.С. Идеологическая борьба.

[136] Лурье Я.С. О некоторых принципах критики источника // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 94–96; Он же. О путях доказательства при анализе источников (на материале древнерусских памятников) // Вопросы истории. 1985, № 5. С. 61–68.

[137] Лурье Я.С. О путях доказательства. С. 68.

[138] Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. Л., 1988.

[139] Лурье Я.С. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994. С. 7–9.

[140] Зимин А.А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Т. IX. М.; Л., 1953; Он же. Основные проблемы реформационно-гуманистического движения в России XIV–XVI вв. //

Научный авторитет Я.С. Лурье как самого крупного источниковеда по рассматриваемой теме во многом способствовал тому, что авторы подавляющего большинства работ, писавших о жидовствующих, стремились уклоняться от того, чтобы давать сколько-нибудь четкие определения. Признавалось, что в конце XV — начале XVI вв. в Новгороде и в Москве существовало некое духовно-религиозное движение, которое было насильственно подавлено. Сущность этого движения не может быть определена, так как искажена усилиями официальной церкви как победившей стороны и, в большой степени, зависит от произвола исследователей, предлагающих свои попытки интерпретации в соответствии со своими взглядами и предпочтениями.

В корпусе источников по истории ереси, опубликованном совместно с Я.С. Лурье и А.А. Зиминым А.И. Клибановым были с научным комментарием опубликованы: приписки Ивана Черного к «Еллинскому летописцу» и глоссы на его полях, а также «Сочинение против монашества».[141] А.И. Клибанов посвятил комплекс своих статей источниковедческим сюжетам, имеющим отношение к ереси жидовствующих. Позднее они составили часть обобщающей монографии.[142] Предложенная А.И. Клибановым концепция базировалась на постулате о массовом характере народного антицерковного движения.[143] Базовыми элементами концепции являлись представления о том что, во-первых, ересь жидовствующих была генетически связанным с движением стригольников; во-вторых, являлась массовым по количеству участников, хотя неоднородным по социальному составу, но антифеодальным и антицерковным по своей направленности, в-третьих, по своему характеру было реформационным.[144]

Для работ А.И. Клибанова было характерно стремление расширить источниковую базу исследования за счет привлечения в качестве источников о взглядах еретиков материал церковно-полемических сборников.[145] Этот подход, по большей части не был оправдан, так как критерии, по которым привлекаемые тексты были призваны служить выражением взглядов еретиков, применялись очень субъективные. Следует отметить, что в отличие от Я.С. Лурье, отрицавшего достоверность сведений о ересеучении, извлекаемых из сочинений ее обличителей, позиция А.И. Клибанова не была столь радикальной. Он замечал: «Церковные деятели по-своему интерпретировали взгляды еретиков, но интерпретировали они все-таки их взгляды. Выступать перед обществом с полемикой, вообще идущей поверх взглядов еретиков, было бы бессмыслицей».[146] А.И. Клибанов отметил, что использование по отношению к еретикам термина «жидовствующие» не было продиктовано стремлением очернить еретиков, но могло иметь какие-то основания. На его взгляд: «Религиозное учение иудаизма не являлось источником учений русских реформаторов, но отрицание Троицы и признание единого Бога, отрицание в Христе Сына Божьего и признание в нем простого пророка, отказ от таинств принятых в христианской церкви, осуждение

История, фольклор, искусство славянских народов. М., 1963. С. 91–118; Он же. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). М., 1977; Он же. Россия на рубеже XV–XVI вв. М., 1982.

[141] Источники. С. 277–305.

[142] Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.

[143] См.: «Для русских горожан-ремесленников, мелких торговцев, рядового и низшего духовенства, крестьян, составивших наиболее деятельную силу реформационного движения второй половины XV — начала XVI в., позади лежал ад вековой зависимости от светских и церковных феодалов, и на борьбу против этого ада поднялись демократические низы русского общества, в том числе и те, что подняли знамя религиозного свободомыслия» (Там же. С. 250).

[144] Клибанов А.И. Реформационные движения в России. С. 167–251.

[145] Там же. С. 12–81.

[146] Там же. С. 227.

кумирослужения (иконопочитания, поклонения священным предметам) — все это находило опору в ветхозаветной половине Библии».[147] Он указал на пример другого еретика — Феодосия Косого, который в бытность в Литве женился на еврейке, но никогда не обвинялся в «жидовстве».[148]

Вывод об антифеодальном движении плохо сочетался с тем, что длительное время еретики пользовались покровительством высшей власти в лице великого князя и митрополита Зосимы. В.Н. Бернадский в монографическом исследовании землевладения новгородской земли в XV в. в качестве главного момента, который сближал еретиков и великого князя указал, что в период проведения масштабных конфискаций у новгородской церкви еретики «снимали грех с души Ивана III».[149]

Л.В. Данилова в своем обзоре изучения проблем феодализма в отечественной науке заострила внимание на парадоксальной ситуации, сложившейся с изучением еретических движений. Она отметила: «Советскими исследователями поставлен вопрос о родстве русских средневековых ересей и передовой общественно-политической мысли с общеевропейскими реформационными и гуманистическими течениями. Однако в конкретном развитии этой плодотворной идеи много неясно. Прежде всего, неясна социально-экономическая сторона данного явления… весьма трудно объяснить постулируемый А.И. Клибановым „поворот в сторону основных идей, провозглашенных гуманизмом и реформацией“. Получается, что идеи широко распространились задолго до появления их главных носителей».[150]

Ю.К. Бегунов в нескольких своих работах касался вопросов, связанных с изучением различных аспектов ереси жидовствующих. В 1957 г. он попытался рассмотреть вопрос о социальном составе новгородского и московского кружка еретиков на основе списков анафематствований жидовствующим в синодиках.[151] В 1963 г. Ю.К. Бегунов обратился к истории использования в полемической борьбе на Руси текста «Беседы» Козмы Пресвитера. Согласно выводу исследователя изучение литературной судьбы этого сочинения на Руси позволяет поставить вопрос «о влиянии богомильства на новгородско-московскую ересь».[152] В позднейшей работе Ю.К. Бегунов склонился к трактовке ереси жидовствующих как секты, возникшей под непосредственным влиянием идей гусизма.[153]

Н.А. Казакова, долгое время работавшая с Я.С. Лурье над изданием источников по истории еретических движений, решительно разошлась с ним относительно времени размежевания иосифлян и нестяжателей. Она усматривала начало разногласий уже в конце XV в. и считала одной из причин различные позиции лидеров движений, занятые в ходе борьбе с ересью.[154]

Уникальную в советской историографии попытку предложить новый взгляд на происхождение ереси жидовствующих предпринял Г.М. Прохоров. [155] Он попы-

[147] Там же. С. 292.

[148] Там же. С. 292.

[149] Бернадский В.Н. Новгород и Новгородская земля в XV в. М.; Л., 1961. С. 320.

[150] Данилова Л.В. К итогам изучения основных проблем раннего и развитого феодализма в России // Советская историческая наука от XX к XXII съезду КПСС. История СССР. М., 1962. С. 78–79.

[151] Бегунов Ю.К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 214–224.

[152] Бегунов Ю.К. Болгарский писатель X в. Козьма Пресвитер в русской письменности конца XV–XVI в. // ТОДРЛ. Т. XIX. М.; Л., 1963. С. 289–302.

[153] Бегунов Ю.К. Ян Гус и восточное славянство // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб., 1996. С. 356–375.

[154] Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 59–86.

[155] Прохоров Г.М. Прения Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 339–369.

тался согласовать устоявшийся в науке тезис об отсутствии черт иудейской обрядности у еретиков-жидовствующих с недвусмысленными свидетельствами архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого. Г.М. Прохоров привлек новый источник «Прения Григория Паламы с хионы и турки».[156] Согласно выводам Г.М. Прохорова, усвоившего точку зрения, ранее высказанную В. Иконниковым и воспользовавшегося аргументацией византиниста И. Мейендорфа, решающую роль в зарождении ереси сыграли не иудеи-талмудисты, не занимавшиеся прозелитизмом, но караимы, для которых такая деятельность была свойственна.[157] Мысль о генетической связи между византийскими «хионами», болгарскими и русскими жидовствующими, которая казалась невероятной Б. Мелиоранскому, Г.М. Прохоров постарался обосновать, трактуя факты из истории караимов Крыма и Литвы.[158] Он высказал гипотезу о том, что ересиарх Схария, отождествляемый исследователями с владетельным князем Матреги Захарией Гвизольфи, являлся генуэзцем по отцу, черкесом по матери, но караимом по вере.[159] Г.М. Прохоров настаивал на том, что первым случаем караимского влияния следует считать стригольничество.[160] Хотя указанная статья получила широкую известность, Г.М. Прохоров остался, по сути, в одиночестве, поскольку в своей основе концепция Я.С. Лурье сомнению не подвергалась.

1.3. ЗАРУБЕЖНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Зарубежная историография выгодно отличалась от советской богатой палитрой разнообразных мнений, но была не сильна по части конкретных доказательств. Следует отметить, что вплоть до 1950-х гг. тон в историографии задавали представители эмиграции. В ней оказался представлен весь спектр мнений на генезис ереси. Одни авторы (Г.В. Вернадский, А.В. Карташев) были склонны признавать роль собственно иудейского фактора в генезисе ереси основной, другие сомневались в этом (Е.Ф. Шмурло) или полностью отвергали (В. Строев). Западноевропейские исследователи предпочитали делать акцент на политическом значении еретического кружка в Москве.

Мнение о решающем влиянии на жидовствующих богомильских идей поддерживал М.Г. Попруженко.[161]

Е.Ф. Шмурло следует отнести к сторонникам скептиков, отрицавших влияние иудаизма на ересь. Он отмечал следующие разительные противоречия в учении и приемах еретиков: 1. Отрицая божественность Иисуса Христа, еретики не отрицали, безусловно, Его божественного посланничества. 2. Критикуя Евангелие, они не отрицали принципиально его положений. 3. Отвергая иконы, они делали исключения для лика Спасителя; иные же готовы были поклоняться вообще всем иконам, лишь бы они были обращены известным образом (на восток, а не на запад).[162]

---

[156] Об этом источнике см.: Там же. С. 347–350. Г.М. Прохоров установил факт использования Иосифом Волоцким «Прения» в 6-м «слове» «Просветителя».

[157] Там же. С. 336–342.

[158] Там же. С. 350–359.

[159] Там же. С. 354.

[160] Там же. С. 356.

[161] Попруженко М.Г. Козьма Пресвитер и новгородские еретики XV в. (К вопросу о болгарских литературных произведениях древнейшей эпохи на русской почве) // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1936. С. 27–42.

[162] Шмурло Е.Ф. Курс русской истории. Т. 2. Русь и Литва. СПб., 2000. С. 277.

Приведенные Е.Ф. Шмурло в своей редакции элементы учения жидовствующих вряд ли можно считать корректными, поскольку они базировались на слишком широких обобщениях.

Вопросом о корнях движения «жидовствующих» задался В. Строев.[163] Он подверг критике версию о том, что это движение было связано с иудаизмом, поскольку иудеев в московском государстве XV в. было мало. Но главным возражением с его стороны являлось указание на то, что пункты учения жидовствующих в очень малой степени соответствовали иудейской религии. В. Строев выдвинул версию в пользу того, что жидовствующие обязаны своим происхождением одной из гуситских сект. Он полагал, что ересеучение принес в Москву Федор Курицын, который в 1482–1483 гг. находился с посольством в Венгрии. Далее из Москвы ересь была занесена в Новгород, где и была обнаружена архиепископом Геннадием. Тем самым был предложен оригинальный взгляд на генезис еретического движения.

А.В. Флоровский полагал, что в движении жидовствующих сказалось влияние западного рационализма с сильными еврейскими влияниями западного и польско-литовского происхождения. При этом версию В.Ф. Боцяновского о воздействии гусизма он совершенно отвергал.[164]

Последовательных противников ереси «иосифлян» большинство авторов отождествляло с идеологией теократического абсолютизма.[165] Оригинальным взглядом на противостояние идеологий в антиеретической борьбе стала статья Е. Денисова.[166] Дж. Феннел постулировал сходство взглядов еретиков и нестяжателей на основе служебных связей дьяков Курицыных и князей Патрикеевых, при этом особое значение придавал пролитовской ориентации последних.[167]

Согласно Г.В. Вернадскому ведущую роль в существовании ереси имели соображения внешней политики — покровительство «жидовствующим» могло обеспечить Ивану III хорошие отношения с евреями Литвы и других соседних с Москвою государств. Он обратил внимание, что меры против евреев были отменены в Литве только после падения «жидовствующих».[168]

В своем знаменитом труде, посвященным истории русской церкви, А.В. Карташев охарактеризовал ересь жидовствующих как тайное общество западного происхождения.[169] Критикуя построения советской историографии, он указывал, что движение жидовствующих не могло быть массовым, но по признаку секретности

---

[163] См.: Stroev V. Zur Herkunstfrage der Judaisierenden // Zeitschrift für slavische Philologie B. 11, Doppelheft ¾. Leipzig. 1934. S. 341–345.

[164] Флоровский А.В Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.). Praha, 1935. С. 411–413.

[165] Medlin W. Moscow and East Rome. A political study of the relations of church and state in Muscovite Russia. Geneve, 1952; Stökl G. Die politische Religiostät des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates. // Saeculum, München, Bd. 2, 1951 H. 3; Stökl G. Zur Geschichte des russisches Mönchtums // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, II, 1954; Kologrivov J. Essai sur la saintete en Russie. Bruges, 1953; Smolitsch I. Russisches Mönchtum. Würzburg, 1953.

[166] Статья, впервые опубликованная в 1947 на французском, была доступна в английском варианте: Denisoff E. On the origines of the Autonomous Russian Church // The Review of Politics, 12, 1952.

[167] Fennell J.L.I. The Attitude of the Josephians and Trans-Volga-Elders to the Heresy of the Judaizers // The Slavonic and East European Review. T: V. XXIX, 73, June 1951. P. 504.

[168] Vernadsky G. The Heresy of Judaizers and the policies of Ivan III of Moskow // Speculum, 8, 4, 1933. October, S. 437–453.

[169] Карташев А.В. История русской церкви. Т. 1. М., 1991 (репринтное воспроизведение Парижского издания 1959 г.). С. 491.

являлось аристократичным.[170] В то же время А.В. Карташев считал ересь «тенью реформации», хотя и затруднялся в определении принадлежности «кучки свободомыслящих евреев» нашедших усердных еретиков в Новгороде.[171]

Л.А. Успенский подчеркивал положительное значение ереси, выразившееся в том, что иконоборчество, свойственное жидовствующим, побудило Иосифа Волоцкого создать учение об иконном образе.[172]

Концепция ереси жидовствующих, предложенная Я.С. Лурье, возобладала в советской историографии, но встретила серьезные возражения со стороны ряда зарубежных исследователей.

Самым последовательным критиком предложенной Я.С. Лурье концепции ереси выступил профессор Иерусалимского университета Ш. Эттингер. Первую свою статью, в которой построения Я.С. Лурье подверглись критическому разбору, Ш. Эттингер опубликовал еще в 1961 г.[173] В другой своей статье, опубликованной много лет спустя, Ш. Эттингер указал, что в основе построений Я.С. Лурье лежат два тезиса: 1) гиперкритцизм по отношению к сведениям источников, которые сообщают о жидовстве еретиков; 2) «упорное нежелание исследовать возможные источники с целью выявления внешних влияний на движение и его идеи».[174]

Характеризуя зарубежную литературу вопроса, приходиться констатировать, что исследователи предпочитали обращаться к частным вопросам, связанным с изучением литературных памятников, связанных с ересью жидовствующих. В центре внимания оказалось Лаодикийское послание, которому, пожалуй, принадлежит пальма первенства по количеству предложенных интерпретаций. Американский исследователь И. Файн, проанализировав приписываемое дьяку Федору Курицыну «Лаодикийское послание», полагал, что талмудическая традиция играла центральную роль в ереси жидовствующих.[175] Ф. Кемпфер подверг критике попытки интерпретации «Лаодикийского послания» как произведения гуманистической

---

[170] Там же. С. 503.

[171] Там же. С. 491.

[172] Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М., 1989. С. 213–223.

[173] См.: Эттингер Ш. Влияние евреев на религиозное брожение в Восточной Европе в конце XV в. // К 70-летию профессора Ицхака Бера. Иерусалим, 1961. С. 228–247 (на иврите).

[174] См.: «Этот способ аргументации страдает двумя главными недостатками. Во-первых, если не считать средневековые судебные документы историческим источником из-за того, что мнение судей было пристрастным, то это, в сущности, означает полный отказ от попыток разобраться и понять еретические или революционные движения того времени. В нашем же случае, если отказаться от рассмотрения всех вышеупомянутых документов, то можно считать, что в России вообще не было никакой ереси (большинство обвиняемых отрицали свою вину и уверяли, что являются православными христианами) и что вся история была сфабрикована несколькими церковниками по политическим и личным причинам. Мы можем даже предполагать, что вследствие горького опыта „процессов“ в сталинской России 30-х годов некоторые историки пришли к такому нигилистическому выводу относительно любой ситуации в истории, которая напоминала бы указанную… У Лурье источник становится клеветническим, только когда упоминается еврейское влияние или тенденции к переходу в жидовство. Доверие к одному и тому же источнику в одном случае и объявление его „клеветническим“ — в другом представляют собой весьма искаженный, или, если воспользоваться выражением самого Лурье, „ненаучный“ подход. Вторым недостатком данной школы является упорное нежелание исследовать возможные источники с целью выявления внешних влияний на движение и его идеи. Такое нежелание связано с верой в „порождение ереси народом“». Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси. С. 10–11.

[175] Fine J.V. Fedor Kuritsyn's «Laodikijskoje poslanije» and the Heresy of the Judaisers // Speculum, 1966. Vol. 41. № 3.

литературы и привел аргументы в пользу его иудейских корней.[176] Эту линию аргументации развивал И. Майер.[177] В свою очередь Д. Фрейданк попытался указать параллели для «Лаодикийского послания» в византийских сочинениях.[178]

Уделялось внимание и таким текстам как «Аристотелевы врата» и «Тайная тайных», которые лишь предположительно были связаны с ересью жидовствующих.[179]

К. Цукерман обратился к изучению Псалтыри, переведенной Федором Евреем, которая считалась принадлежащей к кругу литературы жидовствующих. Согласно его выводам переводчик старательно устранял из текста все специфические следы иудейского учения и переведенная им Псалтырь не имела отношения к иудейскому прозелитизму.[180]

Я.С. Лурье отозвался на статьи своих оппонентов серией статей.[181] Он упрекал своих противников в отсутствии критического подхода по отношению к имеющимся источникам, а также в том, что ими не изучена рукописная традиция. Он также критически отозвался на попытку усвоить еретикам участие в выработке идеологии русского абсолютизма.[182]

Фр. Дворник в обобщающем труде, посвященном роли славянских народов в европейской цивилизации, отметил, что русские жидовствующие «в некотором отношении могут быть сопоставлены с западноевропейскими реформаторами».[183]

В русле трактовки ереси жидовствующих, как следа мнимого иудейского влияния в 1971 г. появилась статья Х.Р. Хуттенбаха.[184] По мнению Г. Бирнбаума, вопрос о возможной связи между «жидовствующими» и гуситами, особенно таборитами, заслуживает более подробного исследования.[185]

Подробно рассмотрел взгляды на ересь жидовствующих, господствующие в советской историографии, немецкий исследователь Э. Хеш. Признав значительные заслуги советских исследователей в публикации и изучении источников, он отметил методологическую беспомощность, свойственную, в первую очередь, работам

---

[176] См.: Kämpfer F. Zur Interpretation des «Laodicenischen Sendschreiben» // Jahrbůcher für Geschichte Osteuropas. 16, 1968. S. 53–69.

[177] Maier J. Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten «Laodicenischen Sendschreiben» Zur Interpretation des «Laodicenischen Sendschreiben» // Jahrbůcher für Geschichte Osteuropas. 17, 1969. S. 1–12.

[178] Freydank D. Der Laodicenerbrief // Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes // Zeitschrift für Slavistik. 1966. № 11. S. 355–370.

[179] См.: Ryan W.F. Aristotle in Old Russian Literature // The Modern Language Review 63, 1968. P. 655; Zguta R. The «Aristotelevy vrata» as a Reflection of Judaizer Political Ideology // Jahrbůcher für Geschichte Osteuropas. 26, 1978. P. 1–10; Jordan W.C. The «Aristotelevy vrata»: Problems in Reconstructing and Ideology // Jahrbůcher für Geschichte Osteuropas. 28, 1980. P. 398–401.

[180] Zukerman C. The Psalter' of Fedor and the Heresy of the 'Judaizer' in the Last Quarter of the 15 th Century // Harvard Ukrainian Studies. V. 15. № 1–2. P. 80–93.

[181] Luria I.I. (Lure) L'heresie des judaisants et ses sources historiques // Revue des etudes slaves. 1966. 45; Problems of Source Criticism… // Slavic Rewiew. 1968, 27; Zur Zusammentzung des «Laodicenischen Sendschreiben» // Jahrbůcher für Geschichte Osteuropas. 1969. Bd. 17. Heft.

[182] Lurie J.S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movements of the Late Fifteenth Century // Medieval Russian Culture. Berkely, 1984. P. 152–153.

[183] Дворник Ф. Славяне в европейской истории и цивилизации. М., 2001. С. 380–381.

[184] Huttenbach H.R. The Judaizing heresy and the origins of Muscovite anti-Semitism // Studies in Medieval Culture 4, 1971. P. 501.

[185] См.: Birnbaum H. Jews and Slavs: Contacts and Conflicts in Russia and Eastern Europe, International University of California Los Angeles Conference, March 19–23, 1972; Id. On some evidence of Jewish life and anti-Jewish sentiments in medieval Russia // Viator 4, 1973. P. 246.

А.И. Клибанова.[186] В 1975 году вышла обобщающая монография Э. Хеша, посвященная еретическим движениям в Древней Руси.[187] Э. Хеш уделил ереси жидовствующих самое пристальное внимание, сосредоточившись на историографических проблемах, связанных с историей этого феномена. Он, в частности, указал на неустранимое противоречие между попытками советской историографии интерпретировать ересь в качестве реформационного и раннего гуманистического движения и духовной культурой России XV–XVI вв., сохранявшей средневековый характер.[188]

Элементы иудаизма в ереси жидовствующих были рассмотрены через призму тенденций общих для мистических сект эпохи Ренессанса в статье Я.Л. Вещински.[189] Эта же тема получила дальнейшее раскрытие в работах Ф. Лилиенфельд, которая проводила параллели между русскими еретиками и представителями герметической традиции в странах Западной Европы.[190] Исследовательница указала, что обвинения в «жидовстве» могло навлечь использование каббалистических знаков в криптографии и разного рода играх буквами.

В 1977 г. увидело свет обширное исследование Т. Зеебома, почти полностью посвященное ереси жидовствующих.[191] Автор предложил стройную концепцию ереси, которая, однако, с большим опозданием стала предметом научной рефлексии. Согласно Т. Зеебому, возникновение ереси жидовствующих стало следствием конфликта между кружком интеллектуалов, испытывавших потребность в началах рационализма и светском образовании, и иерархией господствующей церкви. Некоторые идеи еретиков пользовались полным сочувствием великого князя, но в целом покушение на монополию церкви в области культуры и морали было обречено на неудачу. Апелляция еретиков к текстам Ветхого Завета дала их противникам повод обвинить их в приверженности иудаизму.[192] Еврейскому фактору (в виде переводных текстов) в генезисе ереси отводится пассивная роль источника, из которого еретики черпали потребные знания, и утверждается, что некоторые плоды еврейской мысли даже после уничтожения ереси легли в основу русского рационального мышления.[193]

Профессор К. Ханник в статье, написанной для 10-томного Словаря Средневековья, определял ересь жидовствующих как еретическое движение по типу близкое к предреформационным движениям в Западной Европе, нежели связанное с движением богомилов на Балканах.[194]

---

[186] Hösch E. Sowietische Forschungen zur Häresiengeschichte Altrusslands. Metodologische Bemerkungen // Jahrbůcher für Geschichte Osteuropas, 18, 1970. S. 284–288.

[187] Hösch E : Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975.

[188] Hösch E : Orthodoxie und Häresie. S. 145.

[189] Wieczynski J.L. Hermetizm and Cabbalism in the Hersy of Judaizers // Renaissance Quarterly. Vol. 28 (1975). № 1. P. 17–28. Он также продожил рассмотрение деятельности архиепископа Геннадия как проводника католического влияния: Wieczynski J.L. Archbishop Gennadius and the West: the Impact of Catholic Ideas Upon the Church of Novgorod // Canadian-American Slavic Studies. Vol. 6 (1972). P. 374–389.

[190] Лилиенфельд Ф. Иоанн Тритемий и Федор Курицын (о некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 116–123; Lilienfeld F. von. Das «Laodikij skoe poslanie» des grossfuerstlich en D'jaken Fedor Kuricyn // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 24 (1976). S. 1–22; Die «Häresie des Fedor Kuritsyn» // Forschungen wur osturopäischen Geschichte 24, 1978. S. 57–58.

[191] Seebohm T.M. Ratio und Charisma.

[192] Ibid. S. 117.

[193] Ibid. S. 194–201.

[194] Hannick Ch. Judaisierende // Lexicon des Mittelalters. München und Zürich. T. IV. S. 779.

Попытку обесценить конкретные свидетельства об учении еретиков, содержащиеся в посланиях архиепископа Геннадия, путем сопоставления их с обвинениями, содержащимися в антиеретических статьях Кормчих книг, предприняла Я.Р. Хоулетт.[195] В другой своей работе она признала, что исследование проблемы зашло в тупик и заявила: «Но на сегодня мы не в состоянии точно определить, за что были осуждены новгородские церковники и их московские „последователи“».[196]

В опубликованной в 1997 г. Дж. Клиер пришел к парадоксальному выводу, определив ересь как «иудействующие без иудеев». Согласно заключению исследователя этот парадокс отражает тупиковое состояние исследований проблемы, заданное работами Я.С. Лурье.[197] Дж. Клир признал достоверными сведения Иосифа Волоцкого и архиепископа Геннадия о том, что начало ереси жидовствующих было положено иудеями. Он указал, что при этом многое в учении и поведении еретиков не соответствует нормативному иудаизму, поскольку некоторые факты соответствуют «народной религии», а приверженность еретиков к Ветхому Завету могла и не иметь с иудаизмом ничего общего.[198] Дж.Клир склонен считать, что иудейство еретиков, во многом, было раздуто стараниями обвинителей, в то время как сама ересь родственна доктринам вальденсов и гуситов.[199] Настоящие перспективы для дальнейшего изучения ереси исследователь видит в установлении причин, по которым ересь получила распространение в Новгороде и Москве.[200]

В 2001 г. под выразительным названием «„Жидовствующие“ ли? История задушевной мысли» была опубликована статья Й. Раба.[201] Автор признавал роль евреев в генезисе ереси, но делал вывод о том, что в «жидовствующих» нельзя видеть настоящих евреев, поскольку их отличало стремление самостоятельно мыслить. В феномене ереси Й. Раба увидел «особую русскую параллель Возрождению и Реформации», наличие же в ереси еврейских аспектов лишь облегчило преследование и ускорило ликвидацию ереси.[202]

В 2003 г. в России была опубликована работа эмигрантского историка В.И. Алексеева.[203] В обширной главе, посвященной истории ереси жидовствующих, автор уделяет главное внимание концепции Я.С. Лурье, справедливо отмечая ее тенденциозность.[204] Однако, ценность его комментария в значительной степени снижается тем обстоятельством, что сам В.И. Алексеев был лишен возможности проделать какую-либо источниковедческую работу, результаты которой давали бы настоящую возможность подвергнуть выводы Лурье серьезной критике. По этой причине основное содержание комментария сводится к противопоставлению выводов дореволюционных ученых (главным образом митрополита Макария, Е.Е. Голубинского), а также А.В. Карташева выводам Я.С. Лурье.

---

[195] Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрьствующих» // ТОДРЛ. Т. XLVI. СПб., 1993. С. 58–73.

[196] Хоулетт Я. Ересь жидовствующих. С. 118–130.

[197] Klier J. Judaizing Without Jews? Moscow — Novgorod, 1470–1504 // Culture and Identity in Muscovy 1359–1584 / Ed. A.M. Kleimola, G.D. Lenhoff. Moscow, 1997. P. 336–349.

[198] Ibid. P. 341.

[199] Ibid. P. 348–349.

[200] Ibid. P. 342.

[201] Раба Й. «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // Russia Medievalis. T. 1. München, 2001. S. 126–149.

[202] Ibid. S. 149.

[203] Алексеев В.И. Роль церкви в создании Русского государства. Период централизации: Иван III (1462–1505). СПб., 2003.

[204] Там же. С. 163–250.

1.4. ИСТОРИОГРАФИЯ 1991—2011 гг.

С ослаблением идеологического контроля в сфере общественных наук появилась возможность для выражения разнообразных взглядов и трактовок на проблемы отечественной истории. А.А. Турилов и А.В. Чернецов в своей статье выступили против определения ереси жидовствующих в качестве массового народного движения. Они указали, что «по своей сущности, и по своим последствиям это было в первую очередь идеологическое явление, и именно в области идеологии (и только в этой области) русская ересь XV–XVI вв. была явлением крупного масштаба».[205] Обратившись к изучению «отреченной литературы», появление которой на Руси можно было связать с ересью жидовствующих, они пришли к выводу о том, что «культурный импульс, приведший в Московской Руси к появлению еретического движения — одна из ветвей ренессансных тенденций, возникших на территории Великого княжества Литовского».[206]

Р.Г. Скрынников рассмотрел феномен ереси жидовствующих в контексте церковно-государственных отношений, которые подверглись серьезной перестройке при Иване III. В качестве важнейших причин зарождения ереси он указывал атмосферу ожиданий конца света и культурный конфликт, возникший после покорения Новгорода Москвой.[207] Концепция Р.Г. Скрынникова, попытавшегося непротиворечиво объединить существующие точки зрения, претендовала на целостность, логичность и полноту изложения, однако страдала неустранимыми противоречиями и непоследовательностью. С одной стороны, он утверждал, что затеянные архиепископом Геннадием гонения на еретиков имели целью «покончить с вольнодумством паствы и привести Новгород в одну веру с Москвой»[208]; с другой стороны отмечал, что: «в Новгороде в ереси были обвинены лица промосковской ориентации».[209] Признавая в отличие от Я.С. Лурье влияние западных идей, Р.Г. Скрынников довольно неожиданным образом полагал, что это влияние выразилось исключительно в форме усвоения архиепископом Геннадием опыта католической инквизиции в Испании.[210] В целом позицию Р.Г. Скрынникова можно охарактеризовать как попытку модернизировать концепцию Я.С. Лурье, отойдя от антиклерикальной риторики воинствующего атеизма и наиболее одиозных оценок личности и действий Иосифа Волоцкого и архиепископа Геннадия.

В.Н. Топоров рассматривал феномен ереси жидовствующих как эпизод русско-еврейских межконфессиональных связей, которые не прерывались никогда, но переживали периоды активизации. Он полагал, что с полным основанием можно говорить об установлении жидовствующими русскими международных связей — с Крымом, Венгрией, Польшей, Литвой. На взгляд В.Н. Топрова был реален даже такой отрицаемый многими исследователями конспирологический сюжет, как посвящение Федора Курицына в тайное сообщество во время его пребывания в Венгрии.[211]

---

[205] Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI вв. М., 1989. С. 408.

[206] Там же. С. 416. Ранее исследователями было доказано бытование переведенной с еврейского гадательной книги «Рафли»: Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. Т. XL. Л., 1985.

[207] См.: Скрынников Р.Г. Государство и церковь. С. 136–140; Он же. Трагедия Новгорода. М., 1994. С. 31–39.

[208] Скрынников Р.Г. Государство и церковь. С. 140.

[209] Там же. С. 150.

[210] Скрынников Р.Г. Трагедия Новгорода. М., 1994. С. 34.

[211] Топоров В.Н. «Спор» или «дружба» // AEQUINOX. Сб. Памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 139–140.

В 1980–1990-х гг. появилась серия источниковедческих статей А.И. Плигузова.[212] В 2002 г. большая часть статей была второй раз опубликована в составе монографии.[213] Статьи А.И. Плигузова не имеют своим предметом вопрос о ереси жидовствующих, но в них затрагивается большое количество источниковедческих сюжетов, имеющих непосредственное отношение к проблемам изучения ереси жидовствующих.

М.В. Дмитриев посвятил специальную работу рассмотрению гипотезы Ю.К. Бегунова о гуситских корнях движения жидовствующих.[214] Он пришел к выводу о том, что рукопись РНБ. Погод. 840 не имеет отношения к жидовствующим, но ее можно поставить в связь с учением Феодосия Косого.

После отмены жесткого идеологического контроля в сфере гуманитарных наук, навязывавшего оценки с точки зрения классового подхода, широкий простор для интерпретаций получили исследователи общественной мысли.[215]

А.Ф. Замалеев в популярной брошюре именовал еретиков-жидовствующих антитринитариями и указывал, что ересь возникла «на основе переплетения славяно-языческих и ветхозаветно-иудейских мировоззренческих преданий».[216] По его мнению, выход древнерусских антитринитариев на арену духовной жизни знаменовал начало европеизации Руси и являлся приметой Возрождения и Нового времени.[217]

Другой исследователь древнерусской философии В.В. Мильков пришел к выводу, что «в основе религиозно-философской позиции «жидовски мудрствующих» лежит сложное мировоззрение, соединяющее авторитет Ветхого Завета с аристотелизированным неоплатонизмом».[218] На взгляд В.В. Милькова критицизм еретиков, который столь часто ставился им в заслугу либеральной историографией, являлся специфическим: «подвергая сомнению ортодоксальное учение православия, они смотрели на него с позиций ветхозаветной, соединенной с интересом к философии и научным знаниям, религиозности».[219] В.В. Мильков указал на сходство некоторых еретических идей с «мистико-пантеистическим учением каббалы», при этом он не разделял новгородский и московский кружки, одновременно отмечая их расхождения: «Наряду с еретиками-«библеистами» существовали и еретики иного толка, не отвергавшие полностью идей новозаветной литературы, а лишь сомневавшиеся в отдельных ее положениях».[220]

Израильский исследователь Моше Таубе в серии своих статей предпринял попытку доказать связь, существовавшую между ересью и переводами литературы с еврейского языка, выполненными в Литве.[221] Ему удалось указать еврейские оригиналы

---

[212] Плигузов А.И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. Вып. V. М., 1992. С. 1043–1061; Плигузов А.И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90–139.

[213] Плигузов А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002.

[214] «Єресь гусів» и «єресь Феодосія Косого» в українско-білоруському релігійному житті третьої чверті XVI ст. // Вісник Львівського університету. Серія історична. Випуск 37. Частина 1. Львів, 2002. С. 122–144.

[215] Одной из первых попыток создать новый курс стала коллективная монография историков русской философии: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989.

[216] Замалеев А.Ф., Овчиннникова Е.А. Еретики и ортодоксы. Л., 1991. С. 68.

[217] Там же. С. 68–82.

[218] Мильков В.В. Отвергнутая традиция: учение еретиков-«жидовствующих» // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 442; Он же. Жидовствующие // Громов М.Н., Мильков В.В. Основные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 340.

[219] Там же. С. 442.

[220] Мильков В.В. Основные направления древнерусской мысли. С. 321, 335.

[221] Taube M. The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the Poem on the Soul // Harvard Ukrainian Studies. 18 (3/4). 1994. P. 342–355.

некоторых переведенных текстов.[222] В другой своей работе М. Таубе привел веские доказательства в пользу того, что ересеарх Схария являлся действительной, а не мнимой фигурой и может быть отождествлен с киевским астрономом Захарией Бен Ароном Га Когеном.[223]

Итальянский исследователь Ч. Де-Микелис в заглавии своего исследования определил свой взгляд на ересь жидовствующих: «Вальденствующие Новгорода».[224] Ч. Де-Микелис полагает, что своего рода роль передаточного звена, донесшего до новгородских интеллектуалов учение вальденсов, сыграли бродячие гуситские проповедники, рассеявшиеся по Северо-Восточной Европе во второй половине XV в.[225] При этом он совершенно недостаточное внимание уделил выявлению действительных черт учения жидовствующих. В частности, исследователь избирательно проанализировал источники, проигнорировав все свидетельства о ветхозаветничестве еретиков, которое идет в разрез с учением вальденсов и гуситов, делавших акцент на истинах Евангелия.[226]

Преимущественный акцент на каббалистических корнях «жидовствующих» делал митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн. В противовес либеральной историографии, подчеркивающей светский характер еретического сообщества, и советской историографии, усматривавшей в еретиках прогрессивно мысливших рационалистов, владыка Иоанн подчеркивал пронизанный мистическими суевериями зловещий характер сектантов.[227]

А. Григоренко обратился к частным сюжетам, связанным с некоторыми источниками, относящимися к литературе жидовствующих. Им было высказано и обосновано очень важное предположение о том, что названная архиепископом Геннадием в перечне книг, которые «у еретиков все есть», «Логика» на самом деле является не сочинением Моисея Маймонида, а «Диалектикой» Иоанна Дамаскина.[228] В другой своей работе А.Ю. Григоренко предпринял попытку сравнить взгляды Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы на основе принадлежащей последнему рукописи «Толкового апокалипсиса» и примыкающих к нему дополнительных статей.[229] В итоге исследователь пришел к выводу о том, что взгляды митрополита Зосимы были близки взглядам нестяжателей и являлись диаметрально противоположными взглядам Иосифа.

Ряд значительных выводов и ценных наблюдений в отношении переводов библейских текстов на Руси конца XV — начала XVI вв. и, в частности, по истории создания Геннадиевской Библии был сделан А.А. Алексеевым[230] и В.Г. Ромодановской.[231]

---

[222] Taube M. The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 19. 1995. P. 671–685; Таубе М. Послесловие к логическим терминам Маймонида и ересь. С. 239–246; Taube M. The 15th c. Ruthenian translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is there a connection?' in V.V. Ivanov et alii (eds.), Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages, M., 2005 [= UCLA Slavic Studies IV], 185–208.

[223] Taube M. «The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers» // Jews and Slaws 3, Jerusalem, 1995. P. 168–198.

[224] De Michelis. C.G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993.

[225] Ibid. P. 139–151.

[226] Ibid. P. 155–171. Ч. Де-Микелис оперирует главным образом выводами работы Я.С. Лурье 1955 г.

[227] Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1995. С. 122.

[228] Григоренко А.Ю. Свободомыслие на Руси конца XV — начала XVI вв. АКД. Л., 1987. С. 13–14.

[229] Григоренко А.Ю. Духовные искания на Руси в конце XV в. СПб., 1999.

[230] Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

[231] Ромодановская В.А. О целях создания Геннадиевской библии как первого русского библейского кодекса // Книжные центры древней Руси. Северорусские монастыри. Сборник статей. РАН

Стремление учесть все факторы, которые могли повлиять на возникновение еретического движения, привело к тому, что исследователи стали стремиться предложить модель движения, которое сочетало трудно сочетаемые элементы. В.М. Кириллин пишет: «Ересь жидовствующих, если говорить только о ее идейно-содержательной стороне, возникла: во-первых, на исторически подготовленной критикой и ложноучительством почве; во-вторых, как отражение общеевропейского гуманистического движения; в-третьих, под воздействием еврейской религиозной и научно-философской мысли».[232]

Ряд статей, в которых затрагивалась история жидовствующих в восприятии современников и последующих исследователей, вышло из под пера М.В. Дмитриева.[233]

Крайняя эклектичность предложенной модели еретического движения становится заметной при внимательном ознакомлении с каждым из составляющих ее элементов. Например, как указал В.Ф. Райан: «Все тексты, условно связываемые с «жидовствующими», несомненно были бы отвергнуты западно-европейскими гуманистами как средневековые».[234] Как остроумно замечает тот же автор далее, в отечественной историографии неустранимые противоречия между второй и третьей составляющей были очень легко обойдены. Не меньшая пропасть лежит и между тем явлением, которое в церковных поучениях назывались «лжеучительством», а в либеральной и в советской историографиях стало именоваться рационалистической критикой церковных догматов и упомянутыми влияниями иудаизма и гуманизма.

В обобщающей монографии, посвященной изучению духовной жизни Новгорода в XVI столетии, Э.А. Гордиенко уделила немалое внимание как феномену ереси жидовствующих, условиям его возникновения, а также многообразным последствиям для русской культуры.[235] По большей части Э.А. Гордиенко оказалась в зависимости от мнений предшествующей историографии, так что оригинальных суждений в интересующей нас части монографии не содержится.

А. Кореневский в своей статье поставил вопрос следующим образом: являлись ли «жидовствующие» — еретиками-антитринитариями или прозелитами иудаизма?[236] Исследователь, склоняясь к второму варианту ответа, отметил, что эсхатологический кризис конца XV в. мог сыграть лишь роль катализатора («последнего звена»),

---

Институт русской литературы. СПб., 2001. Геннадиевская Библия была завершена 1 августа 1493 г. Работа над нею велась 3–4 года монахом Эммаусского монастыря доминиканцем Вениамином. Специально были переведены 1–2 Пар., 1–3 Езд., Неем., Тов., Иудифь, Прем., 1–2 Мак., 1–25 и 46–53 Иер., 45–46 Иез., 10–16 Есф. Ромодановская пришла к выводу, что предположение И. Евсеева (1914) о том, что Геннадий затеял перевод для борьбы с «жидовствующими» или католиками неверно. Цель перевода — «создание глоссированного четьего текста Библии» (С. 304).

[232] Кириллин В.М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей РГБ. Вып. 51. М., 2000. С. 123.

[233] См.: Dmitriev M.V. Joseph de Volokolamsk était-il antisémite? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 77–98; Дмитриев М.В. Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности XVI века // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського знагоди його 70-річчяю. Київ; Львів, 2004. Т. 2. С. 186–206. Библиография истории ереси: Dmitriev M.V. Dissidents russes. Feodosij Kosoj. Baden-Baden: Koerner-Verlag, 1998 (=Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles / Ed. par A. Séguenny. T. XIX). P. 53–72.

[234] Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 38.

[235] Гордиенко Э.А. Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 21–48, 65–106.

[236] Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio, 2001, № 3. С. 128.

облегчившего распространение и усвоение еретических идей в обществе. Подлинной причиной успеха миссии Схарии, по мнению А. Кореневского, явилась специфика этнического самосознания Древней Руси, в которой ветхозаветные образы и персонажи выполняли функцию основополагающих ценностных ориентиров.[237] Падение Константинополя, бывшего центром православной ойкумены, вкупе с библейской идеей богоизбранного народа («Нового Израиля») могло служить точкой соприкосновения миссионеров и потенциальных прозелитов.[238]

Серию статей, посвященных источниковедческому исследованию Посланий архиепископа Геннадия в качестве исторического источника, в последние годы опубликовал новгородский исследователь А.М. Цветков.[239] В посланиях архиепископа Геннадия, в которых еретики одновременно обвинялись в иудаизме и в мессалианстве, в чем усматривали противоречие прежние исследователи, А.М. Цветков предложил видеть отражение различия в наименованиях сущности учения (иудаизм) и техники конспирации (мессалианство). Не оставили вниманием еретическое движение жидовствующих и новгородские философы. Д.Е. Крапчунов попытался рассмотреть ересь жидовствующих в качестве феномена культурного перелома рубежа XV–XVI вв.[240] Т.В. Линицкая затронула интересующий нас сюжет в рамках рассуждений о кризисе социальной идентичности в Новгороде времен покорения вечевой республики Москвой.[241]

В соответствующем разделе Истории еврейского народа, где рассказывается о ереси жидовствующих, связь между ересью и евреями оставляется под вопросом: «До сих пор не выяснено, исповедовали ли приверженцы этой секты полностью еврейскую религию».[242] При этом, однако, не ставятся под сомнение факты отрицания еретиками основных догматов христианства, а также влияние жидовствующих при московском дворе. Например, там можно прочесть: «Несомненно лишь то, что они отрицали основные догматы христианства, переводили для себя на русский язык еврейские молитвы и несколько еврейских книг, как, например, трактат Маймонида о логике. Источники свидетельствуют о том, что „ересь жидовствующих“ проникла в Россию из Литвы; упоминаются имена еврея Захарии и еще нескольких евреев как распространителей „жидовства“. Влияние этой секты было особено велико при царском дворе и в кругах духовенства. В конце концов, это движение было подавлено жесточайшими мерами. В результате упорной борьбы против влияния „жидовствующих“ евреям было запрещено даже временно появляться на территории Московского государства». Тем самым постулируется прямая связь по причинно-следственному принципу между подавлением еретического движения и запретом евреям появляться на территории Московского государства.

А. Пересветов-Мурат изучил антииудейскую полемическую литературу, распространенную на Руси и пришел к выводу, что за ней не стоят реальные факты противо-

---

[237] Там же. С. 137.

[238] Там же. С. 142.

[239] Цветков А.М. Захар Стригольник в посланиях архиепископа Геннадия // Новгородский архивный вестник. 2001. № 2. С. 19–24; Он же. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских кормчих кон. XV–XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 179–196.

[240] Крапчунов Д.Е. Русские ереси как явление культурного перелома рубежа XV–XVI вв. Автореф. дисс. … канд. филос. наук. Великий Новгород, 2004.

[241] Линицкая Т.В. Особенности генезиса социальной идентичности России: на примере культуры Москвы и Новгорода рубежа культурно-исторического перехода XV–XVI вв. Автореф. дисс. … канд. филос. наук. Великий Новгород, 2007.

[242] История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. М., 2001. С. 268. Автор раздела о Средневековье — Х.Г. Бен-Сассон.

борства христианства и иудаизма. Он предложил трактовать эту полемику исключительно как факт литературы, которая была унаследована Русью от Византии.[243] Исследование Пересветова-Мурата получило критические отзывы со стороны исследователей древнерусской литературы и историков.[244]

Статья Д. Иоффе появилась в качестве реакции на монографію А. Пересветова-Мурата, но в ней был затронут гораздо болем широкий круг проблем, нежели в простой рецензии. Оперируя ссылками на научную литературу, показания письменных источников, данными археологии Д. Иоффе отстаивал тезис о том, что «еврейское население территории государства Руси, в том или ином виде, существовало всегда».[245] Критически рассмотрев выводы А. Пересветова-Мурата об отсутствии реальной русско-еврейской полемики Д. Иоффе предпринял попытку ответить на вопрос: «почему и как реализация этого проекта (на методологическом, историографическом и идеологическом уровнях) вновь превращает древнерусское єврейство в „фигуру умолчания“, в симулякр ненависти».[246]

А. Пересветов-Мурат получил возможность своему оппоненту на страницах того же издания. В своем ответе он изложил резюме своей монографии и повторил свои выводы о том, что попытки рассматривать циркулировавшие на Руси тексты adversus Iudaeos как источники информации о действительных славяно-еврейских контактах методологически неверны и идеологически предвзяты.[247] В своем отклике на статью А. Пересветова-Мурата Д. Иоффе констатировал, что его аргументы, по сути, остались неуслышанными, а разногласия неразрешенными. В качестве причины подобного исхода диалога он сам указал принципиальное несходство занимаемых позиций: «Пересветов — историк текста. Я — историк контекста. Он — историк Литературы. Я — историк Культуры».[248] Подводя итог дискуссии В.Я. Петрухин указал, что «эпизод русской средневековой истории — борьба с ересью жидовствующих — остается одним из главных в современной полемике о роли евреев в истории Руси».[249] Выразив сомнения в том, что вопрос «об участии или неучастии евреев в сложении ереси» может быть решен в принципе, В.Я. Петрухин тем не менее отнес это явление к историографическим мифам: «Иудейская угроза, равно как и пресловутое христианско-языческое «двоеверие» стали историографическими фантомами, порожденными ригоризмом русских средневековых книжников, которые опирались на древнюю святоотеческую традицию».[250]

Сам В.Я Петрухин предпринял попытку рассмотреть ересь жидовствующих через призму мифологем славянской культуры, как частный случай реализации оппозиции

---

[243] Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: ‘Adversus Iudaeos’ Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002.

[244] См. критические рецензии: Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котах (по поводу книги А. Пересветова-Мората «A Grin without a Cat») // Русская литература, 2004, № 4. С. 198–202; Lavrov A. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 55 (2007). Heft 1. S. 80–85. Рецензию на работу А. Пересветова-Мурата поместил и Д. Клиер: Klier D. «Slavonic and East European Review» (Vol. 84 (2006). № 1. P. 119–121)

[245] Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587.

[246] Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма. С. 600.

[247] Pereszetoff-Morath A. «Simulacra of Hatred»: on the occasion of historiographical essay by mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. С. 603–650.

[248] Иоффе Д. Послесловие к дискуссии // Там же. С. 651–652.

[249] Петрухин В.Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // Там же. С. 654.

[250] Там же. С. 657.

«свой-чужой».[251] Автор оперирует выводами Я.С. Лурье полувековой давности и полагает, что обвинения в жидовстве были инспирированы церковными властями, указывая параллель в истории гонений на иудеев в католической Испании.

Автору настоящего обзора довелось касаться истории жидовствующих в нескольких работах. В частности, был предложен новый взгляд на текстологическую и творческую историю главного источника по истории жидовствующих — «Просветителя» Иосифа Волоцкого.[252] Был рассмотрен вопрос о степени достоверности посланий архиепископа Геннадия.[253] Специальный очерк посвящен биографии самого высокопоставленного еретика — митрополита Зосимы.[254] Обобщающий взгляд на историю жидовствующих нашел отражение в другой статье.[255] Ряд частных сюжетов, касающихся тех или иных аспектов изучения ереси, был затронут в монографии и других работах.[256] К некоторому разочарованию приходится констатировать, что на свои работы я получил только замечания рецензентов и редакторов изданий, а также устные отзывы некоторых ученых. Остается ждать письменных откликов, которые (главным образом, критические) желательны для любого автора.

Неожиданным образом новый импульс к поиску интеллектуальных истоков ереси жидовствующих во влиянии богомильских идей придали сенсационные находки Новгородской археологической экспедиции в сезоне 2000 г. Пролить свет на эту проблему могло бы изучение специалистами опубликованных А.А. Зализняком скрытых тексты (получившие в науке неофициальное название «Тетралогия») новонайденного Новгородского кодекса.[257] В частности, обнаруживается любопытная параллель между текстами «Тетралогии» и «Лаодикийским посланием» Федора Курицына, которые разделяют 500 лет.[258] В любом случае следует исходить из того, что прямой связи между загадочными текстами «Тетралогии» и ересью жидовствующих нет.

И.Я. Фроянов, обратившись к изучению ереси жидовствующих, увидел в этом феномене прежде всего конспирологический сюжет.[259] На его взгляд, ересь «нелегально

---

[251] Петрухин В.Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // О.В. Белова, В.Я. Петрухин. Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 169–179.

[252] Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 121–220; Он же. К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. 2008. № 1 (31). С. 5–15; № 2 (32). С. 60–71.

[253] Алексеев А.И. К вопросу о достоверности свидетельства архиепископа Геннадия Гонзова о «ереси жидовъская мудръствующих» // Сословия, институты и государственная власть в России. Средние века и раннее Новое время. Сборник статей памяти академика Л.В. Черепнина. М., 2010. С. 531–545.

[254] Алексеев А.И. Зосима // ПЭ. Т. 20. М., 2009. С. 355–360.

[255] Алексеев А.И. Жидовствующие // ПЭ. Т. 19. М., 2008. С. 185–194.

[256] Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. Санкт-Петербург., 2010; Он же. Иосиф (Санин), прп. // ПЭ. Т. 25. С. М., 2010. С. 559–577.

[257] Зализняк А.А., Янин В.Л. Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. 2001, № 5; Зализняк А.А. Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4); Он же. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века. С. 190–212.

[258] См.: «Можно предположить, что в традиции богомильства и других учений манихейского толка у Лаодикии по какой-то причине (м.б., в связи с легендой о Лаодикийской молитве Иисуса Христа) сложилась, причем очень рано, коннотация сакральности и особой престижности, в силу чего она превратилась в своего рода тайный знак причастности к определенным запретным учениям, понятный лишь посвященным. Если это так, то называя свое послание Лаодикийским, Федор Курицын давал понять своим единомышленникам, что оно адресовано именно им» (Зализняк А.А. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века. С. 208).

[259] Фроянов И.Я. Драма русской истории: На путях к опричнине. М., 2007. С. 7–122.

завезли к нам из-за границы люди, обладающие специальной подготовкой по части вербовки неофитов. То была секретная, заранее подготовленная акция, преследующая далеко идущую религиозно-политическую цель. Новгороду отводилась роль начального пункта еретического движения, но на прицеле изначально была Москва».[260] Отметив роль еретиков в создании государственной идеологии и в укреплении самодержавной власти московских князей, И.Я. Фроянов особенно подчеркнул, что еретики «преследовали собственную цель, состоящую в том, чтобы с помощью самодержавной власти превратить «ересь жидовствующих» в государственную религию и таким образом прервать начавшееся строительство Святой Руси».[261] В концепции И.Я. Фроянова ярко проявилась попытка модернизации, которая выражается в стремлении сделать акцент на модели антироссийского заговора. Слабой стороной монографии является отсутствие самостоятельных выводов, основанных на исследовании источников. И.Я. Фроянов большинство своих выводов строит на критике результатов, полученных Я.С. Лурье.

А.В. Стадников в своей статье пересказал основные положения работ Я.С. Лурье и А.И. Клибанова.[262] Он полагает, что жидовствующие в своей критике церкви были более последовательны и радикальны, нежели их предшественники стригольники.[263] По мнению А.В. Стадникова: «Социальным идеалом наиболее радикально настроенных жидовствующих, равно как и стригольников, была община верующих, основанная на принципах коммунальной организации быта, самостоятельно отправляющая религиозный культ».[264] При этом автор статьи опровергает мнение о безверии и материализме еретиков, поскольку «в единого Бога Отца веровали все еретические толки», а еретики черпали свои доводы из Ветхого Завета.[265] Ознакомление со статьей А.В. Стадникова оставляет странное впечатление, главным образом, потому что заявленная в заглавии тема об отношении жидовствующих к государству, церкви и индивиду не получила раскрытия в содержании. Остается предположить, что одной из причин стало отсутствие сведений в источниках, позволяющих судить о роли государства и индивида в представлениях жидовствующих.

Об актуальности избранной проблематики исследования свидетельствует появление нескольких важных публикаций. Во-первых, следует назвать появление 1 тома «Истории еврейского народа на территории России».[266] Два раздела этого коллективного труда представляют интерес для нашей темы. Это раздел о ереси жидовствующих и переводах с еврейского, написанный Моше Таубе,[267] и глава о иудейско-православных отношениях, автором которой является А. Пересветов-Мурат.[268] По содержанию эти тексты повторяют ранее опубликованные статьи

[260] Там же. С. 45.

[261] Там же. С. 85.

[262] Стадников А.В. Отношение к государству, церкви и индивиду в еретических учениях стригольников и жидовствующих, XIV-XVI вв. // Современное право. 2006. № 3. С. 82–88. Следует отметить, что это очень небрежный пересказ. Например, в числе еретиков жидовствующих у А.В. Стадникова фигурирует Матвей Башкин, осужденный как еретик спустя полвека (С. 85).

[263] Там же. С. 86.

[264] Там же. С. 87.

[265] Там же. С. 87.

[266] История еврейского народа в России. Т. 1. От древности до раннего Нового времени / Под ред. А. Кулика. Иерусалим; М., 2010.

[267] Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. С. 367–397.

[268] Пересветов-Мурат А. Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века // История еврейского народа в России. С. 418–452.

обоих авторов, но их перевод на русский язык в составе фундаментального издания, безусловно, свидетельствует об особом внимании, которым пользуется тема ереси жидовствующих.

Далее, следует указать, что значительное внимание уделили ереси жидовствующих авторы и составители сборника «Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы». Укажем сразу несколько работ М.В. Дмитриева. В вводной статье, задавая проблематику сборника, М.В. Дмитриев делает очень важный вывод. На его взгляд, обращение к произведениям антииудейской полемики и другим текстам, создававшим образ еврея в общественном сознании христианских обществ средневековой Европы, выявляет существенные различия в том, как иудаизм воспринимался (вплоть до XVII в.) в византийско-славянских культурах, с одной стороны, и в западнохристианских — с другой.[269] Темой другой его статьи стало сравнительное исследование сведений, сообщаемых о ереси жидовствующих в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и «Послании» Спиридона-Саввы.[270] Вопреки распространенным в историографии мнениям, М.В. Дмитриеву удалось продемонстрировать, что структура антииудейского дискурса на Руси не была тождественна антииудаизму и антисемитизму в странах католического мира.[271] Наконец, представляет интерес библиографический обзор работ по теме взаимоотношений евреев и христиан, подготовленный М.В. Дмитриевым и А.М. Шпиртом.[272]

Существенный интерес для изучаемой темы имеет также статья О. Русиной, затрагивающая вопрос о литературе жидовствующих и содержащая новые факты для характеристики членов еретического кружка в Новгороде и их связях с иудеями Великого княжества Литовского.[273]

1.5. СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

В настоящем обзоре нет смысла упоминать огромного количества публикаций, авторы которых обращаются к теме жидовствующих. В большинстве своем эти обращения продиктованы стремлением проявить свои эмоции на материале знаний на малую толику выходящих за рамки школьного курса истории. В первую очередь это касается публикаций в электронной среде. Остановимся лишь на нескольких публицистических работах, которые в силу тех или иных причин могут представлять интерес для темы нашей работы.

Образцом произвола и некомпетентности авторов, обращавшихся к теме ереси жидовствующих, следует считать популярную брошюру В.А. Бачинина и И.Ю. Никитина, которая, ни много ни мало, претендует на концептуальное осмысление религиозной исто-

---

[269] Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 10–46.

[270] Дмитриев М.В. Структура антииудейского дискурса в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и в «Послании» инока Саввы (конец XV — начало XVI вв.) // Евреи и христиане. С. 101–124.

[271] Там же. С. 103.

[272] Библиография исследований по истории отношения христиан к евреям и иудаизму в культурах византийско-православной традиции (до конца XVII в.) / Сост. М.В. Дмитриев, А.М. Шпирт // Евреи и христиане. С. 246–294. См. также рецензию А.М. Шпирта на исследование А. Пересветова-Мурата: Там же. С. 239–245.

[273] Русина Е.В. От «Послания» Мисаила к литературе жидовствующих: к постановке проблемы // Там же. С. 74–100.

рии России в рамках дуальной модели противоборства византинизма и евангелизма.[274] Ересь жидовствующих авторы определяют следующим образом: «Новгородско-московское учение явилось теологически более ранней формой того раннего евангелизма, который на Руси впервые обозначился в движении стригольников».[275]

В вышедшей под широковещательным названием книге «Последние Рюриковичи» М.И. Зарезин предпринял попытку предложить свой взгляд на историю Московской Руси.[276] Любопытно, что значительное место в его опусе было отведено рассмотрению истории жидовствующих, а также нестяжателей и иосифлян, которых автор именует «любостяжателями». Рассуждения автора строятся в соответствии с канонами публицистического жанра, но при этом он обильно использует ссылки на специальную литературу и в ряде случаев делает попытки апелляции к источникам. Разумеется, все выводы автора уже содержатся в исходных (вненаучных!) посылках рассуждений и в этом смысле они вполне тенденциозны, но в ряде случаев размышления М.И. Зарезина можно признать оригинальными. Таковы, например, размышления о генезисе ереси жидовствующих, о связи между отношением ереси при московском дворе и борьбой придворных группировок, о причинах опалы князей Патрикеевых и Ряполовского и др. Значительно снижает ценность книги стремление автора продемонстрировать свою осведомленность в причастности к знанию сокровенных тайн, тайной подоплеки истории XV–XVI вв.

Впрочем, едва ли не тот же самый упрек приходиться адресовать практически всем историкам, обратившимся за последние годы к изучению ереси жидовствующих.

Г. Зеленина поместила в № 3 журнала Ab imperio за 2008 г. свою статью под претенциозным названием «Сефардские мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля». В статье проведены отчетливые параллели между сефардскими и русскими еретическими текстами, а также между испанской и русской инквизиторскими практиками.

Статью о жидовствующих, в которой повторялся старый тезис советской историографии о мифическом иудаизме жидовствующих, опубликовал в Интернет издании Полит.ру Алекс Сындоу.[277] В полемику с ним вступил Лев Усыскин, который указал, что феномен жидовствующих следует рассматривать в ряду многочисленных случаев «более общего явления, которое можно было бы назвать „рецепцией иудаизма русскими людьми“».[278] Этот спор на популярном уровне повторял полемику между Пересветовым-Муратом и Д. Иоффе.

---

[274] См.: Бачинин В.А., Никитин И.Ю. Истоки конфликта между византинизмом и евангелизмом. СПб., 2003. Авторами книги являются доктор социологических наук В.А. Бачинин, руководитель научно-исследовательского центра Ассоциации христианских церквей «Союз христиан» и президент той же Ассоциации И.Ю. Никитин. Книга переполнена грубыми фактическими ошибками, вымыслом и прямо-таки чудовищными искажениями, подробный разбор которых не входит в мой план. Приписав часть ошибок невежеству и поразительной небрежности, большую часть вымыслов приходится отнести на счет тенденциозности авторов, обусловленной конфессиональной принадлежностью к одному из протестантских толков.

[275] Там же. С. 58. Неизвестно, на каком основании авторы именуют ересь евангелизмом, поскольку ни в одном источнике о евангелизме еретиков ничего не говорится, зато во всех имеющихся документах им вменялось в вину именно ветхозаветничество. Желая усматривать в еретиках предтеч протестантизма, авторы абсолютно голословно, но категорично заявляют: «Богословская позиция „жидовствующих“ не может быть отнесена к иудаизму, и сами они в своей вероисповедальной позиции пребывали целиком в пределах христианской догматики» (Там же. С. 71).

[276] Зарезин М.И. Последние Рюриковичи. М., 2004.

[277] Режим доступа: http://www.polit.ru/article/2007/12/13/eretiki/. Дата обращения: 15 мая 2009.

[278] Режим доступа: http://www.polit.ru/article/2007/12/21/zhidovsvtvo/. Дата обращения: 15 мая 2009.

* * *

Краткий обзор литературы о жидовствующих позволяет заключить, что в науке на сегодняшний день не существует сколько-нибудь общепринятого взгляда на это явление. Непротиворечивая концепция еретического движения отсутствует. Появление новых интерпретаций лавинообразно растет, но ни одна из появившихся не способна пройти строгую проверку на соответствие установленным фактам.

На сегодняшний день, приходиться констатировать, что источниковедческая разработка проблем отстает от уровня обобщений, на котором ведутся споры. Сильный заряд публицистичности всегда присутствовал в этой теме, но также несомненно, что излишняя эмоциональность полемистов пока не способствует проведению полномасштабных исследований. И здесь, как и в случае со стригольниками самые большие ожидания на прорыв в перспективах исследования следует возлагать на обращение к источникам.

ГЛАВА 2

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Подлинники дел, содержащих материалы следствий и суда по делу еретиков, за небольшими исключениями (отрывок «Покаяния» попа Дениса) не сохранились. В этих условиях первостепенное значение имеют списки Соборного приговора 1490 г. и связанное с ним «Поучения» митрополита Зосимы. При этом наиболее содержательными в информативном плане источниками о жидовствующих являются сочинения, вышедшие из-под пера обличителей ереси. Сведения летописей являются отрывочными и лаконичными. Аналитический обзор источников о ереси жидовствующих представляется логичным начать с посланий архиепископа Геннадия. Первостепенную значимость для реконструкции подлинных взглядов и учения еретиков имеет созданный Иосифом Волоцким с целью их опровержения «Просветитель». По этой причине он будет находиться в центре источниковедческого исследования.

2.1. ПОСЛАНИЯ АРХИЕПИСКОПА ГЕННАДИЯ ГОНЗОВА: ПРОБЛЕМА ДОСТОВЕРНОСТИ СВЕДЕНИЙ О ЕРЕСИ «ЖИДОВСКАЯ МУДРЪСТВУЮЩИХ»

Послания архиепископа Геннадия Гонзова, занимавшего владычную кафедру в Новгороде в 1484–1504 гг., относятся к наиболее ранним источникам, в которых содержится информация о ереси жидовствующих. Новгородский владыка оставил свидетельства о ереси в тексте 5 посланий. Наиболее раннее — Послание епископу Прохору Сарскому не содержит даты, но по косвенным признакам относится к 1487 г.,[1] Послание Нифонту Суздальскому — датировано январем 1488 г.;[2] Послание бывшему архиепископу ростовскому Иоасафу — февралем 1489 г.;[3] Послание митрополиту Зосиме и Послание собору епископов– октябрем 1490 г.[4] Кроме того сохранились две грамоты Ивана III и митрополита Геронтия, адресованные архиепископу Геннадию и датированные февралем 1489 г.[5]

Послание епископу Прохору первым привлек в качестве источника И. Хрущов.[6] Он датировал Послание временем до января 1488 г.

Я.С. Лурье привлек к изданию 4 списка: 1) РНБ. Q.XVII.64. (сер. XVI в.) Л. 317 об.–321 об.; 2) РГБ. Муз. 3271 (сохранилась только часть на Л. 6–7 об.); 3) ГИМ. Синод. 562.

---

[1] Источники. С. 309–312; РФА. 2008. № 78. С. 261–264.

[2] Источники. С. 312–313.

[3] Источники. С. 315–320.

[4] Источники. С. 373–379.

[5] Источники. С. 313–315.

[6] Хрущов И. Исследования о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868. С. XVIII–XXII. См.: РИБ. Т. VI. Стб. 754–760.

Л. 182 об.–187; 4) РГАДА. Ф. 196. Собр. Мазурина. № 1054. Л. 88 об. (пропуск середины текста). В основу издания положен список в сборнике РНБ. Q.XVII.64, принадлежавшем архимандриту Нифонту Кормилицыну. Нам удалось обнаружить фрагмент текста Послания в сборнике ГИМ.[7] Он начинается со слов: «О летех скончания» до слов: «но станет век един». В упомянутом сборнике фрагмент продолжен отсутствующей в Послании фразой, содержащей ссылку на Толковое Евангелие: «В Евангелие Толковом написано. Ибо во осмый век хотяще быти мертвых воскрешение, к тому смертию не пресече, но будут неразрушимо будет и вечно».[8]

В Послании Прохору содержатся обвинения еретиков: в жидовствовании, в маркианстве и мессалианстве, недостойном служении литургии, нарушениях правил исповеди, предпочтении иудейской хронологии христианской и неверии в близкий конец света.

Адресатом послания являлся Крутицкий епископ Прохор, который занимал этот пост в период с 1471 по 1493 гг.[9] С середины XV в. резиденция бывших Сарайских епископов переместилась в Москву, и они стали именоваться Крутицкими епископами. Крутицкий епископ не имел своей отдельной епархии и являлся помощником митрополита в управлении митрополией. Очевидно, что архиепископ Геннадий, обнаружив ересь, не случайно обратился с известием именно к Прохору. К тому времени Прохор занимал свой пост не менее 16 лет и по хиротонии был старше митрополита Геронтия. Нет повода сомневаться в том, что Геннадий и Прохор были хорошо знакомы на протяжении ряда лет, поскольку с февраля 1477 по декабрь 1484 гг. Геннадий являлся архимандритом Московского Чудова монастыря и должен был тесно общаться с Прохором по делам управления монастырем.[10] То обстоятельство, что при митрополите Зосиме в декабре 1492 г. Прохор оставил свой пост и перебрался на жительство в Московский Богоявленский монастырь, позволяет предполагать, что его взгляды не совпадали с теми, которые в этот период получили господство при митрополичьем дворе.

Послание епископу Нифонту Суздальскому впервые было введено в научный оборот И. Хрущовым, но опубликовано с цензурными пропусками, исключившими описание кощунств еретиков.[11] Я.С. Лурье издал Послание по единственному известному списку: РНБ. Q.XVII.50. Л. 296–302. Сборник принадлежал Евфимию Туркову, бывшему в 1575–1587 гг. игуменом Иосифо-Волоколамского монастыря. Послание имеет точную дату — январь 6096 (1488 г.). Сам Геннадий объясняет причину, по которой он известил Нифонта о появлении ереси с опозданием тем, что Нифонта «тогды на Москве не было».[12] Из заключительной части Послания следует, что Геннадий адресовал точно такую же грамоту («противень») епископу Филофею Пермскому.[13]

Адресат Послания епископ Нифонт представлял заметную фигуру среди иерархии. Он занимал Суздальскую епископскую кафедру в период между 9 декабря 1484 и 8 марта 1508 гг.[14] До поставления во владыки занимал важные посты игумена Кирилло-Белозерского (1476–1482 гг.)[15] и архимандрита Симонова (1482–1484 гг.)[16] монастырей. Игуменство Нифонта в Кирилло-Белозерском монастыре было отмечено

[7] ГИМ. Епарх. 356.
[8] ГИМ. Епарх. 356. Л. 410 об.–411.
[9] Строев. П.М. Списки иерархов. Стб. 1033–1034.
[10] Там же. Стб. 162.
[11] Хрущов И. Исследования. С. XXII–XXIII.
[12] Источники. С. 312.
[13] Там же. С. 313.
[14] Строев П.М. Списки. Стб. 655.
[15] Строев П.М. Списки. Стб. 55.
[16] Там же. Стб. 150.

острым конфликтом с Ростовским архиепископом Вассианом Рыло в деле о подсудности монастыря.[17] При этом часть братии поддерживала Нифонта и признавала права на подведомственность монастыря удельному князю Михаилу Андреевичу Верейскому, а часть признавала справедливыми доводы архиепископа. Любопытно, что и архиепископ Вассиан и игумен Нифонт являлись выходцами из Пафнутьево-Боровского монастыря и постриженниками Пафнутия Боровского.[18] Факт личного знакомства Геннадия с Нифонтом также невозможно ставить под сомнение, так как оба должны были встречаться в Москве в период между 1482 и 1484 гг., когда Геннадий занимал пост архимандрита Чудова монастыря, а Нифонт — архимандрита Симонова монастыря.

Послание Геннадия архиепископу Иоасафу Ростовскому было опубликовано трижды. В 1847 г. его опубликовал Филарет, епископ Рижский.[19] В 1880 г. второе издание подготовил А.Н. Попов.[20] В третий раз текст был опубликован Я.С. Лурье. Во всех трех случаях публикация выполнена по единственному списку — РГБ. Троиц. № 730. Л. 246–256. Сборник нач. XVI в. Палея Толковая с дополнительными статьями, в том же сборнике на Л. 204 — «Менадра мудрого разуми», а на Л. 485 — Послание Дмитрия Грека архиепископу Геннадию «о седьмой тысяче».

Архиепископ Иоасаф происходил из рода князей Оболенских. К моменту написания Послания он оставил свой пост по причине какого-то конфликта с великим князем. Об оставлении Иоасафом владычной кафедры очень сожалел архиепископ Геннадий. В Послании сохранились намеки на какой-то конфликт между двумя владыками, вину за который новгородский архиепископ возлагал на посыльных.

Послание митрополиту Зосиме издано трижды: в 1836 г.[21]; в 1880 г. (переиздание 1908 г.)[22]; и Я.С. Лурье в известной публикации источников. Я.С. Лурье привлек к изданию два списка: 1) РНБ. Q.XVII.15. Сборник Нифонта Кормилицына. Л. 372–377; 2) РНБ. Солов. собр. № 962/852 Л. 331–341 об. Он же отметил отличия текста, изданного в ААЭ по неизвестному на сегодня списку.

Послание архиепископа Геннадия, адресованное собору епископов было опубликовано трижды: частично в 1863 г.[23]; в 1880 г.[24]. Я.С. Лурье привлек к изданию два списка: 1) РНБ. Q.XVII.15. Сборник Нифонта Кормилицына. Л. 377–380; 2) РНБ. Солов. Собр. № 962/852 (без окончания) Л. 341 об.–342 об.

Грамоты Ивана III и митрополита Геронтия, адресованные архиепископу Геннадию были впервые изданы в 1841 г.[25] Затем их опубликовал А.С. Павлов.[26] В третий раз грамоты опубликовал Я.С. Лурье. Во всех трех случаях был использован единственный список — РНБ. Q.XVII.50. (сборник Евфимия Туркова) Л. 167–170.

Академическое издание основных источников и появление фундаментальной монографии Я.С. Лурье на долгие годы сформировали подход в отношении восприятия ереси в исследовательской среде, который может быть определен как скептический.[27]

---

[17] См.: ПСРЛ. Т. 6. С. 33–34; Т. 8. С. 200; АСЭИ. Т. 2. № 315. См. также: Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. Т. 2. СПб., 2006.

[18] Никольский Н.К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI веках и в половине XVII в. // Христианское чтение. 1907, Август. С. 167.

[19] ЧОИДР. 1847. № 8. Ч. IV. Смесь. С. 1–6.

[20] ЧОИДР. 1880. № 3. Библиографические материалы. С. 140–154.

[21] ААЭ. Т. I. СПб., 1836. № 381.

[22] РИБ. Т. VI. № 115.

[23] Православный собеседник. 1863. Ч. 1. С. 476–481.

[24] РИБ. Т. VI. № 115. 2.

[25] АИ. Т. I. СПб., 1841. № 285.

[26] РИБ. Т. VI. № 114.

[27] Лурье Я.С. Идеологическая борьба.

Я.С. Лурье делил противоеретические произведения на две группы: обличительные, которым отказывал в доверии, и полемические, дающие более убедительные представления о взглядах еретиков.[28] Он полагал, что более-менее ценная информация может быть извлечена из посланий архиепископа Геннадия Гонзова, а все обвинения в «жидовстве», которые адресовал еретикам Иосиф Волоцкий, являются недостоверными.[29] По этой причине он ввел в научный оборот термин новогородско-московская ересь. В статьях, посвященных методологии критики источников, он предпринял попытку обосновать как сам принцип разграничения прямых и косвенных показаний источников, так и принцип их использования исследователем.[30] Я.С. Лурье попытался подвести теоретическую и идеологическую базу под свои методы источниковедческой критики, позволяющие ему игнорировать прямые показания источников ссылкой на их пристрастность, противопоставляя принцип «презумпции достоверности» источника эмоционально окрашенному принципу «презумпции невиновности» «жертв инквизиционных процессов».[31]

Американская исследовательница Я.Р. Хоулетт посвятила свою статью анализу самого раннего источника: Посланию митрополита Геннадия Прохору епископу Сарскому.[32] Она сделала вывод о том, что использовать свидетельство Геннадия как доказательство существования определенного еретического движения нельзя, поскольку обвинения противоречивы и не объединены общей темой.[33] Публицист Алекс Сэндоу, отказываясь признавать за сообщениями архиепископа Геннадия о ереси даже минимальную степень достоверности, заявил, что «в голове его (*Геннадия. — курсив мой А.А.*) сложилась конфигурация мыслей, сведшая в единое целое уверенность в том, что новгородцы уклонились в ересь, желание установить в Новгороде православие помосковски, обиды на новгородцев, толки о точной дате светопреставления и данные околоиудейской астрологии».[34] Если оценивать историографическую ситуацию в целом,

---

[28] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 122–127, 154–178. Работа Я.С. Лурье стала наиболее полным выражением скептической традиции в изучении ереси, оформившейся в либеральной историографии конца XIX — начала XX в. См.: Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Киев, 1908.

[29] Наш взгляд на творческую и текстологическую историю создания «Просветителя» выражен в работах: Алексеев А.И. К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. № 1 (31), 2008. С. 5–15; Древняя Русь. № 2 (32), 2008. С. 60–71; Он же. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. № 2 (10), 2008. С. 121–220; Он же. О первенстве Пространной редакции «Просветителя» Иосифа Волоцкого // Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte, Potentiale und Grenzen 14–17 Jahrhundert / Herausgegeben von Ludwig Steindorff. Forschungen zur osteuropaischen Geschichte. Herausgegeben vom Osteuropa-Institut der Freien Universitat Berlin von Holm Sundhaussen und Gertrud Pickhan. Bd. 76. Wiesbaden, 2010. S. 297–320; Он же. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010.

[30] Лурье Я.С. О некоторых принципах критики источника // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 94–96; Он же. О путях доказательства. С. 61–68.

[31] Лурье Я.С. О путях доказательства. С. 68.

[32] Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудръствующих» // ТОДРЛ. Т. XLVI. СПб., 1993. С. 53–61.

[33] Там же. С. 69–70.

[34] Сэндоу А. Враги по случаю. Из истории жидовствующих. Сомнение о еретиках. Режим доступа: http: // www.polit.ru/analystics/2007/12/13/eretiki.html. Дата обращения: 07.09.2009. См. также: Сэндоу А. К вопросу о доверии правительственным источникам. Режим доступа: http: // www.polit.ru/analystics/2007/12/27/zhidovstvo.html. Дата обращения: 07.09.2009. Ответ А. Сэндоу см.: Усыскин Л. Еще раз о жидовствующих. Полемика со статьей Алекса Сэндоу. Режим доступа: www.polit.ru/analystics/2007/12/21/zhidovstvo.html. Дата обращения: 07.09.2009

то можно воспользоваться цитатой французского исследователя А. де Либера: «Историки… сделали вывод о нечестности и глупости цензоров, поскольку не увидели в их действиях техники, называемой нами сегодня „техникой амальгамирования“».[35]

Стоит вспомнить, что в те годы, когда архиепископ Геннадий требовал принять меры к еретикам (по большому счету, безуспешно!),[36] в Москве в соборах Кремля служили обвиняемые им в еретичестве протопоп Алексей (в Успенском соборе) и поп Денис (в Архангельском соборе), а одним из самых приближенных к Ивану III лиц являлся дьяк Федор Васильевич Курицын, которого Геннадий прямо обвинял в еретичестве.[37] В то же время сам новгородский архиепископ находился в положении защищавшейся стороны: он был вынужден оправдываться от обвинений в мздоимстве и связях с Литвой[38] (политическое обвинение!), а новопоставленный митрополит Зосима затребовал от него исповедание веры, что глубоко оскорбило Геннадия. Учитывая эти обстоятельства, необходимо признать, что послания архиепископа Геннадия были написаны в период, когда еретики пользовались поддержкой великого князя, а новгородский владыка испытывал явно выраженный дефицит доверия со стороны носителя высшей власти. Остановимся на вопросе о степени достоверности свидетельства новгородского архиепископа относительно природы обнаруженной им ереси.[39]

В Послании Прохору содержатся обвинения еретиков: в жидовствовании, в маркианстве и мессалианстве, недостойном служении литургии, нарушениях правил исповеди, предпочтении иудейской хронологии христианской и неверии в близкий конец света. В Послании Нифонту Суздальскому добавляются обвинения в поругании креста, искажении иконописных образов, использовании языческой символики плодородия в нательном кресте. В Послании Иосафу Оболенскому опять фигурируют обвинения в жидовствовании, мессалианстве, нарушениях обязанностей духовника, спекуляциях на слухах о близком конце света. Послание митрополиту Зосиме не содержит новых обвинений, зато в Послании собору епископов Геннадий пополняет набор обвинений: стригольничеством (по признаку непризнания церковной иерархии, обвиняемой в поставлении на мзде), поруганием икон, нарушением покаяния и невыполнением ранее наложенных епитимий. В Соборном приговоре 1490 г. как ересь квалифицируются факты хуления и поругания икон, хуления Христа, Богоматери, святых, отрицание авторитета семи Вселенских соборов, нарушения постов, почитание субботы паче Воскресения,

[35] Де Либера А. Средневековое мышление. М., 2004. С. 131. См.: «Существующее мнение, что из посланий Геннадия следует второстепенность и даже маргинальность „еврейского фактора“, само, быть может, испытало влияние стремления уменьшить вес этого фактора в развитии ереси». (Раба Й. «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // Russia Mediaevalis. T. 1. München, 2001. S. 127.)

[36] В Послании бывшему архиепископу Иоасафу Геннадий восклицал: «И как мню, ныне вы положили то дело ни за что, как бы вам мнится, Новъгород с Москвою не едино православие; не поболезновали есте о том ни мала!» (Источники. С. 317).

[37] В Послании к митрополиту Зосиме Геннадий писал: «А то се, господине, състала та беда с тех мест, как Курицин из Угорские земли приехал, да отселе еретици збежали на Москву; а писано в подлиннике, что протопоп Олексей, да Истома, да Сверчек, да поп Денис приходили к Курицину, да иные еретици, да он-то у них и печалник, а о государской чести попечениа не имеет» (Источники. С. 377).

[38] В послании к митрополиту Зосиме Геннадий писал: «Ниже к Литве посылаю грамоты, ни из Литвы ко мне посылают грамот, ни пакы литовские ставленникы служат в моей архиепископьи» (Источники. С. 375).

[39] См. об этом также: Алексеев А.И. К вопросу о достоверности свидетельства Геннадия Гонзова о ереси «жидовская мудръствующих» // Сословия, институты и государственная власть в России. Средние века и раннее Новое время. Сборник статей памяти академика Л.В. Черепнина. М., 2010. С. 531–545.

неверие Вознесению Христа, причем все обвинения охарактеризованы как «жидовский обычай». В Поучении митрополита Зосимы еретики обвиняются: в держании отреченных книг, ветхозаветничестве, хвалении жидовской веры, хулении Христа и Богородицы, иконоборчестве, хулении чудотворцев Петра, Алексея, Леонтия и Сергия и др. Вопрос о степени достоверности этих обвинений не может быть снят простым указанием на их тенденциозность, поскольку и в Соборном приговоре 1490 г. и в «Поучении» Зосимы фигурируют не только ссылки на послания Геннадия, но и на свидетелей.[40]

Все адресованные еретикам обвинения можно разделить на две группы: теоретические, т.е. имеющие соответствия в статьях Кормчих книг, и практические, порожденные нарушениями литургической, исповедальной, дисциплинарной практик. Метод обвинений, построенный по образцу силлогизма, возможен лишь в отношении первой группы обвинений. Обвинения второй группы могут восходить либо к непониманию Геннадием особенностей церковной жизни в Новгороде (сюжет с обрезанием Христа на клейме иконы Преображение Господне[41], возможно, отказ новгородцев от почитания Леонтия Ростовского, московских чудотворцев Петра, Алексея, Сергия Радонежского, а также различия в практике поставления священнослужителей), либо отражают действительно имевшие место сознательные нарушения предписанных церковью норм. Как выразился Геннадий: «А что сказывал Самсонко, что в подлинники писано, то было уметь ли так сказывати, толко бы того не делал сам?»[42]. Обвинения в «жидовствовании» содержатся во всех указанных документах.[43]

В числе вменяемых еретикам преступлений бóльшую часть занимают обвинения в иконоборчестве. Эти обвинения фигурируют в посланиях Геннадия,[44] в ответных

[40] См.: «А что перед нами в соборе здешние люди добрыя да и священници свидетельствовали на вас на лице о вашем безчинии…» (Источники. С. 383). «И сташа на том соборе с ними лице на лице людие мнози да и священници и сведетелствоваша на них о их ересях и о хуле и о поругании над святыми иконами, как ся что о них чинило зде на Москве» (Источники. С. 385).

[41] См. подробный анализ этого сюжета: Голейзовский Н.К. Два эпизода из деятельности новгородского архиепископа Геннадия // Византийский временник. Т. 41. М., 1980. С. 125–140. Есть основания полагать, что факты поругания икон, о которых сообщает архиепископ Геннадий (Источники. С. 380), могут находить объяснение в различии традиций иконопочитания Северо-Восточной Руси и Новгорода. Например, культ Успения Богородицы не был популярен в Новгороде, где особенным почитанием пользовался культ Софии.

[42] Источники. С. 380.

[43] См.: Источники. (Посланние Генадия Прохору Сарскому, 1487) С. 310 — «жидовская мудръствующих»; (Грамоты великого князя Ивана III и митрополита Геронтия архиепископу Геннадию, 1489) С. 314 — «жидовскую веру величают, а нашу веру православную Христову хулят»; (Послание Геннадия Иоасафу, 1489) С. 316 — «жидовская мудръствующие»; (Послание Геннадия митрополиту Зосиме, 1490) С. 375 — «хвалят жидовскую веру»; С. 376 — «да и в жидовскую веру стали»; (Соборный приговор, 1490) С. 383 — «Ино все то чинили есте по обычаю жидовскому», «за те ваша жидовьскиа дела»; (Поучение митрополита Зосимы, 1490) С. 384 — «веру жидовскую хвалят».

[44] В Послании епископу Прохору Сарскому Геннадий пишет, что еретики осквернили образ Богородицы: «обезчестивших образ Пречистыя Владычица нашея Богородица» (Источники. С. 310). В Послании епископу Нифонту Суздальскому упоминается о фактах иконоборчества как об общем месте в деятельности еретиков: «И ныне таково есть бесчинство чинитца над церковью Божиею и над кресты и над иконам и над христианьством» (Источники. С. 313). В Послании архиепископу Ростовскому Иоасафу Геннадий сообщал: «Понеже образу Господа нашего Иисуса Христа и Пречистыя Его Матери наругалися» (Источники. С. 318). В Послании собору епископов Геннадий приводит конкретный факт: «Да здесь Алексейко подьячей на поместие живет да напився пиян, влез в чясовну, да сняв с лавици икону — Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал, а иные иконы вверх ногами переворочал. А что паки безъименных, ино и числа нет, кое иконы резаны, а не весть» (Источники. С. 380). В этом же Послании Геннадий сообщает, что еретики «щеплют» и «режут» иконы (Там же. С. 381–382).

грамотах великого князя Ивана III[45] и митрополита Геронтия[46] в Новгород, в Поучении митрополита Зосимы,[47] в Соборном приговоре 1490 г.[48] и в «Просветителе» Иосифа Волоцкого.[49] Факты иконоборчества были зафиксированы показаниями многочисленных свидетелей не только в Москве, но и в Новгороде.[50] Великий князь Иван III не удовлетворился записанным для него перечнем преступлений и лично выслушал свидетельские показания на еретиков: «Государь же князь великый Иван Васильевич всея Руси прииде сам на тот събор в полату к своему отцю Зосиме митрополиту всея Руси и с многыми своими боляры и дьакы и повеле въвести к себе тех всех еретиков и тех сведетелей московьских, и повеле перед собою чести новогородские списки да и грамоты, что на них писал Генадий архиепископ новогородцкой о их ересех, что они чинили в Новегороде. Да выслушав списки, да и грамоты, да и московьских людей, да и священников сведетелства на тех ересников, и велел князь великый своему отцю Зосиме митрополиту възрети в святыя правила о их ересех, что о них пишет».[51] Как следует из цитированного текста, обвинения еретиков в иконоборчестве подверглись перепроверке, и их справедливость была подтверждена свидетелями перед лицом великого князя. Таким образом, нет никаких оснований для того, чтобы усомниться в том, что еретики практиковали иконоборчество.

Но какие же мотивы лежали в основе поругания икон? В советской историографии факты надругательства над крестом и иконами трактовались как явления социального протеста[52] или как культурный конфликт, возникший из-за несходства церковных

[45] См.: «Писал еси ко мне, да и к митрополиту, грамоту о ересех и о хуле на Христа Сына Божиа и на Пречистую Его Богоматерь, и о поругании святых икон» (Источники. С. 313).

[46] См.: «…как они хулили Христа Сына Божиа и Пречистую Его Богоматерь и ругались святым иконам…» (Источники. С. 314).

[47] См.: «…да и святым иконам не кланяются, а зовут иконы идолы» (Источники. С. 384).

[48] См.: «…мнози от вас ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах, а инии от вас ругались Кресту Христову, а инии от вас святыя иконы щепляли и огнем сжигали, а инии от вас крест силолоен зубы искусали, а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали, а инии от вас святыя иконы в лоханю метали, да иного поругания есте много чинили над святыми образы написанных на иконах» (Источники. С. 383).

[49] Иосиф Волоцкий сообщает о фактах иконоборчества еретиков в «Сказании о новоявившейся ереси», которое является историческим предисловием к «Просветителю» (см.: «И многаа хуления и уничижениа глаголаху на Божественную церковь и на всечестныа иконы, глаголющее, яко не подобаетъ покланятися рукотворению, и яко не подобаетъ писати на святых иконах Святую Троицу, Авраам бо Бога виде съ двема ангелома, а не Троицу, и божественнымъ иконам и Честному Кресту възбраняюще покланятися, и овы въ нечистыа места и скверна метаху, иныа же зубы кусающее якоже беснии пси, иныя же съкрушающе, иныя же въ огнь вметающее, и глаголаху: поругаемся иконам сим, якоже жидове Христу поругашася» (Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1882. С. 5–6). Далее он обвиняет в иконоборчестве самого митрополита Зосиму, который «святыя иконы огнемъ жьгы и болъваны нарицая» (Там же. С. 12). В 15-м «слове» своего сочинения он сообщает об уже известном из Послания Геннадия факте поругания икон подьячим Алексейко Костевым и сообщает о фактах поругания икон новгородскими еретиками Самсонко, попом Наумом, Юркой рушеником и дьяконом Макаром (Там же. С. 324).

[50] В Поучении митрополита Зосимы читаем: «Слышав же господин Зосима митрополит всея Руси, повеле московским сведетелем на том соборе перед собою стати и глаголати, кто у них слыхал или видал поругание иконам или речи хулные на святых. И сташа на том соборе с ними лице на лице людие мнози да и священници и сведетелствоваша на них о их ересех и о хуле и о поругании над святыми иконами, как ся что о них чинило зде на Москве» (Источники. С. 385).

[51] Источники. С. 385.

[52] Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991. С. 52.

практик Новгорода и Москвы.[53] Следует, однако, принимать во внимание, что большая часть лиц, обвиняемых в еретичестве, принадлежала к верхушке белого духовенства Новгорода и состояла из явных сторонников промосковской ориентации.[54]

В странах Западной Европы массовые проявления иконоборчества начались со времен религиозной Реформации. Отдельные факты иконоборчества в период средневековья известны, но за ними стоят либо периоды войн, в которых одна из сторон стремилась унизить противоборствующую сторону поруганием ее святынь, либо проявления протестных настроений против навязанных и чуждых религиозных символов.[55] Смысл совершения подобных действий состоял либо в намерении уничтожить сакральный потенциал противника, либо в стремлении доказать его беспомощность и недееспособность.[56] В этих случаях акты антисакральной агрессии совершались «средними христианами», которые «вовсе не имели намерения порвать с религиозной системой церкви».[57] Часто в их числе были представители духовенства. Участники осквернения «чужих» образов, затем горячо молились перед образами в своих церквях, а в случаях совершения особо тяжелых святотатств обращались с просьбой о прощении к Римскому престолу. Если исходить из системы трехуровневого значения религиозных символов Виктора и Эдит Тернеров, то приходится признать, что иконоборчество жидовствующих следует трактовать как сознательное поругание христианских святынь, ценность (экзегетическое значение) которых для христиан осознавалась членами еретического сообщества. Поругание икон было публичным (позиционное значение), о чем говорит наличие многочисленных свидетелей, и имело значение эмоционально окрашенного ритуала, объединявшего еретиков (операциональное значение).[58]

Особенного рассмотрения заслуживает рассказ архиепископа Геннадия о дьяке с Ояти, который приходился племянником еретику Гриде Клочу. Дьяка и служившего с ним священника обвиняли в том, что они дали некоему крестьянину нательный крест из дерева плакун, на котором был вырезан «сором женской да и мужской».[59] По логике обвинения ношение этого креста привело к болезни и затем к смерти крестьянина. Существует попытка трактовать эти факты как проявления язычества (гадание по полету птиц, использование дерева плакун), которые Геннадий тенденциозно приписал еретикам.[60] Если обвинение в навязывании нательных крестов на птиц свидетельствует о сознательном надругательстве над христианской святыней, то кощунственное изображение гениталий на нательном кресте, который затем носил крестьянин, указывает на древнюю традицию — на распространенное в средневековье использование магических амулетов, за которыми признается защитная сила святыни. Известно, что в период средневековья к практике изготовления амулетов нередко были причастны даже священнослужители.[61] Для архие-

[53] Скрынников Р.Г. Государство и церковь. С. 140, 143.

[54] Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010. С. 96, 181. О промосковской ориентации свидетельствует и то, что заступничество от архиепископа Геннадия еретики искали в Москве при дворе Ивана III.

[55] Маршал Ги П. К вопросу об истории иконоборчеств в Средние века // Анналы на рубеже веков. Антология. М., 2002. С. 116.

[56] Там же. С. 120.

[57] Там же. С. 118.

[58] Там же. С. 124–126.

[59] Источники. С. 313.

[60] Петрухин В.Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 171–172.

[61] Барабанов Н.Д. Византийская Церковь и феномен филактериев // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 179; Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века.

пископа Геннадия решающим аргументом для того, чтобы обвинить в колдовской практике «жидовствующих» послужил факт родства дьяка с уже изобличенным еретиком Гридей Клочом.

Как следует из Послания епископу Прохору Сарскому, обвинения в жидовстве основываются на сведениях, которые получены от раскаявшегося еретика попа Наума. «Да что есми послал грамоту, да и подлинник к митрополиту, что и ты тамо узришь все, что ся как чинило, и как ли превращены псалмы на их обычай. И толко бы поп Наум не положил покаания, да в христианство опять не захотел, ино бы как мощно уведати по их клятве, как они отметаются своих велений?»[62] Показания попа Наума не имели решающего значения для изобличения лиц, заподозренных в еретичестве. Согласно евангельской цитате, легшей в основу норм святительского суда: «Пред двема или треми свидетели да станет всяк глагол» (Мф. 18:16). В ответных посланиях Геннадию великий князь Иван III и митрополит Геронтий признали справедливость лишь тех обвинений, которые были подкреплены показаниями других свидетелей, кроме попа Наума: «…и яз, с своим отцем митрополитом и с епископы и со всем Собором, по твоему списку, розсудили, что поп Григорей Семеновской, да поп Ересим Николской, да попов Григориев сын Самсонко диак, по правилом царьскым, дошли градские казни, потому что на них есть свидетельства в твоем списке; а на Гридю на Борисоглебского в твоем списке свидетельства нет, опрочи попа Наума».[63] «А Гридя диак не дошел ещо, по правилом, градские казни, потому что на него один свидетель, поп Наум».[64] Позднее эта норма была подтверждена авторитетом Стоглава: «Наипаче же греховныа вины судятся по священным правилом ни ротою, ни клятвою, но достоверными свидетели и многыми послухы».[65]

Полагают, что термин «жидовствующий» употреблялся как синоним ереси и применялся очень широко для обвинения лиц, не имеющих отношения к иудаизму.[66] Распространено также мнение, что обвинение в «жидовствовании» могло маркировать рационалистическое начало в ересеучении.[67] Согласно другому мнению название ереси могло отражать ветхозаветническую устремленность новгородских священнослужителей.[68] Наконец не исключают исследователи и корыстного мотива со стороны архиепископа Геннадия, который намеренно использовал обвинения в «жидовстве», дабы скрыть от ортодоксов свои контакты с «латинянами».[69]

СПб., 2004. С. 262, 274, 319. Изготовление креста с кощунственными изображениями из дерева «плакун», возможно, было неслучайным. Под названием «плакун» известна трава, возможно крест был изготовлен из ее корня. Однако более вероятно, что под деревом-плакун имелась в виду верба. В традиционной культуре верба считалась уникальным первоцветом и символом плодородия (Часовникова А.В. Христианские образы растительного мира в народной культуре. М., 2003. С. 170–175). Известны примеры использования вербы в погребальном обряде (Панова Т.Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М., 2004. С. 151).

[62] Источники. С. 310.

[63] Там же. С. 314.

[64] Там же. С. 315.

[65] Емченко Е.Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2001. С. 359.

[66] Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудръствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 68.

[67] Seebohm T.M. Ratio und Charisma. S. 214–217; Кочнев Н. Още към въпроса за същноста на ереста на юдействувщите на Балканите и в Русия през IX–XV вв. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1992. С. 75–78.

[68] Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio, 2001. № 3. С. 134–137.

[69] Klier J.D. Judaizing Without Jews? Moscow — Novgorod // Culture end Identity in Muscovy, 1359–1584. Moscow, 1997. P. 341.

В известных на Руси сочинениях Епифания Кипрского и Тимофея Пресвитера, а также в «Епитоме ересей» Иоанна Дамаскина иудаизм является одним из четырех архетипов, из которых происходят все многочисленные ереси.[70] Иудейских ересей указывается семь: книжники, фарисеи, саддукеи, имероваптисты, или «по вся дни крещающися», оссины, нассариеи, иродиане.[71] Эта классификация восходит к временам Евангелистов.[72] Однако я не могу разделить уверенность Я.Р. Хоулетт в том, что данное обстоятельство может иметь отношение к обвинению еретиков в «жидовствовании».[73]

Обвинения в «жидовстве» широко использовались в качестве инструмента меж- и внутриконфессиональной полемики. Традиционно они включались в антилатинские полемические трактаты. Можно также полагать, что «жидовин» являлось употребляемым в быту бранным словом.[74]

Очевидно, что стремившиеся к осуждению обвиняемых в ереси Геннадий и архиереи, участвовавшие в Соборе 1490 г., прибегли к обвинению в «жидовствовании», желая использовать санкции, предусмотренные каноническим правом: «…и за те ваша злыа жидовьскиа дела по божественным и священным правилом святых апостол и святых отец господин преосвященный Зосима митрополит всея Руси и о Святом Дусе сынове его и съслужебници, Тихон архиепископ Ростовскый да вси епископи и весь иже о них Божественый събор, вас всех ересников осудиша, а вас священиков из сану извергоша, и всех вкупе от Святыя церкви отлучиша».[75]

Канонические правила (70-е правило св. апостол, 29-е, 33-е, 37-е правила Лаодикийского собора), известные на русской почве, предусматривают ситуацию, когда в «жидовствовании» обвиняется христианин, празднующий субботу вместе с иудеями. Например, 70-е Правило святых апостол гласит: «Аще который епископ или прозвитор, или диакон, или всяк священнического чину постится со июдеи или празднует с ними, или приимет от них праздника их честь, рекше, опреснокы или ино что, таковых да извержется, мирский же человек да отлучится».[76] Исходя из канонических правил, следует признать, что обвинения в «жидовствовании» мог навлечь на себя тот, кто сознательно предпочитал какие-то элементы иудейского вероучения истинам христианской веры.

Норма византийского «Прохирона», включавшегося под наименованием «Закон градский» в виде особой главы в русские Кормчие, содержало Правило 32-е, которое формулируется следующим образом: «Аще жидовин дерзнет развратити от христи-

---

[70] ДРК. С. 646–647; Иоанн Дамаскин. О ста ересях вкратце // Творения преп. Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 124.

[71] ДРК. С. 650–652; Иоанн Дамаскин. О ста ересях вкратце. С. 126.

[72] См.: Смирнов А.В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // Ветхозаветные апокрифы. Приложение. М., 2001. С. 673–711. Воспроизведение казанского издания 1899 г.

[73] М.А. Цветков все же полагает, что сочинения Епифания Кипрского и Тимофея Константинопольского могли послужить архиепископу Геннадию основанием для обвинений в жидовстве. (Цветков М.А. Собор 1488 г. на новгородских еретиков (по Посланию архиепископа Геннадия епископу Нифонту Суздальскому и грамотам великого князя Ивана III и митрополита Геронтия архиепископу Геннадию) // Новгородский исторический сборник. 10 (20) СПб., 2005. С. 122). Однако, данные тексты, в отличие от приведенных канонических правил, не могут служить основанием для того, чтобы квалифицировать отклонения от веры как уклонение в иудаизм. Ср.: ДРК. С. 646, 648–652.

[74] Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 186.

[75] Источники. С. 383–384.

[76] РНБ. Солов. 477/496. Л. 322. (кон. XV в.); Соф. № 1173. Л. 69 об., 70, 71.

янскы помысл, главней муце повинен есть».[77] Т.е. единственным основанием для преследования выступает факт прозелитизма.

Представляется, что со стороны новгородских священнослужителей главным побудительным мотивом был не зарождавшийся интерес к светскому образованию[78], но религиозный мотив, связанный с ожиданием обещанного церковным преданием конца света. Уже в Послании 1487 г. Геннадий определенно указывает на то, что в центре конфликта оказалась конкуренция иудейской и христианской традиций летосчисления по остроактуальному вопросу о конце света.[79] Именно этот интерес инициировал контакты новгородского духовенства с учеными иудеями. Даже прозвище ересиарха Схарии — Скара — отражает астрологический подтекст, поскольку в южнославянской книжности «скарами» именовались таблицы для расчета Пасхи. Между эсхатологическими настроениями и составлением пасхалий существовала тесная связь.[80] Различие между христианской и иудейской традициями очень значительно. Согласно Септуагинте, число лет от Адама до Потопа составляло 2242 года, а по масоретскому тексту, — 1656 лет, год воплощения Христа соответственно приходился на 5500 и 3760-й.[81] Архиепископ Геннадий указывал, что согласно иудейским хронологическим расчетам в момент, когда, согласно христианскому летосчислению, до ожидавшегося с истечением 7-й тысячи лет от сотворения мира оставалось три года, еретики опирались на иудейскую календарную традицию, согласно которой шел 5228 г.[82] Представления о связи между окончанием седьмой тысячи и наступлением конца света широко распространилось в кругах духовенства. Это представление базировалось на традиции записей в пасхалиях, ряде текстов, принадлежавших святоотеческой традиции.

Геннадий и другие противники ереси испытывали немало сомнений, вызванных спорами о конце света в 7000 г.[83] При этом некоторые, как, например, митрополит Зосима, находили опору в текстах «Диоптры» (фрагмент об антихристе и Страшном суде).[84] В трактате «О летах седьмой тысячи» Дмитрий Траханиот доказывал, что хотя «никто не весь числа веку», но все же дата конца света должна быть связана с «седьмеричностью».[85] Ортодоксальная позиция опровергала суеверные переживания, основывавшиеся на мнении, что светопреставление последует в 7000 г. Но при этом сохранялась вера в мистическое значение числа 7 и эсхатологические ожидания мало теряли в своей актуальности. В предисловии к своей Пасхалии пермский епископ Филофей писал: «И сего ради не смущаемся о сем братья, того бо ради писах, не гли: и еще умилосердится милостивый Христос Бог наш и попустит нам грешным нечто мало ожидая нашего обращения и покаяния, а всяко бо чаем братье на скончании седмыя тысуща пришествиа Христова страшнаго и грознаго или проявления некоего, ничто же

[77] РНБ. F.II.119. Л. 116 об.

[78] Seebohm T.M. Ratio und Charisma. 516.

[79] Источники. С. 311.

[80] Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII в. СПб., 2002. С. 130.

[81] Пентковский А. Календарная традиция Древней Руси // Символ. № 22. 1989. С. 167.

[82] См.: «Да что которые лета у нас украли еретици жидовьскыми числы, и в те лета которые цари, или папы, или патриархи писаны по именом, ино тех где вмещати?» (Источники. С. 318; 311).

[83] Источники. С. 311–312; 318–319. См. также: Лурье Я.С. Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV в. // Harvard Ukrainian Studies. Камень Краеугълнъ. Rhetoric of the mediewal slavic world. Cambridge, 1995. Vol. XIX, 1995. С. 358–374.

[84] См.: РГБ. Троиц. № 122. Конец XV в. Л. 275–288. Сборник принадлежал митрополиту Зосиме. РГБ. Волок. 507. (1514 г.) Л. 61 об.–72. Сборник Нила Полева.

[85] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1988. С. 30–38.

бо весть того, токмо един Бог. Зане ж сам Господь учеником гля, яко зима кончина приидет, сия седмаго века скорбь проявляя и инце, бо глаголет, се стоить седмый век, да уже концю быти, да того ради, брате, кождо нас внимаемь себе и будем готови на всяк час ожидающии страшнаго смертнаго часа и втораго грознаго пришествиа Христова».[86]

Здесь стоит остановиться еще на одном тексте, который традиционно атрибутируется архиепископу Геннадию и опубликован как «Отрывок» из послания новгородского архиепископа неизвестному.[87] Сравнение параллельных чтений Послания Геннадия епископу Прохору и архиепископу Иоасафу с соответствующими чтениями «Отрывка» позволяет установить, что текст «Отрывка» является ответом на Послание архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу.

Послание епископу Прохору (Источники)	Послание Иоасафу (Источники)	«Отрывок» (Источники)
	С. 318. А Еуангелие кончины не явлено, когда будеть.	С. 390. А что в еуангельи писано: «О дни же том и часе никто же весь», а то и нынешние лета послушьствует еуангелие же, что седмь тысящь лет скончалось, а еуангелское слово, паче же Христово, не мимо идет.
С. 311. И Енох праведный написал: «Преж даже вся не быша, постави Бог века тварнаго, и потом сътвори всю тварь видимую и невидимую и по всем томь създал человека в образ свой. И тогда раздели Бог век человека ради на времена, на лета, и на месяци, и на дни, и часы, и да разумеет человек времен премену и чтеть своеа жизни конец. И егда скончается вся тварь, юже сътвори Бог, тогда времена погыбнут, и лет не будет, к тому дние и часы не почтутся, но станеть век един». И прочая сам не невеси…	С. 318. Да и Енох праведный писал сице: «Преж даже вся не быша, постави Бог века тварнаго, и потом сътвори всю тварь видимую и невидимую и по всем томь създал человека в образ свой. И тогда раздели Бог век человека ради на времена, на лета, и на месяци, и на дни, и на часы, — и да разумеет человек времен премену и чтеть своеа жизни конець. И егда скончается вся тварь, юже сътвори Господь, тогда времена погибнут, и лета не будеть к тому, дние и часы не почтутся. Но станеть век един, и вси праведници убежат Суда великаго и прикупятся велицем веце и век велик прикупится праведницех» и прочаа.	С. 390. Яко же писал есть Енох праведный: «Преж даже вся не быша постави Бог века творного и потом сътвори всю тварь видимую и неведимую и по всем том създа человека в образ свой. И тогда раздели бо век человека ради на времена, и на лета, и на месяци, и на дни, и на часы, — и да разумеет человек времен премену и чтет своея жизни конець». Толко то и дано разумети, что коемуждо человеку знати своея жизни конец — сиречь колко лет жил и которого лета преставися.

[86] РГБ. Муз. № 3271. Л. 61 об.

[87] А.Д. Седельников считал данный текст особой редакцией выписок текстов из грамот Геннадия Прохору и Иоасафу и датировал ее временем не ранее 1489 г., так как в тексте упоминалось о смерти протопопа Алексея (Источники. С. 389). Считалось, что поскольку протопоп Алексей не был осужден на соборе 1490 г., то он умер до октября 1490 г. В одном из списков «Просветителя», содержащего правку митрополита Даниила (ГИМ. Епарх. 337. Л. 12 об.) указана точная дата смерти протопопа Алексея — 26 сентября 6999, т.е. 26 сентября 1491 г.

С. 311 А что Шестокрыл они собе изучив да тем прельщают христианство, мня яко же с небеси знамение сводят, ино не по их съставлениа бысть! Шестокрил бо взят от астрономии, яко капля от моря.	С. 319. Да и то ми ся мнит: однова будут еретици у нас украли лет! Занеже у латыны нашего болши осмию леты. Да еще говорят: «У нас, деи, писано седмь тысящ лет да 8 до скончаниа века». И яз их съпросил: «Что ж тлъкуется 8?» И они млъвят: «То, деи, тому слову имя: аще будете добри, придам вам, аще ли будете зли, уйму вас». А татрове сказывают: еще у них до скончаниа миру, сиречь до второго пришествиа Христова, 100 лет да два.	С. 390. А что о летех еретици смущают простых людей, что уже нашей седмыя тысящи лета изошли, а иных вер еще лета не изошли — и они то лжут, а лета всех вер ровно пришли, а то неверныя з собою прикладывают. А у жидов каким летом и быти излишним. Ведь по всему свету остроиомиа однака.
С. 311. А о летех скончаниа Богу мощно приложить и уложить. А Богословцу Григорию изъясняющу, да и в Зерцале мужу мудру повинуюся, на того же Григория свидетельство приводящу: егда наполнится горний мир, тогда ожидай скончаниа.	С. 320. И се писано «Седмь век деланья, осмый же будущаго». Ино нам 6 день в недели велено делати, а седмы покой приимати от трудов. И будет однова в нашей паскалии деланиа время не исполнилося, и ты бы о том с Пасеем да с Нилом накрепко поговорил, чтобы есте и ко мне описали о том.	С. 390. А то лета установлены на седмь тысящь лет, да ни болше ни менше того не могли учинити, того ради понеже вначале самем Богом установлено седморичное число — в шесть бо ден мир сътвори Бог, а в седмый почи от всех дел своих.
	С. 318. Да чтобы еси послал по Паисея, да по Нила, да с ними бы вси о том посоветовал: «Преидут три лета, кончается седмая тысяща». Ино и яз слыхал у Алексея: «И мы, деи, тогды будемь надобны». Ино еретици себе надежно чинят! Да и Шестокрил есми учил того для, и обретох в немь ересь: числа поставлены — от Адама 200 и 70 и 6 девятнадесятиць! Ныне идеть шестаа девятнадесятица по чему жидова лета чтут. Ино то учинили на прелесть христиаьскую. Хотять рещи: лета христиаьскаго летаписца скратишась, а наша пребывают. А то хотят ту прелесть явити, како изойдеть наша паскалиа.	С. 390. А что Алексий протопоп, Ариев поборник, иже разседесь, яко же Арий, той глагола: «Толко изойдут лета, и мы, деи, будем надобны», — ино он не дождал того! Бог его предал сатане, видя его необратну душю! Что было тому злодею чинити? Нечто было ему изнова небесное хожение уста // вити? А кругы небеснаго ходу солнечные и лунные и звездам шествие и индикты как уставлено, ино тому измены нет. Да потому паскалиа и лунник учинено коловратно, на колико тысящь лет Бог попустил жити.

Отсутствие обращения и заключительной части не позволяет сделать уверенный вывод относительно авторства «Отрывка». Однако можно утверждать, что его автором не мог являться архиепископ Геннадий. Стоит отметить различие между позицией, сформулированной архиепископом Геннадием в Послании Иоасафу, и автором «Отрывка». Если архиепископ Геннадий задавался вопросом: «А Еуангелие кончины не явлено, когда будеть»,[88] то автор «Отрывка» уверенно отвечал: «А что в Еуангельи писано: „О дни же том и часе никто же весь“, а то и нынешние лета послушьствует Еуангелие же, что седмь тысящь лет скончалось, а Еуангелское слово, паче же Христово, не мимо идет».[89] Если архиепископа Геннадия смущала разница между хронологическими выкладками представителей различных конфессий: «Занеже у латыны нашего болши осмию леты»[90] или: «А татарове сказывают: еще у них до скончаниа миру, сиречь до второго пришествиа Христова, 100 лет да два»,[91] то автор «Отрывка» резонно замечал: «А что о летех еретици смущают простых людей, что уже нашей седмыя тысящи лета изошли, а иных вер еще лета не изошли — и они то лжут, а лета всех вер ровно пришли, а то неверныя з собою прикладывают».[92] Геннадий всерьез был озадачен, что «лета» могут быть прибавлены или убавлены Богом: «То, деи, тому слову имя: аще будете добри, придам вам, аще ли будете зли, уйму вас».[93] Автор же «Отрывка» не испытывал ни тени сомнения по этому поводу: «А у жидов каким летом и быти излишним. Ведь по всему свету астрономиа однака».[94]

Учитывая, что в сравнительно небольших текстах обнаруживаются пять фрагментов, связанных между собой по типу вопрос — ответ, случайный характер этих совпадений исключен. Логично предположить, что автором «Отрывка» мог быть архиепископ Иоасаф Оболенский или «Отрывок» являлся частью послания, написанного по поручению архиепископа Иоасафа в ответ на послание новгородского архиепископа. Это тем более вероятно, что в том же сборнике (РГБ. Муз. 3271 на Л. 17 об.–18)[95] находится Послание архиепископа Иоасафа Ростовского собору святителей об оставлении святительского сана.

Однако в нашем распоряжении есть еще один текст, который следует привлечь для решения этого вопроса. Это Послание ученого грека Дмитрия Траханиота написанное в ответ на ряд вопросов новгородского владыки. Главной темой послания является вопрос о сроках наступления конца света. Дмитрий решительно заявляет о том, что вопрос о сроках не может являться предметом размышления человеского ума: «Христу глаголющу к ученикам своим: о дни же том и часу никто же весть, ни ангели, ни Сын, токмо Отец. Еже ни Сын, — молвил им, да потом Его не вопрошают о том въпросе, занеже всяк Сын сый, сиречь в плоти, не может разумети о сем. Ино то им Христос про Себя молвил плоти ради».[96]

Исследователи пытались приписать Дмитрию вслед за архиепископом Геннадием аллегорическое толкование сроков конца света, связываемое с символическим значением числа 7.[97] Однако, это скорее точка зрения неких «других», над которой размышлял

[88] Источники. С. 318.
[89] Там же. С. 390.
[90] Там же. С. 319.
[91] Там же. С. 320.
[92] Там же. С. 390.
[93] Тм же. С. 320.
[94] Там же. С. 390.
[95] Сборник принадлежал пермскому архиепископу Филофею, описание см.: Кудрявцев И.М. Сборник последней четверти XV — начала XVI в. из Музейного собрания // Записки ОР ГБЛ. М., 1962. Вып. 25. С. 264, 220–288.
[96] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 73.
[97] Источники. С. 135; Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 219.

архиепископ Геннадий в послании Иоасафу Оболенскому: «Глаголют же пакы друзии, яко понеже есть седморичен настоящий сей век, лепо есть пребыти миру дондеже и седмаа тысяща скончается, яко же Соломон рекл есть: даждь часть убо седмым, и тогда осмому, седмь бо век деланиа, осмы же юудущаго века образ носить».[98] Самому Геннадию это мнение не представлялось убедительным: «Но и се речение не благословно ми мнится».[99] Как справедливо показал Б.Н. Флоря Траханиот решительно осуждает всякую попытку рассчитать сроки конца света как «плотское смотрение».[100] Ученый грек решительно отводит возможность наступления конца света в разные сроки у разных народов, в соответствии с их системами летосчисления: «О летех и о седмой тысящи, что иные чают ина конец, а иные инако. Ино то лжа есть, въ все роды один конец чают».[101] Это мнение близко к тому, которое содержится в отрывке, приписываемом архиепископу Геннадию: «А что о летех еретици смущают простых людей, что уже нашей седмыя тысящи лета изошли, а иных вер еще лета не изошли — и они то лжут, а лета всех вер ровно пришли, а то неверныя з собою прикладывают».[102]

Дмитрий Траханиот перечисляет версии календарных расчетов и показывает, что все эти расчеты складываются в одну и ту же цифру — 6997 лет, а следовательно, «И коли уже начяло всем едина, и лета до сех мест приходит на едино, подобает же и концу всем едину быти».[103] Плигузов и Тихонюк обратили внимание, что Траханиот оперировал особенной версией латинского календаря, которая близка только расчетам польского хрониста Длугоша. На этом основании они предположили, что Дмитрий мог обучаться некоторым календарным премудростям в польско-литовском государстве.[104]

Следует сопоставить тексты «Отрывка», автором которого считается архиепископ Геннадий, с Посланием Траханиота, в последней части, трактующей вопрос о сроках ожидания конца света.

«Отрывок». Источники. С. 390–391	Послание Траханиота С. 73–75.
С. 390. А что о летех еретици смущают простых людей, что уже нашей седмыя тысящи лета изошли, а иных вер еще лета не изошли — и они то лжут, а лета всех вер ровно пришли, а то неверныя з собою прикладывают. А у жидов каким летом и быти излишним. Ведь по всему свету остромиа однака.	О летех и о седмой тысящи, что иные чают ина конец, а иные инако. Ино то лжа есть, въ все роды один конец чают
С. 390. А то лета уставлены на седмь тысящь лет, да ни болше ни менше того не могли учинити, того ради понеже вначале Самем Богом уставлено седморичное число — в шесь бо ден мир сътвори Бог, а в седмый почи от всех дел своих.	С. 74. Седмицу же повеле нас времени Бог Един весть, сиречь седмих век на все же есть.

[98] Источники. С. 318.

[99] Там же. С. 318–319.

[100] Флоря Б.Н. Греки-эмигранты в русском государстве второй половины XV — начала XVI в. Политическая и культурная деятельность // Русско-Балкански културни връзки през средновековието. София, 1982. С. 138.

[101] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 74.

[102] Источники. С. 390.

[103] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 74.

[104] Там же. С. 69.

Толко то и дано разумети, что коемуждо человеку знати своея жизни конец — сиречь сколько лет жил и которого лета преставися.	Ни есть мощна разумети ся инако тому отинудь, развее от знамений, что Христос прорек: которые будут как и прочая прошлая, каяждо в своем веремени, яко же и быша.
А что в Еуангельи писано: «О дни же том и часе никто же весь», а то и нынешние лета послушьствует Еуангелии же, что седмь тысящь лет скончалось, а Еуангелское слово, паче же Христово, не мимо идет.	Глаголю о евреох и о Иерусалиме и Иуде, и о прочих, их же весте по Евангелию, о них же и рек, яко небо и земля мимо идут, словеса же мои не мимо идут

Близость сравниваемых текстов бросается в глаза. Это позволяет высказать предположение, что автором Отрывка являлся, скорее всего, Дмитрий Траханиот.

В атмосфере напряженных богословских споров о сроках наступления конца света интерес иудеев в отношении перспектив, открывавшихся при дворе Ивана III вполне очевиден. Это следует в первую очередь из сведений, содержащихся в Послании Геннадия митрополиту Зосиме (1490 г.). Геннадий писал митрополиту Зосиме о возбуждении среди киевских иудеев, вызванном слухами о переносе церквей в Москве: «Здесе приехал жидовин новокрещеной, Данилом зовут, а ныне христианин, да мне сказывал за столом во все люди: понарядился, деи, есми из Киева к Москве, ино ми, деи, почали жидове лаяти: „Събака, деи, ты ся куды нарядил? Князь, деи, великий на Москве церкви из града все выметал вон“; а сказывал то пред твоим сыном боярьским пред Вяткою: ино каково то безчередие и нечесть государьству великому учинена!».[105] Прямые указания на активные контакты между иудеями и окружением великого князя содержатся в разных источниках. В том же «Послании» архиепископ Геннадий упоминает об анонимном «жидовине-еретике», который прибыл в Новгород в свите князя Михаила Олельковича.[106] О «жидовине Захарие Скаре» около 1488 г. предупреждал русского посла в Крыму Д.В. Шеина инок Савва.[107] Наконец, сохранилась переписка, которую вел в 1481–1491 гг. Иван III с таманским князем Захарией Гвизольфи, именуя его в первом послании «жидовином» и приглашая на службу в Москву.[108]

Таким образом, мы пришли к выводу о том, что значение первичных фактов следует признать за теми обвинениями, которые несут на себе следы исторических реалий, те же обвинения, которым обнаруживаются параллели в статьях Кормчих книг, очевидно, приходится отнести за счет применения средневековым инквизитором техники «амальгамирования».

Что же стояло за обвинениями в маркианской и мессалианской ереси? Под наименование мессалианства в Средние века попадало большое количество разнородных ересей.[109] Там где Я.С. Лурье и Хоулетт усматривают противоречие в аргументации

[105] Источники. С. 377.

[106] Там же. С. 375.

[107] Послание инока Саввы на жидов и на еретики // О ереси жидовствующих: новые материалы, собранные С.А. Белокуровым и др. М., 1902. С. 1–2.

[108] Сборник Исторического общества (РИО). Т. 41. СПб., 1884. С. 41, 71, 77, 114, 309.

[109] См.: «В промежутке 4 и 14 вв. проталкивать антисоциальные, антисакраментальные (то есть отрицающие церковные таинства) и дуалистические интерпретации монашеского идеала станут всяческого рода и образа мессалиане — „пелагиане Востока“». (Мейендорф. И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 308.) Немецкий исследователь феномена мессалианства Фичен установил, что расцвет мессалианства приходится на VI век, затем в XI–XIV веках наблюдается рецепция мессалианства в антиеретических компендиумах, но сам титул выполняет уже другую функцию. Имя мессалиан превратилось в ужас-

Геннадия и на этом основании отказывают ему в доверии, М.А. Цветков замечает, что новгородский архиепископ «только говорит о еретиках „жидовская мудръствующих“, использующих конспиративные приемы мессалиан и маркиан и идеологию этих еретических движений».[110] Архиепископ Геннадий, упоминая о мессалианах, помещает в Послании Прохору следующий пассаж: «Сия же въспоминаем твоему боголюбию, еже сам не невеси и того ради речена быша да удобь обретаема будут, яко тако имут в патриархии лежащая книгы: кто убо не отвержется в толика пресечениа разделивши и самем себя проклинающим еще не отинудь ума изступил, писаное бо на них слово исполнится яве: „Погрузи. господи. и раздели языкы их“».[111] Я.Р. Хоулетт, по-видимому, решила, что под патриархией Геннадий разумел русскую митрополию.[112] Между тем это точная цитата из Тимофея Константинопольского (неопознанная в публикации Я.С. Лурье), которая предваряет статьи против маркиан.[113]

Трудно сказать определенно, какая Кормчая книга находилась перед Геннадием, поскольку целый ряд Кормчих содержал интересующие нас главы, но, конечно, это не Кормчая, на которую указывает Хоулетт — РНБ. Солов. № 1065/1165, поскольку там номера глав отсутствуют. В Послании Прохору Геннадий советовал отыскать главы о мессалианах в Кормчей Сарского епископа[114] или великого князя. Весьма вероятно, что под Кормчей великого князя имелась в виду Новгородская Синодальная кормчая, которая хранилась в Софийском доме и была вывезена после ареста владыки Феофила в Москву.[115]

Основаниями для обвинений в мессалианстве послужили факты самовольного поставления в священники, ложные клятвы в непричастности к ереси и т.д., о которых писал Геннадий. М.А. Цветков полагал, что Геннадий под попами, которых «еретики ставили» имел в виду соборных попов, рекомендовавших владыке кандидатов в епископы для поставления.[116] Практика поставления священнослужителей в период до XV в. изучена недостаточно (см. первую часть работы). Можно полагать, что существовала разница между поставлением священнослужителей в Новгороде и в сельской местности. В отношении последней утвердилась практика, когда «архиерей только экзаменовал кандидатов, предложенных ему прихожанами, и поставляет к церкви тех, кто „грамоте горазд и чювствен“.[117]

В Новгороде, по-видимому, практика поставления определялась отношениями уличанских общин, которые предлагали кандидатов, соборным духовенством и светскими чиновниками архиепископа. Ко времени архиепископства Геннадия отношения между тремя этими силами являлись неупорядоченными. Канонической основой для

ный призрак и часто использовалось в противоеретической полемике или, например, в исихастских спорах XIV в. При этом результаты современных исследований позволяют утверждать, что генетическая связь между мессалианством, павликианством и богомильством отсутствует. См.: Fitschen K. Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen, 1998. S. 311–341.

[110] Цветков М.А. Послание архиепископа Геннадия. С. 188–189.

[111] Источники. С. 310.

[112] Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси. С. 63.

[113] См.: ДРК. С. 733; Цветков М.А. Послание архиепископа Геннадия. С. 186; ГИМ. Синод. 132. Л. 418 (Новгородская Синодальная кормчая); РНБ. Солов. 1056/1165 Л. 268.

[114] Возможно, это была Кормчая Чудовской редакции. См.: Демкова Н.С., Якунина С.А. Кормчая XV в. из собрания Пермского педагогического института // ТОДРЛ. Т. XLIII. СПб., 1990. С. 337. Искомых глав сочинения Тимофея Константинопольского там действительно нет.

[115] См. ГИМ. Синод. 132. Правила о мессалианах находятся на Л. 418 об.–420 об.

[116] Цветков М.А. Послание архиепископа Геннадия. С. 189.

[117] Стефанович П.С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002. С. 252.

обвинений Геннадия в самовольном поставлении в попы послужили 2, 3, 4-е правила святых апостол и 6-е правило Четвертого Вселенского собора. Последнее запрещало служение без согласия епископа даже канонически поставленным священникам.[118] Уличанские общины в Новгороде традиционно выбирали священнослужителей, а последние искали у них своего места, не брезгуя подкупом и лестью. Об этом полстолетия спустя свидетельствует 14-й вопрос Стоглава: «В Новегороде в Великом попы и дьяконы, и дияки, и пономари, и проскурници, и притворяне, уличане к церкви приимают и на них емлют денги великие — на попе рублев пятнадцать, а на ином двадцать, а у иного тридцать, да с тем идут к владыке всею улицею. а толко владыка попа пришлет х которой церкви, хотя грамоте горазд и чювствен, а толко многих денег уличаном не даст, и они его не примут».[119] При этом канонические правила о поставлении священнослужителей часто нарушались. Геннадию было от чего прийти в отчаяние, экзаменуя ставленников, которые обнаруживали лишь слабое знакомство с Псалтырью и необходимыми в богослужении текстами.[120]

Обстоятельства, при которых произошло соборное осуждение «жидовская мудрьствующих», чрезвычайно интересны. На протяжении двух лет новгородский архиепископ безуспешно пытался добиться осуждения лиц, уличенных в ереси в процессе дознания и бежавших из Новгорода в Москву. Многочисленные известия о кощунствах и нарушениях со стороны еретиков, о которых сообщал в своих посланиях Геннадий, не находили в Москве отклика.[121] Ситуацию переломили, по-видимому, послания митрополиту Зосиме и собору епископов. В них Геннадий уже делает упор на страшную опасность, которой угрожает церкви сослужение высшего духовенства с изобличенными в ереси. «Да с теми-то попы служили архимандриты, и игумены, и протопопы и священники многие; а писано в божественных правилех, — сам болши ведаешь, господин отец наш, — святых апостол правило 10: „Аще кто с неприобщающимися любо и в дому помолится, да отлучится“; также святых апостол правило 11: „Иже с изверженым, причетником сый, яко с причетником помолится, да и сам извержен будет“; пакы святых апостол правило 45: „Епископ, или поп, или диакон, сь еретикы помолився, да отлучится; аще ли повелел им будет что действовати, яко причетником, да извержется“; также правило 70 святых апостол: „Аще который епископ, или презвитер, или диакон, или всяк священнического чина, постится з жиды и празнует с ними, или приимет от них часть опреснока в день празника им, или что таково сътворит, да извержется, мирский же человек да отлучится“; пакы правило святого апостола Павла 12: „Еллинскым баснем последующе, или жидовскым обычаем, аще не отступят от того, да извергутся“».[122]

---

[118] Пихоя Р.Г. Пермская кормчая // Общественное сознание эпохи феодализма. Новосибирск, 1990. С. 173–174.

[119] Емченко Е.Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 309.

[120] См.: Грамота Геннадия митрополиту Симону. ГИМ. Епарх. 416 (677). Сборник эпистолярно-толковый. 1540-е гг. Л. 10–17. Изд.: ДРВ. М., 1790. Ч. 14. № 22. С. 244–250.

[121] См.: «И которые еретики здесь были покаалися, да и действа свои писали сами на собя своими руками, и ти, послышив то, что на Москве живут еретики в ослабе, да и в церковь и в олтарь ходили невозбранно. А иные де и служили там: Гаврилко поп и Михайловы улице, тот, деи, служил на Москве, а Денис поп — тот в Архаггеле служил, да на литургии, деи, за престолом плясал, да и кресту ся наругал; ино о том в Божественных правилех писано: „Аще кто смутит церквью в время Божественыа литургиа, главной казни повинен есть“» (Источники. С. 375).

[122] Источники. С. 376. Ближайшую аналогию употребление 10-го и 11-го апостольских правил в полемическом контексте находит в Окружном послании митрополита Фотия православному духовенству и мирянам Великого княжества Литовского (1415–1416 гг.). См.: Фотий митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос. М., 2005. С. 129.

Глава русской церкви и весь Освященный собор оказались перед угрозой потери священнической харизмы. Если обвинения Геннадия в еретичестве протопопов, служивших на Москве, а тем паче в великокняжеском Архангельском соборе, имели под собой хоть какие-то основания, то иерархия и столичное духовенство подпадали под действие апостольских правил, которые предписывали извержение от сана и отлучение. Смириться с подобной угрозой владыки не могли даже перед лицом явно сочувствовавшего «жидовская мудрьствующим» великого князя. Недаром новгородский владыка возлагал свои надежды на архиерейский собор, который собрался в Москве, чтобы поставить епископа на вдовствующую Коломенскую кафедру. Лишенный прямым запрещением великого князя возможности принять участие в заседаниях собора, Геннадий последовательно отказывался дать повольную грамоту на избрание не названного по имени кандидата. «А что, господине, хощеши владыку ставити коломенского, а не управив дела еретическаго: а ведь не из ыные земли добывати на владычество человека! А тутошним еще ти с обыском учинити: которые будут с теми еретики служили, или приобщались и соводворялись с ними, и то тем розные опитемьи: иному отлучение писано, а иному извержение до конца».[123]

Таким образом, даже в глазах недоброжелательно настроенных по отношению к новгородскому архиепископу великого князя и митрополита Зосимы, обвинения, выдвинутые Геннадием, обладали достаточной убедительной силой для того, чтобы начать преследование еретиков, оградив от него лишь лиц, приближенных к московскому двору.

2.1.2. «РАССКАЗ ОБ ИНКВИЗИЦИИ»

Рассказ об инквизиции традиционно привлекается для того, чтобы подчеркнуть параллель между преследованием иудеев инквизицией в Испании и попытками православной иерархии организовать схожий процесс в России. «Речи посла цесарева» восходят к рассказу имперского посла Георга фон Турна («Делятора») об испанской инквизиции. Запись рассказа выполнил Юрий Траханиот, пославший затем этот текст архиепископу Геннадию. Сохранившийся текст известен в единственном списке в составе сборника, принадлежавшего Пермскому епископу Филофею.[124] Он был опубликован А.Д. Седельниковым.[125] По-видимому, сохранившийся текст, представляет собой краткий пересказ Геннадием записи Траханиота, который новгородский владыка рассылал другим иерархам. В пользу этого свидетельствует начальный оборот с упоминанием Юрия Траханиота в третьем лице: «Сказывал посол цесарев Юрью про шпанского короля, а имени ему не помнит».

Как следует из рассказа, испанский король, обеспокоенный распространением «жидовских ересей» в подвластных ему землях, направил чрезвычайного посла к Римскому престолу: «И тот король Шпанской, избрав великого человека из своих велмож, да послал послом к папе римскому, что то еретичество въ его землях в великих людех, в бискупе и в архимандритех, и в попех, и в церковных людех, и в мирянех в многых начало прозябати». В итоге для борьбы с ересью была учреждена комиссия

[123] Источники. С. 378.

[124] РГБ. Муз. 3271. Описан: Кудрявцев И.М. Сборник последней четверти XV — начала XVI в. из Музейного собрания // Записки ОР ГБЛ. М., 1962. Вып. 25. С. 264, 220–288.

[125] См. публикацию: Седельников А.Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе Академии наук. Т. 1. Л., 1932. С. 49–57.

с широчайшими полномочиями из легатов римского папы, двух епископов и двух главных вельмож королевства. В результате деятельности комиссии были уличены в ереси два королевских епископа, 6 аббатов, множество священнослужителей, вельмож, больших и малых людей. Все уличенные числом четыре тысячи были сожжены, а их имущество конфисковано в пользу короля. Остальные еретики, спасаясь от гонений бежали в другие страны, а слава о благочестии короля широко распространилась по всем землям. В тексте упоминается о том, что эти события имели место за четыре года до того, как рассказ со слов посла при московском дворе был записан Юрием Траханиотом.

Комментировавшие рассказ исследователи высказывались, как правило, в том смысле, что известия о гонении на иудеев в Испании побудили Геннадия преследовать жидовствующих.[126] По мнению Г. Зелениной, наличие этого рассказа свидетельствует не только о сходстве инквизиционных практик на Руси и в Испании, но и «о повсеместной влиятельности сефардской диаспоры».[127] Последнее утверждение вызывает серьезные сомнения, поскольку известно, что в целях полемической борьбы с «жидовствующими» Геннадий пытался мобилизовать весь возможный материал, в частности, инициировал переводы с латыни полемических трактатов XI–XIV вв. Влияние же опыта испанской инквизиции на подготовку якобы развязанной властями в России антииудейской компании вообще относится к области произвольных фантазий. Нам ничего не известно о реакции московских властей на гораздо более близкий пример Литвы. В 1495 г. великий князь Александр Ягеллон изгнал евреев из пределов Великого княжества Литовского,[128] но обвиняемые в «жидовстве» еретики сохранили свое положение при московском дворе.

Приходиться подчеркнуть, что первоначальный импульс интереса к опыту испанской инквизиции исходил от архиепископа Геннадия. Не гонения на криптоиудеев в Испании вызвали обыск жидовствующих, а практическая потребность в средствах для борьбы с жидовствующими побудили новгородского владыку обратиться к знакомству с опытом испанской инквизиции. Удовлетворяя этот интерес, Траханиот и направил ему запись рассказа.

Следует отметить три особенности рассказа, которые бросаются в глаза. Это, во-первых, акцент на том, что залогом успеха комиссии в борьбе с ересью стали ее широкие полномочия, позволившие выявить тайных приверженцев ереси среди высшей церковной иерархии и придворной аристократии. Для архиепископа Геннадия, который в стремлении преследовать еретиков столкнулся с противодействием покровителей ереси при московском дворе, этот мотив был очень важен. Во-вторых, это указание на постоянный характер комиссии, которая не прекращает свою деятельность на протяжении 4-х лет. В-третьих, в рассказе подчеркивается важность решительных мер в борьбе с еретиками вплоть до сжигания на костре. Все эти аспекты Геннадий считал нужным подчеркнуть особо, чтобы склонить владык к участию в оказании давления на власть с целью добиться решительных мер по преследованию еретиков.

---

[126] Петрухин В.Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // О.В. Белова, В.Я. Петрухин. Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 171–175.

[127] Зеленина Г. Сефардские мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля // Ab Imperio. 2008. № 3.

[128] Вопрос о том являлись ли причинами изгнания экономические или религиозные мотивы является дискуссионным, см.: Pietkiewicz K. Wielkie Ksiestwo Litewskie pod rzadami Aleksandra Jagellonczyka. Poznan, 1995. S. 161–165; История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. М., 2001. С. 268; Гудавичюс Э. История Литвы с древнейших времен до 1569 г. М., 2007. С. 378.

2.2. СОБОРНЫЙ ПРИГОВОР 1490 г.

Соборный приговор был впервые опубликован С.О. Долговым[129] по уже известному нам сборнику Пермского епископа Филофея (РГБ. Муз. 3271. Л. 11–15 об.). Но Долгов на первом месте опубликовал Поучение, а затем Приговор. Я.С. Лурье выполнил публикацию по тому же списку.[130] С.О. Долгов подчеркивал, что особую важность имеет указание приговора, что решительно все новгородские еретики почитали ветхозаветную субботу, «паче воскресения Христова», и что они не веруют ни Воскресению, ни вознесению Христову.[131] На этом основании С.О. Долгов делал вывод, что «особенности вероучения наших еретиков прямо указывают их отступничество от веры христианской к „обычаю жидовскому", и отцы Собора правы были, назвав в своем приговоре дела их „жидовскими", а самих еретиков „сущими прелестниками и отступниками веры Христовой"».[132]

В своем отклике на публикацию В.Н. Перетц скептически отнесся к обвинениям еретиков в жидовстве. Он указал, что все эти обвинения могли адресоваться и христианским еретикам.[133]

В соборном приговоре жидовствующим инкриминировались следующие обвинения. На первом месте находятся обвинения в иконоборчестве («мнози от вас ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах, а инии от вас ругались Кресту Христову, а инии от вас на многиа святыя иконы хулные речи глаголали, а инии от вас святыя иконы щепляли и огнем сжигали, а инии от вас крест силолоен зубы искусали, а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали, а инии от вас святыя иконы в лоханю метали, да иного поругания есте много чинили над святыми образы написанных на иконах»). По-видимому, большая часть обвинений восходит к материалам следствия, проведенного в Новгороде архиепископом Геннадием.

На втором месте стоят отрицание основных догматов христианства. Во-первых, отрицается догмат о Боговоплощении («А инии от вас на самого господа нашего Иисуса Христа Сына Божья и на Пречистую его Богоматерь многиа хулы изрекли, а инии от вас Господа нашего Иисуса Христа Сыном Божиим не звали»). Во-вторых, отрицается культ святых («а инии от вас на великих святителей и чудотворцев да и на многих преподобных святых отец хулные речи износили»). В-третьих, отрицаются догматические установления Вселенских соборов («а инии от вас всю седмь соборов святых отец похулиша»).

Далее еретикам инкриминируются факты нарушений заповедей благочестия. В их числе демонстративное несоблюдение постов («а инии от вас во вся дни говениа ели мясо и сыры и яйца и млеко»). Еще более демонстративным являлось почитание субботы («А вси есте чли суботу паче въскресениа Христова»). По-видимому, некоторые из еретиков заявляли (в своем кругу или публично, но в любом случае при свидетелях!) о неверии в Воскресение Христа («А инии от вас Въскресенью Христову и Его Святому Вознесенью не веруют»).

На основании всех этих установленных следствием и засвидетельствованных показаниями свидетелей данных, отцами Собора 1490 г. были сделаны выводы о том,

---

[129] Долгов С.О. Московский собор 1490 г. против жидовствующих // О ереси жидовствующих. М., 1902. С. 123–125.

[130] Источники. С. 382–384.

[131] Долгов С.О. Московский собор 1490 г. С. 125.

[132] Там же. С. 125.

[133] Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Киев, 1908. С. 13.

что еретики сознательно и последовательно предпочитали иудейскую веру («Ино все то чинили есте по обычаю жидовскому, противясь Божественному закону и вере христианстей»).

Следует заметить, что если некоторые обвинения в поругании икон или в непочитании святых можно было бы объяснить указанием на несходство церковных практик Новгорода и Москвы, то такие обвинения как отрицание основных догматов христианства, наряду с почитанием субботы явно свидетельствуют в пользу того, что еретики отвергали христианство, сознательно предпочитая ему иудаизм.

2.3. «ПОУЧЕНИЕ» МИТРОПОЛИТА ЗОСИМЫ

Отрывок из Поучения был опубликован А.С. Павловым.[134] Е.Е. Голубинский, знакомый с фрагментом «Поучения» по публикации А.С. Павлова, считал этот текст летописной записью, присоединенной к «Поучению» Зосимы.[135] В 1902 г. полностью «Поучение» опубликовано С.О. Долговым.[136] С.О. Долгов полагал, что «Поучение» имело статус официального документа, разосланного по епархиям от имени митрополита Зосимы. То обстоятельство, что документ сохранился в единственном исправном списке, публикатор объяснял тем, что после дискредитации Зосимы «Поучение» было изъято из обращения и уничтожено.[137] Информативную ценность «Поучения» С.О. Долгов оценивал очень высоко, так как по его словам: «Такую подробную картину соборного разбирательства едва ли мы найдем в сказаниях о других подобных соборах».[138] Он указал, что сведения «Поучения» хорошо подтверждаются свидетельствами летописей. В частности, он отметил близость рассказа о соборе 1490 г. в «Поучении» и в Новгородской 4-ой летописи, в то время как составитель хронографа 2-ой редакции заимствовал свои сведения из начальной части «Просветителя». В то же время по заключению С.О. Долгова «Поучение» не содержит новых данных о сущности самой ереси: в нем не приведено ни обвинений, предъявленных еретикам, ни показаний свидетелей, ни прений, происходивших на соборе.[139]

Лурье выполнил публикацию по тому же списку, указав на отрывок Поучения в сборнике: ГИМ. Чуд. № 246 (сер. XVI в.) Л. 754 об.–755.[140]

Как явствует из Поучения митрополита Зосимы, изобличение лиц, обвиненных Геннадием в еретичестве, произошло внезапно: «В лета державы самодержьца и государя великого князя Ивана Васильевича всея Руси и егда снидошася архиепископ и епископи в святую великую соборную церковь на Москве, в храм великого архангела Михаила и въсхотеша служити святую службу ради душам помяновениа благородных великих князей и великих княгынь и всего их рода благочестивых, и ту в храме обретеся поп Денис новгородец, стояше в ризах, хотя с ними вместе служити. И реша ему от всех епископов слово поносно, ркущи ему: „Изыди, человече, изо олтаря, недостоин еси соборне служити с святыми епископы: пришли на вас речи недобры еще при Геронтии митрополите всея, Руси, а не на одного тебе, да

[134] РИБ. Т. VI. Стб. 785–788.
[135] Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 2. 1-я пол. Кн. I. С. 569. Прим. 1.
[136] Долгов С.О. Московский собор 1490 г. С. 118–122.
[137] Долгов С.О. Московский собор 1490 г. С. 118.
[138] Там же. С. 122.
[139] Там же. С. 123.
[140] Источники. С. 384–386.

и списки дел ваших и грамоты от Генадиа архиепископа Новгородского пришли на вас“».[141] Затем владыки и весь Освященный собор собрались в митрополичьей палате и известили великого князя о необходимости обыска ереси. Столкнувшись с ясно выраженной волей Священного собора, Иван III был вынужден объявить обыск еретиков. По-видимому, розыскные мероприятия, допрос свидетелей и подозреваемых заняли несколько дней.

По мнению В.Н. Перетца, «Поучение» распадается на три части, из которых наибольший интерес представляет вторая часть, излагающая историю изобличения ереси жидовствующих и ход собора 1490 г.[142] При этом, вслед за издавшим документ О. Долговым, В.Н. Перетц заключал, что этот документ не представляет никаких новых данных для суждения о сущности самой ереси.

В «Поучении» митрополита Зосимы содержатся следующие обвинения в адрес жидовствующих. Во-первых, им инкриминировалось тайное отступничество от христианства и использование священнического авторитета для прельщения простых людей («и ти быша прелестници и отступници; губитель душ православных людий многых, зовущеся священницы, да крыющеся от людей тайно»). Во-вторых, еретики обвинялись в проповеди осужденных Церковью учений, держании и чтении отреченных книг («да пишут и учятся и держат книгы отметныа»). В-третьих, они изобличались в предпочтении Ветхого Закона и иудейской веры перед Новым Заветом и христианством («и похваляют в себе отреченный ветхий закон, и веру жидовскую хвалят»). В-четвертых, еретикам вменялось в вину отрицание Божественной природы Иисуса Христа и отказ от почитания Богородицы («и поношаясь речми, глаголюще хулу на господа нашего Исуса Христа Сына Божиа и на Его Пречистую Богоматерь»). В-пятых, еретики обвинялись в сознательном иконоборчестве («да и святым иконам не кланяются, а зовут иконы идолы»). В-шестых, они были изобличены в том, что отрицают культ святых, в первую очередь, святителей Северо-Восточной Руси («а великых святителей русских Петра и Алексиа и Леонтиа и Сергиа чудотворцев и иных святых преподобных отец многых укаряху речми хулными, их поношают и не чтят»).

Сравнивая обвинения, содержащиеся в Соборном приговоре и в «Поучении» Зосимы, приходим к следующим выводам. Совпадают обвинения в икноборчестве, в отрицании догматов о Божественной природе Христа, об отказе почитания Богородицы, в отрицании культа святых (вообще или преимущественно московского происхождения), о предпочтении иудейской веры и о хуле на христианство. В Соборном приговоре содержатся обвинения еретиков в отрицании догматов, установленных на Вселенских соборах, и в неблагочестивом поведении (несоблюдение постов). Эти обвинения отсутствуют в «Поучении». Отмеченные различия не представляются принципиальными, поскольку их можно объяснить большей степенью детализации в Соборном приговоре и более общими формулировками, использованными в «Поучении». В основном обвинения совпадают. Содержание этих обвинений невозможно объяснить не только различием в обрядах и церковной практике Новгорода и Москвы, но такие обвинения не представляется возможным совместить с принадлежностью к любому из христианских толков.

Существует всего две возможности истолкования рассмотренных обвинений. Либо следует признать, что они соответствуют действительности и тогда следует рассматривать ересь жидовствующих исключительно как следствие удачной попытки иудейского прозелитизма в Московской Руси. Либо следует встать на путь

[141] Там же. С. 384.

[142] Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Киев, 1908. С. 12.

последовательного отрицания достоверности этих источников. В последнем случае, это означает, что приоритет перед показаниями источников всякий раз будет отдаваться интерпретациям. Последний путь не имеет ничего общего с критическим подходом к исследованию источников, но означает, что исследователь сознательно предпочитает априорно избранную установку, показаниям источников.

2.4. АНАФЕМАТСТВОВАНИЯ ЖИДОВСТВУЮЩИМ

Ценнейшим источником для изучения ереси жидовствующих являются приговоры церковных соборов 1488, 1490 и 1504 гг. При этом подлинники приговоров до нас не дошли. О содержании последних двух приговоров можно судить лишь по текстам анафематствований, которые содержатся в списках Синодика — Чина в Торжества Православия.[143]

Известны три анафематствования жидовствующим.[144] В первом, которое читается в Вологодском (Погод. 1596. Л. 161) и Соловецком (Солов. 844/954. Л. 320 об.) синодиках, по именам названы: Захар чернец, Софийский протопоп Гаврило, поп Денис Архангельский, поп Максим Иоановский, поп Василий Покровский, Макар диак Никольский, Гридя диак Борисоглебский, Васюк попов зять Денисов, Самуха диак Никольский, Ивашко Максимов сын попов. Всего поименованы 10 еретиков — все представители духовенства из Новгорода, за исключением чернеца Захара, возглавлявшего Немчинов монастырь в Псковской земле, но осужденного в Москве.

Это анафематствование, согласно выводу Ю.К. Бегунова, повторяет Соборный приговор 1490 г.[145] Важным исключением служит отстутствие имени Ивашки Максимова в приговоре. Отсутствует имя Ивашки и в «Сказании о новоявившейся ереси».[146] По сведениям позднейшей Степенной книги Ивашко Максимов и Ивашко Протопопов, сын Алексеев «бегу яшася».[147] Но, судя по отсутствию среди осужденных протопопа Алексея и обоих последних, Ивашко вряд ли подвергался какому-либо осуждению и гонениям.[148] Предполагаем, что текст первого анафематствования, судя по наличию имени, не осужденного на Соборе 1490 года Ивашки Максимова, не отражает Соборное осуждение 1490 г., но является результатом позднейшего редактирования, в результате которого были объединены лица, осужденные на соборах 1490 и 1504 гг.

Во втором анафематствовании проклинаются: архимандрит Кассиан, Ивашко Максимов, Некрас Рукавов, Волк Курицын, Митя Коноплев.[149] По предположению Ю.К. Бегунова это анафематствование восходит к Соборному приговору 1504 г. Следы приговора содержатся в текстах летописей Воскресенской,[150] Никоновской,[151]

---

[143] См. о нем: Успенский Ф.И. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893.

[144] См.: Бегунов Ю.К. Соборные приговоры. С. 214–224.

[145] Источники. С. 385.

[146] Источники. С. 472. Имя Ивашки Максимова есть в 15-м «слове» «Просветителя», а также в летописном рассказе о соборе 1490 г.

[147] ПСРЛ. Т. 21. СПб., 1908. С. 567.

[148] По замечанию Ю.К. Бегунова, «можно предположить, что еретики до самого конца 90-х годов не могли подвергаться серьезным нападкам» (Бегунов Ю.К. Соборные приговоры. С. 218).

[149] ГИМ. Синод. 667. Л. 30 об.; РНБ. F.IV.208. Л. 31 об.; РНБ. Мих. 39. Л. 93 об. Публикация: Древняя Российская Вифлиотика. Ч. 6. СПб. С. 431, 500–501.

[150] ПСРЛ. Т. 8. С. 244.

[151] ПСРЛ. Т. 12. С. 258.

Львовской,[152] Софийской 1.[153] В Софийской 2-й в тексте анафематствования добавлены три имени: Иван Самочерный, Гридя Квашня, Митя Пустоселов.[154] Согласно Ю.К. Бегунову второе анафематствование возникло из приговора 1504 г., но не было распространено в XVI в. и в списках синодиков появилось только в XVII в.[155]

В третьем анафематствовании проклинаются: архимандрит Кассиан, его брат Самочерный, протопоп Гаврило, поп Денис, поп Максим, поп Павел, поп Яков, дьяк Обакша, дьяк Самуха, дьяк Васюк, дьяк Гридя Квашенка, дьяк Самсонко, дьяк Куземка, дьяк Степанко, Мишук Собака, Иван Волк Курицын, Иван Некрас Рукавов, Олексейко подъячей, Иванко Максимов, Митя Конополев, чернец Захар, поп Василей Покровской, дьякон Макар, дьяк Ивашко Протопопов.[156] В трех новгородских синодиках последние четыре имени пропущены.[157]

В третьем анафематствовании объединяются в одну группу осужденные Соборами 1490 и 1504 гг. Перечень имен дополнен здесь, возможно из материалов Собора, поскольку такие имена как дьякон Обакша, поп Павел, дьяк Куземка, дьяк Степанко не встречаются в Посланиях Геннадия и в Просветителе Иосифа Волоцкого. Это анафематствование отразилось в синодике новгородского архиепископа, а впоследствии митрополита Макария.[158]

Анафематствование в составе Ростовского синодика добавляет два имени: Феогност Чермной, архимандрит монастыря «иже на Песку» и Иосиф Кунькин, чернец.[159] По предположению Ю.К. Бегунова, эти имена могли быть внесены в текст по инициативе Вассиана Санина, бывшего в 1506–1515 гг. ростовским архиепископом. Этот вывод поддержал С.В. Сазонов, который указал, что для Ростовской епархии борьба с еретиками представлялась актуальной, так как они нашли поддержку в ее Спасском на Песках монастыре, где «жидовствующим» оказывал покровительство его архимандрит Феогност Чермный.[160] По мнению С.В. Сазонова архимандрит Феогност являлся архимандритом в Ростовском Спасском монастыре на Песках[161] и его следует отождествить с Федором Чермным из

[152] ПСРЛ. Т. 20. С. 375.

[153] ПСРЛ. Т. 6. С. 49.

[154] ПСРЛ. Т. 6. С. 244.

[155] Бегунов Ю.К. Соборные приговоры. С. 218–220.

[156] РНБ. F.IV. п. 1. Л. 77–79.

[157] РНБ. Соф. 1058. Л. 15–16, Соф. 1059. Л. 24–25, Соф. 1060. Л. 26.

[158] Соф. 1058. Л. 65.

[159] Никольский К.Т. Анафематствование. С. 191.

[160] Сазонов С.В. Еще один центр распространения ереси «жидовствующих» // История и культура Ростовской земли, 1991. С. 15–16. Исследователь обнаружил анафематствование, дословно совпадающее со списком ГИМ, в Синодике сер. XVII в. ростовского Успенского собора. (РГБ. Собр. Шибанова № 99. Л. 22–22 об.). Таким образом, редакция анафематствования «жидовствующим», упоминающая архимандрита Феогноста Чермного и чернеца Иосифа Кунькина, встречается только в списках, связанных с Ростовом.

[161] Спасский монастырь располагался в 1 версте от Ростова. Первоначально был женским. Основан в XIII в. княгиней Марией, супругой князя Василька. В начале XV в. здесь упоминается настоятелем Григорий Пельшемский. Об этом монастыре см.: Зверинский В.В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в российской империи. Кн. 1–3. СПб., 2005. Кн. 2. № 1195. С. 341–342. О монастыре в XVII в. см.: Мельник А.Г. Ансамбль ростовского Спасского монастыря // Труды Ростовского музея. Ростов, 1991. С. 112–117. По П.М. Строеву (Строев П.М. Списки. Стб. 363), Спасский на Песку монастырь в Ростове имел основателем в нач. XV в. Григория, затем упоминается его игуменом Тихон Малышкин, который 15.01.1489 хиротонисан в архиепископа Ростовского. Но Малышкин у Строева показан и как архимандрит Спасо-Ярославского монастыря (Там же. Стб. 337).

рода Квашниных.[162] С последним наблюдением С.В. Сазонова следует согласиться,[163] но первое вызывает возражения, поскольку в Спасском монастыре в XV–XVI вв. не было архимандритии. В этой связи позволим себе высказать предположение о тождестве Феогноста Чермного с одним из сподвижников митрополита Зосимы по Симонову монастырю. На эту роль подходят два персонажа: во-первых, Феогност, бывший архимандритом Симонова монастыря в 1494–1499 гг, который вполне мог закончить свою карьеру в стенах Песношского монастыря (тогда можно объяснить почему он именовался архимандритом, если в Песношском монастыре не было архимандритии); во-вторых, Феогност, бывший при архимандрите Зосиме в 1485–1490 гг. казначеем Симонова монастыря. Последний раз он упоминается в 1504 г.[164]

В целом же, согласно выводу Ю.К. Бегунова, текст третьего анафематствования был составлен не позднее середины XVI в., когда образ Иосифа стал приобретать иконописные черты и его обличение ереси было официально принятым.[165]

По мнению Ю.К. Бегунова, тексты второго и третьего анафематствований «отражали тот факт, что московские еретики в своих требованиях шли гораздо дальше

---

[162] В родословцах прозвище «Чермной» встречается в роде Квашниных: «А у другаго сына Родионова у Якова три сына: Семен Чермной, Андрей Чермной да Федор бездетен». (см. напр.: Временник Общества истории и древностей Российских. М., 1851. Кн. 10. С. 92). Наличие прозвания «Чермной» одновременно у Семена и Андрея Яковлевичей указывает на то, что это было не приобретенное ими прозвание, а наследственное, родовое. В.В. Дергачев отметил, что подобное прозвание отсутствует у отца этих лиц, и вообще в роде Квашниных. Это обстоятельство позволило ему предположить, что прозвище перешло по линии матери (Дергачев В.В. Родословие Дионисия Иконника // Памятники культуры. Новые открытия (ПКНО). 1988. М., 1989. С. 213). Заметим, что прозвание «Чермной» встречается также среди Годуновых (Веселовский С.Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 194). Не может ли это указывать на происхождение жены Якова Родионовича? Наряду с Семеном и Андреем родовое прозвище «Чермной» должен был носить и их брат — Федор Яковлевич. Время жизни Федора Чермного и его братьев приходится на конец XV — начало XVI вв. — период распространения ереси «жидовствующих». Учитывая обычай принимать монашеское имя, начинающееся с той же буквы, что и мирское, а также указание на бездетность Федора Яковлевича, предполагаю, что именно он являлся «Феогностом Чермным архимандритом, иже на Песку», упоминаемым в анафематствовании (Сазонов С.В. Еще один центр распространения ереси «жидовствующих» // ИКРЗ, 1991. С. 15–16).

[163] См. об Андрее Квашнине: Мятлев Н.В. Родство Квашниных с новгородцами // Известия Русского генеалогического общества. СПб., 1909. Вып. 3. С. 36–60; Макарий (Веретенников), архимандрит. Андрей Квашнин — владычный летописец // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 2003 г. Ростов, 2004. С. 212–218. Важно отметить, что из рода Квашниных происходил инок Кирилло-Белоозерского монастыря Гурий (Тушин; † 8 июля 1526) (Житие преп. Иосифа Волоколамского, Саввою, епископом Крутицким. М., 1865. С. 71; Волоколамский патерик // Богословские труды. М., 1973. Сб. 10. С. 214), который в 1484 г. несколько месяцев был игуменом прославленной обители. Это известный книжник своего времени, он является «одним из организаторов монастырского книгописания, под руководством которого работали другие монахи-переписчики; он являлся также составителем ряда сборников». «Он был составителем „Летописца русского“… Летописец… охватывающий период с 1074 по 1523 г., принадлежит к кратким летописцам, которые велись в Кирилло-Белозерском монастыре» (Текст летописца см.: Казакова Н.А. Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. XVII. С. 198–200). Наряду с интересом к летописанию следует отметить, что, по крайней мере, один из Квашниных демонстрировал враждебность к Иосифу Волоцкому и был чудесным образом наказан за свое непочтительное отношение к памяти Волоцкого чудотворца.

[164] АСЭИ. Т. 2. №№ 398, 399, 428.

[165] Бегунов Ю.К. Соборные приговоры. С. 220.

новгородских еретиков».[166] Согласно выводу исследователя, хулы на Христа новгородских еретиков (ересь Алексея протопопа) позднее уже переросли в полное убеждение московских еретиков (ересь Федора Курицына) в том, что воплощения Бога никогда не было.[167] В то же время похуление семи Соборов еще не ставилось новгородским еретикам в вину в Соборном приговоре 1490 г.[168]

Ю.К. Бегунову остался неизвестен еще один текст анафематствования, который содержится в сборнике из собрания Троице-Сергиевой лавры.[169] Как полагает В.В. Дергачев, рукопись представляет собой особый список Чина Православия,[170] составленный в Троице-Сергиевой лавре в преддверии венчания на царство Михаила Федоровича. Как явствует из помет в тексте рукописи и на полях, чтения Вселенского синодика сравнивались с чтением принятым на Москве.[171]

В тексте анафематствования поименно названы 43 еретика. По-видимому, это самый полный список анафематствования жидовствующим. В этом списке имя Зосимы возглавляет список еретиков: «Новыя еретики неверующии в Господа нашего Исуса Христа Сына Божиа в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь Соборов святых отец и иноческий образ Зосима митрополит Московской, Кассиан архимарит обители Юрьева монастыря, Захар чернец, Успенской протопоп Алексей Московской, Софейской протопоп Гаврила новогородцкой, поп Денис Архангельской /Л. 117/ Феодор и Волк Курицыны, поп Максим Ивановской, поп Григорей, поп Федор, поп Василей Покровский, поп Яков Апостолькой, поп Иван Воскресенской, поп Наум, поп Фома, диакон Марко, диакон Макаръ, Гридя диакон Борисоглебской, Макарь диакон Никольской, Васюк попов зять Денисов, Самуха дияк Никольской, Иванко Максимов сын попов, Григорий Тучин, Самсонко, Лавр, Мишук Собака, Васюк, Юрка Семенов сын Долгого, Овдей да Степан крылошане, Овдоким Люлиш, Ивашко Черной, Игнат Зубов, великаго князя крестовые диаки Истома да Сверчек, от купцев Семен Кленов, Самочерной, Некраско Рукавов, Митя Коплев, Алексейко Костев, Самсонко, Юрка Рушанин и иж от ереси начальствовавших в Русской земли и вси поборницы и единомысленики развратники православней вере христианстей да будут прокляти. Зри сим образом на Москве кличют. Новыя еретикы не верующии в Господа нашего Исуса Христа Сына Божия и в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь Соборов святых отец /117 об./ Кассиан архимарит обители Юрьева монастыря, Ивашко Максимов, Некрас Рукавов, Волк Курицын, Митя Коноплев и их ереси началствовавших в Русской земли и вси их поборницы и единомысленики развратники православней вере християнстей да будут прокляти».[172]

---

[166] Там же. С. 221. Прим. 55.

[167] Там же. С. 222.

[168] Там же. С. 222. Основанием для различения ереси Алексея протопопа и Федора Курицына служит помимо признания великого князя Ивана III Иосифу в тексте Послания Митрофану, а также послание Ивана Бегичева С.Л. Стрешневу. (Яцимирский А.И. Послание Ивана Бегичева о видимом образе Божием // ЧОИДР. 1898, кн. 2) В послании противопоставляются еретики, считавшие Христа простым человеком, а не Богом, и «инии», отрицавшие боговоплощение в принципе.

[169] РГБ. Троиц. 740. Л. 116 об.–117 об. Сборник датируется 1620-ми гг. (на л. 49 фигурирует дата 1614 г.; в списке патриархов на Л. 122 последним записан Гермоген, в списке игуменов Троице-Сергиева монастыря последним основным почерком записан Дионисий (ум. 1633.).

[170] РГБ. Троиц. 740. Л. 106–156.

[171] Дергачев В.В. К истории русских переводов Вселенского синодика // Дергачева И.В. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII вв. (на материале синодика). Мюнхен, 1990. С. 168.

[172] РГБ. Троиц. 740. Л. 116 об.–117 об.

Таким образом, известные списки анафематствований дают возможность судить как о количественном, так и о персональном составе жидовствующих. Эти данные еще не в полной мере востребованы исследователями.

2.5. «ПОСЛАНИЕ НА ЖИДЫ И НА ЕРЕТИКЫ» ИНОКА САВВЫ

«Послание на жиды и на еретикы» опубликовано С.А. Белокуровым.[173] Послание известно в единственном списке — РГБ. Ф. 209. Собр. Овчинникова. № 143. В машинописной описи рукопись датирована XVII веком. По мнению Н.А. Охотиной-Линд, поддержанному Н.Б. Тихомировым и А.А. Туриловым, почерк рукописи характерен для первой четверти XVI в.[174] Бумага рукописи не содержит водяных знаков.

Послание снабжено датой «6996», которая написана на боковом поле тем же почерком. Исходя из того что Савва считал от сотворения мира до Рождества Христова 5500 лет, вместо традиционных 5508, С.А. Белокуров предлагал прочитывать эту дату как 1496 г.[175] В качестве аргументов в пользу своей версии датировки он указывал два: во-первых, Послание написано после возвращения Д.В. Шеина в Москву, следовательно, могло появиться и после 1488 г.; во-вторых, в Послании говорится об обличении новгородских попов, которое имело место на Церковном соборе 1490 г. Без дополнительной аргументации мнение Белокурова о том, что послание следует датировать 1496 г. повторил А.А. Зимин.[176] Я.С. Лурье настаивал на традиционном прочтении этой даты — 1488 г.[177]

Не приходиться сомневаться в том, что «Послание на жиды и на еретикы» является трактатом, написанным в обличение взглядов жидовствующих. По объему этот трактат уступает только «Просветителю». В заголовке «Послания на жиды и еретикы» Савва называет себя иноком Сенного острова: «Сиа книга събрана от апостоль, и пророкъ и святых богоносных отець. Творение инока Саввы Сенного острова, — на жидов и на еретики послание». Вопрос об авторе Послания является дискуссионным.

Троицкий Сенной монастырь находился в Ладожском озере, на современном острове Хейнасенмаа, который располагается неподалеку от устья реки Вуоксы, между островами Валаамом и Коневцом.[178] Как следует из «Сказания о Валаамском монастыре» монастырь был основан в 1470-х — 1480-х гг. при деятельном участии сына и соправителя (1477–1490) великого князя Ивана III Ивана Ивановича Молодого.[179] С.А. Белокуров полагал, что: «Пребывание в одной и той же местности — Белозерском крае, литератур-

[173] Послание инока Саввы. С. 1–94.

[174] Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 105.

[175] Послание инока Саввы. С. VI.

[176] Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 83.

[177] Лурье Я.С. Савва // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 317.

[178] Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 104. Об истории монастыря см.: Гуляев А.А., Дмитриев А.П. Троицкий Сенной монастырь XV–XVII вв. — младший брат Валаама и Коневца // «Вуокса». Приозерский краеведческий альманах. Приозерск, 2000. Как следует из Пермского дорожника 2-й половины XVI в., Троицкий Сенной монастырь занимал третье место в иерархии монастырей Приладожья (РНБ. Соф. 1462. Л. 91 об.–92; публ.: Плигузов А.И. Первые русские описания Сибирской земли // Вопросы истории. 1987. № 5. С. 49).

[179] Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С. 102. О полемике по поводу достоверности «Сказания о Валаамском монастыре» см.: Азбелев С.Н. Версии основания монастыря на острове Валаам // Древняя Русь, 2010, март № 1 (39). С. 6.

ные работы и также отзыв главного деятеля против ереси жидовствующих могут давать основание предположению: инок Савва, автор нашего послания, не одно ли лицо со Спиридоном — Саввою, автором повести о Вавилоне и сказания о князех Владимирских. В пользу предположения этого может быть указано и то обстоятельство, что автор считает от сотворения мира до Рождества Христова 5500 лет, каковое счисление употреблялось в Южной Руси и которое чуждо было северной Руси».[180]

С.А. Белокуров определил Послание как полемическое сочинение, направленное против жидовствующих и их последователей. Он охарактеризовал его как компилятивное произведение, имеющее мало исторических сведений, но заключающее все-таки несколько указаний касательно учения жидовствующих.[181] Среди источников Послания С.А. Белокуров указал 1 и 2 соборные послания апостола Иоанна, дословные выдержки из Толковой Палеи и слова митрополита Илариона «О законе и благодати».[182] Сам издатель оценил информативность «Послания» весьма скромно: «Не имея первостепенной важности для истории ереси жидовствующих», оно все-таки содержит некоторые сведения довольно любопытные.[183] С.А. Белокуров указал, что по ряду замечаний инока Саввы представляется возможным получить представление об учении жидовствующих.

В своем отклике на издание «Послания инока Саввы» В.Н. Перетц отметил, что текст очень загромождён цитатами и содержит очень мало фактического материала, но при этом оригинальные вставки позволяют почувствовать отношение автора Послания к ереси.[184]

Я.С. Лурье низко оценивал информативную ценность этого трактата, указывая на то, что текст трактатат не содержит каких-либо оригинальных сведений.[185] Он решительно возражал против отождествления инока Саввы с киевским митрополитом Спиридоном.

Авторство митрополита Спиридона в отношении Послания отвергала Р.П. Дмитриева, которая, впрочем, не представила конкретных аргументов.[186] Задачу опровергнуть гипотезу о тождестве митрополита Спиридона-Савы и инока Савы принял на себя В.И. Ульяновский. Во-первых, он указал, что митрополит Спиридон «никогда не именовал себя „иноком“ и всегда называл свое архипастырское имя».[187] Во-вторых, на взгляд В.И. Ульяновского, — «весь текст и авторская манера „Послания на жидов и на еретики“ совершенно противоположны названным выше несомненным сочинениям Спиридона».[188] Но являлся ли митрополит Спиридон-Савва одним лицом с иноком Саввою, написавшим «Послание на жиды и на еретики»? Ответ на этот вопрос следует искать на пути сравнительного анализа текстов сочинений киевского митрополита Спиридона и инока монастыря на Сенном острове Саввы.

Киевский митрополит Спиридон в силу церковно-политической ситуации в Восточной Европе не имел возможности на практике проявить свои качества архипастыря.[189]

---

[180] Послание инока Саввы. С. V–VI.

[181] Там же. С. VII.

[182] Там же. С. VII.

[183] Там же. С. X.

[184] Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Киев, 1908. С. 10–11.

[185] Лурье Я.С. Савва // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 317–318.

[186] Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М; Л., 1955. С. 80.

[187] Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе в сочинениях 1475–1503 гг. // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. LVII. С. 227.

[188] Там же. С. 227.

[189] Биографии митрополита Спиридона посвящено несколько работ: Шпаков А.Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии

По выражению знаменитого историка церкви митрополита Макария (Булгакова): «Спиридону не суждено было управлять Литовскою православною митрополиею, на которую он был поставлен, но в ряду всех ее митрополитов, действительно управлявших ею за настоящий период, мы не встречаем ни одного, который бы равнялся с Спиридоном по уму и образованию или, точнее, оставил по себе такие же литературные памятники своего ума и образования».[190] Известно, что до принятия митрополичьего сана он принадлежал к черному духовенству Великого княжества Тверского. Вероятно, в качестве кандидата от тверского князя он был посвящен в сан митрополита Киевского и всея Руси патриархом Рафаилом в Константинополе в 1475 г.

В 1476 г. Спиридон появился в пределах Великого княжества Литовского, но не был признан великим князем Казимиром.[191] Московские власти со своей стороны постарались обезопасить себя от возможных притязаний Спиридона и в текст Утвержденной грамоты тверского епископа Вассиана (1477 г.) было включено обещание: «А к митрополиту Спиридону, нарицаемому Сатане, взыскавшаго во Цариграде поставлениа, во области безбожных турков, от поганаго царя, или кто будет иный митрополит поставлен от латыни или от Турскаго области, не приступити мне к нему, ни приобщениа, ни соединениа ми с ним не имети никакова».[192]

В 1482 г. Спиридон обратился за помощью в Москву, сообщая Ивану III том, что вез от патриарха много святых мощей, которые были перехвачены королем Казимиром. Любопытно, что его предложения всерьез рассматривались Иваном III, который затем отложил их, мотивируя свой отказ нежеланием воевать с Литвой.[193] В период между 1483–1495 гг. Спиридон оказался в Московском великом княжестве. Во всяком случае, в епископской присяге времен митрополита Симона он упоминался среди лиц, от которых отрекалась русская церковь.[194] По-видимому, большую часть своего пребывания на Руси митрополит Спиридон провел в Ферапонтове монастыре, где в то же время проживали бывший ростовский архиепископ Иоасаф (Оболенский) и ушедший на покой епископ Филофей Пермский и Вологодский.[195] Известно, что ученость Спиридона высоко ценилась. Архиепископ новгородский Геннадий отзывался о нем так: «Сии человек в нынешняя роды беяше столп церковный, понеже измлада извьтче священная писаниа».[196] Вклад митрополита Спиридона в русскую книжность представляется значительным, но в полной мере неоцененным.

до учреждения патриаршества. Киев, 1904. С. 229–244; Никольский А. Спиридон, митрополит Киевский // РБС. 1909 Т. 19. С. 259–260; Дмитриева Р.П. Спиридон-Савва, киевский митрополит // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 408–410; Ульяновский В. Митрополит Киевский Спиридон. Київ, 2004; Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе в сочинениях 1475–1503 гг. // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. LVII. С. 209–233.

[190] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. 5. М., 1996. С. 53.

[191] ПСРЛ. Т. 24. Типографская летопись. С. 195.

[192] РИБ. Т. VI. С. 683–684.

[193] «Того же лета приездил из Литвы от митрополии же, зде чернец бывал, его же Сатоною зовут за резвость его, и шед въ Царьград, ста в митрополиты на Русь и приеха в Литву, король же ят его и посади в заточении. И сказа от него князю великому, яко много, рече, „мощей от патриарха везох к тебе, король же вся поима к себе“. Князь же великий держа долго пана того и отпусти, рек: „Не подымати рати ни воеватися с королем про се“. (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Софийская 2-я летопись. Стб. 312).

[194] РИБ. Т. VI. С. 451–452.

[195] Бриллиантов И. Ферапонтов Белозерский, ныне упраздненный, монастырь место ссылки патриарха Никона. СПб., 1899. С. 42–65.

[196] РГБ. Волок. собр., № 659. Л. 309 об.

Авторство митрополита Спиридона в разное время обсуждалось в отношении пяти сочинений: «Послания о Мономаховом венце»[197], «Послания на жиды и на еретики»[198], «Слова на сошествие Святого Духа»[199], «Изложения о православней истинне нашей вере»[200], «Жития Зосимы и Савватия Соловецких». Прямые указания на авторство митрополита Спиридона содержатся в трех последних памятниках. В тексте Жития Зосимы и Савватия Соловецких находится приписка: «В лето 7011 списано бысть митрополитом Киевским Спиридоном, всея Руси архиепископом, поточену ми сущу тогда в стране Бела езера, в монастыри Пречистыа Богородица, честнаго ея Рождества, глаголемое Ферапонтов».[201] «Послание о Мономаховом венце» начинается со слов: «О Святем Дусе, Спиридон рекомый, Сава глаголемый, сынови смирениа нашего имя рек радоватися, аще ти в потребу молитва смирения нашего с благословением»[202]. Автор же «Послание на жиды и на еретики» именует себя просто «иноком Сеного острова Савой»[203]. Современный исследователь В.И. Ульяновский, посвятивший биографии и творческому наследию митрополита Спиридона монографию и ряд статей, опровергает его авторство в отношении обоих посланий.[204] Он считает, что митрополит Спиридон написал всего три сочинения: «Изложение», «Слово на сошествие Святого Духа» и Житие соловецких чудотворцев.

Вопрос о хронологическом порядке указанных сочинений и местах их написания является дискуссионным. Определенные приметы на условия, в которых они создавались, несут два произведения: «Слово на сошествие Святого Духа» с большой долей вероятности написано в Литве в период заточения Спиридона в Пуне, вероятнее всего между 1475 и 1482 гг.[205] Житие Зосимы и Савватия написано в 1503 г. в Ферапонтове монастыре.[206] Относительно времени и места создания «Изложения» мнения разделились. Митрополит Макарий (Булгаков) сделал вывод о том, что «Изложение» написано Спиридоном во время заточения в Литве.[207] К этому мнению склонилось большинство исследователей.[208] Другая часть исследователей склонилась к мнению о том, что «Изложение» более отвечает реалиям Северо-Восточной Руси и в нем нашли

[197] Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955. С. 159–170.

[198] Послание инока Саввы. С. 1–94.

[199] Турилов А.А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 121–137.

[200] РНБ. Соф. 1451. Л. 243–261 об.

[201] РНБ. ОЛДП Q. 50. Л. 172.

[202] Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М., 1955. С. 159.

[203] Послание инока Саввы. С. 1.

[204] Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе. С. 333–336.

[205] Турилов А.А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона. С. 121–137.

[206] РГБ. Волок. 659. Л. 310.

[207] Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 5. М., 1996. С. 51–53.

[208] Никольский А. Спиридон, митрополит Киевский // РБС. 1909. Т. 19. С. 259. Б.Н. Флоря считает, что выражение «сладки нам юзы и радостны изгнания» соответствует периоду заключения Спиридона в Пуне и находит соответствие в другом его сочинении «Слово на праздник Сошествия Святого Духа». Флоря Б.Н. Комментарии // Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 427. Прим. 34; Он же. Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском (последняя четверть XV — начало XVI в. // Славяне и их соседи. Вып. 7. М., 1999; Он же. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007. С. 252. В.И. Ульяновский также полагает, что метод и стиль «Изложения» больше соответствует киевско-олельковскому контексту, нежели московско-ферапонтовскому (Ульяновский В. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе. С. 203).

выражение идеалы «нестяжательства».[209] В качестве аргумента в пользу последней версии следует указать уже отмеченный ранее Я.С. Лурье[210] совпадающий фрагмент между текстами «Изложения» и «Сказанием о новоявившейся ереси», которое служит своеобразным историческим предисловием к «Просветителю» Иосифа Волоцкого.

«Изложение о вере» Соф. 1451 Л. 251–251 об. «Многы бо ереси в различныаа времена лет дьявол внесе яко же преди рекохом и многия плевелы зловериа иссыпа служащими ему ересеначалникы беззаконникы… на превращение и смущение правыя веры их же проклинаем есмы единомысленники повеления их.»	«Сказание о новоявившейся ереси» Источники. С. 477. «Подобает ведати, яко многи ереси в различна лета и времена диавол внесе, и много плевел зловериа служащими ему ересеначалникы безаконными в всей вселенней насеев на превращение и смущение правыа веры, их же проклинает божественаа и апостольскаа церкви, и с ними единомысленники их, о них же многа суть писаниа святых преподобных и богоносных отец наших»

Поскольку налицо текстуальное совпадение, то существует две возможности для истолкования этого факта. Либо Иосиф Волоцкий воспользовался сочинением митрополита Спиридона, заточенного в Ферапонтове монастыре, либо находившийся в заточении Спиридон получил возможность воспользоваться списком «Просветителя». Согласно нашей версии происхождения и ранней истории бытования «Просветителя»[211] и особенностям творчества митрополита Спиридона, о которых скажем далее, наиболее вероятным нам представляется второй вариант.

Что касается «Послания о Мономаховом венце», то его датировка колеблется в пределах двух десятилетий.[212] Согласно предположению В.И. Ульяновского, киевский митрополит Спиридон и автор «Послания о Мономаховом венце» Спиридон-Савва являются двумя разными авторами.[213] Не приводя доказательств, В.И. Ульяновский

[209] См.: Иконников В.С. Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 1004; Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. М., 1947. С. 100–101; Зимин А.А. Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 137–139; Дмитриева Р.П. Спиридон-Савва, киевский митрополит // СККДР. С. 409.

[210] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 482–484.

[211] См.: «Зато у нас есть факты, свидетельствующие об известности текстов „Книги на еретиков“ в округе Белого озера, где проживал опальный киевский митрополит. Важнейшим аргументом знакомства „заволжцев“ с текстом „Книги на еретиков“ является „Ответ кирилловских старцев“, в котором опровергаются аргументы Иосифа о необходимости казнить еретиков, известные нам по тексту 13-го „слова“. Во-вторых, это переписанный руками Нила Сорского и Нила Полева список „Книги“ Солов. 326/346. В-третьих, это Послание иконописцу, адресованное Дионисию, выполнявшему росписи Рождественского собора Ферапонтова монастыря в августе — сентябре 1502 г. В-четвертых, это факт использования проживавшим в заволжских скитах Нилом Полевым в своем послании старцу Герману текста из 12-го „слова“ „Книги на еретиков“. Полагаем, что пятым фактом в этом ряду является след знакомства Спиридона-Саввы со „Сказанием о новоявившейся ереси“, отразившийся в „Изложении“ (Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях преподобного Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 144).

[212] Единственной относительной датой, которую сообщает в Послании Спиридон-Савва, является указание на возраст автора: «старости одръжим многою, имам бо негде лет от рожениа моего девять десять и едино». (Дмитриева Р.П. Сказание. С. 165). Как отмечает В.И. Ульяновский, широкий диапазон возможного времени создания «Послания» от 1498 до 1523 г. предполагает две более-менее точные даты рождения Спиридона-Саввы: от 1407–1408 гг. до 1432 г. (Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники. С. 231).

[213] Ульяновский В.И. Митрополит Київський Спиридон: явные и скрытые источники. С. 30–35.

высказался в пользу того, что автором «Послания о Мономаховом венце» являлся бывший игумен (1467–1474) и старец Троице-Сергиева монастыря Спиридон.[214] Поскольку доказательства в пользу этой версии отсутствуют, остаются в силе основные выводы Р.П. Дмитриевой относительно времени создания «Послания о Мономаховом венце».[215]

Между тем тот факт, что автор Послания именует себя двойным именем Спиридона-Савы заслуживает внимательного рассмотрения. И. Жданов предполагал, что митрополит Спиридон мог принять в конце жизни схимничество, что подразумевало приобретение нового имени.[216] Одно из этимологических значений имени «Савва» — «неволя», что может трактоваться как свидетельство о статусе пленника.[217] Затейливое объяснение двойному имени автора предложил В.И. Ульяновский. По его мнению: «Высказывание „Спиридон рекомый", „Савва глаголемый" может интерпретироваться в обратном порядке: названный/прозванный Саввою, но нареченный (при епископском поставлении) Спиридоном; при этом иерархия имен осуществлялась не в хронологическом, а в существенно значимом порядке. Если допустить вероятие этой интерпретации, тогда исторически первым именем митрополита-тверитина должно было бы быть Савва, которое ассоциируется только с тверским святым Саввою Вишерским — признанным святителем Тверской земли, имя которого принимали новопостриженные монахи».[218] Утверждение В.И. Ульяновского представляется крайне уязвимым. Во-первых, при поставлении в епископский сан имя, насколько нам известно, не менялось. Во-вторых, едва ли можно настаивать, что святым патроном будущего митрополита был избран именно

[214] Там же. С. 80–155, 232.

[215] Н.К. Голейзовский отметил, что информацию о времени кончины митрополита Спиридона можно извлечь из синодика Ферапонтова монастыря РГАДА. Ф. 181, № 539. На л. 15 об. имя митрополита Спиридона в числе нескольких других приписано почерком, отличающимся от основного. Последнее имя в этом ряду — великой княгини Софьи. Не приходиться сомневаться, что это вторая супруга Ивана III Софья Палеолог, умершая 1502 г. Исходя из наблюдений над рукописью следует признать, что листы 11–15 об. являются частью помянника, в который заносились имена усопших в хронологическом порядке вне зависимости от статуса и социального положения. Следовательно, митрополит Спиридон умер ранее великой княгини Софьи, т.е. не позднее 1502 г. Установление этого факта меняет устоявшиеся в науке представления о творческой истории сочинений митрополита Спиридона. Становится очевидной связь «Послания о Мономаховом венце» и «Сказания о князьях Владимирских» с идеологическим обеспечением мероприятий по подготовке венчания на царство Дмитрия-внука. Косвенным образом получает подтверждение версия о том, что в силу тверского происхождения Спиридон был связан с соправителем московского самодержца Иваном Молодым, унаследовавшим власть тверских князей, и его сыном Дмитрием. Для датировки «Просветителя» принципиальное значение имеет тот факт, что не позднее сентября 1502 г. один из списков уже находился в Ферапонтове монастыре и был использован опальным митрополитом при написании своего «Изложения».

[216] Жданов И. Русский былевой эпос: Исследования и материалы. СПб., 1895. С. 69.

[217] Савва. Одно из канонических имен Русской православной церкви. Этимология точно не выяснена. Согласно церковной традиции в переводе с др.-евр. означает «неволя» или «вино». В.А. Петровский возводит его к арам. sāba «старец, дед», А.В. Суперанская — либо к названию фригийского народа сабой, либо считает его усечением имени Савватий. См.: Назаров А.И. Планета имен и фамилий. Режим доступа: http://planeta-imen.narod.ru/slimS.html.

[218] Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники. С. 230. Далее Ульяновский пишет: «двойное имя Спиридона-Саввы должно было бы свидетельствовать о появлении „Послания" после „Жития Зосимы и Савватия"… Но вопрос о дате создания „Послания" остается открытым, как и отождествление его автора Спиридона-Саввы с митрополитом Спиридоном» (Там же. С. 231).

Савва Вишерский, который был канонизирован только в 1549 г. Гораздо более вероятно, что имянаречение состоялось в память преподобного Саввы Освященного или святителя Саввы Сербского.

Единственно твердой почвой для суждений, однако, являются не произвольные догадки, а зафиксированные случаи употребления слов «рекомый», «глаголемый».[219] Исходя из установленных значений обоих причастий, следует сделать вывод, что «Спиридон» — это настоящее имя автора «Послания», а «Савва» — это так он именовал себя и его называли окружавшие люди. Сделанный вывод делает ненужным гипотезу о том, что митрополит Спиридон, приняв схиму, сделался Саввою. Мы полагаем, что сам Спиридон, не получив признания своего сана ни в Литве, ни на Руси и обреченный на заточение в обеих странах, избрал это имя своим прозвищем.

Тема антииудейской полемики ярко выражена в «Слове на сошествие Святого Духа» и в «Послании инока Савы». Уже в краткой аннотации предваряющей текст «Слова на сошествие Святого Духа» в качестве первенствующей обозначена тема «на иудеи».[220] В тексте эта тема получает раскрытие путем цитирования пророческих предсказаний из Ветхого Завета. Между прочим, митрополит Спиридон упоминает о Новом Иерусалиме: «Нам же убо достоина веры, и ходатая спасению душам нашим, и новаго Ерусалима на сграждение церкви Христове и христоименитому стаду…»[221] Встречается и место, которое, по-видимому, является авторским откликом на какие-то события действительности: «Понеже убо, июдейский мятеж видев, связа ми ся язык и стиснуша ми ся уста, и удержаста ми ся руце и нозе вкупе, и смежиста ми ся очеса чювственая и мысленая. И смятеше ми ся сердце мое, и всеми удесы въсколе-

[219] В Полном церковнославянском словаре причастия «глаголемый» нет, но у глагола «глаголати», от которого оно образовано, имеются два значения *говорить* и *называть*. У слова «глаголюся» там же отмечено значение — *выдаю себя за кого-то, хочу почитаться за кого-то, называю себя* (Рим. 1, 22); есть глаголемо, то есть (Мф. 27, 3; Иоан. 20, 16, 4, 25) (Полный церковнославянский словарь. Т. 1. М., 1998. С. 123). У слова «рекомый» указано единственное значение — прозываемый (Деян. 8:2). При этом у слова «рекло» указано значение — *прозвание, прозвище* (Полный церковнославянский словарь. Т. 1.. С. 547). В другом словаре у причастия «глаголемый» указано два значения: 1) вещаемый, сказываемый; 2) называемый, именуемый (Словарь церковнославянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии наук. Репринтное издание. Кн. I. СПб., 2001. С. 262). В академическом словаре русского языка XI–XVII вв. у глагола «глаголати», от которого образовано причастие указано три значения: 1) говорить, произносить что-либо вслух; 2) называть; 3) наговаривать на кого-либо (Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977. С. 25–26). То же издание для причастия «рекомый» фиксирует два значения: 1) называемый, носящий какое-то название; 2) упомянутый, т.е. тот о ком шла речь ранее (Там же. Вып. 22. С. 140). При этом у слова «реклое, по реклому» фиксируется значение *по прозванию, по имени, по фамилии*. Другое издание (Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) // Под ред. Р.И. Аванесова. Т. II. М., 1989. С. 323) отмечает для причастия глаголемый значения 1) сказываемый; называемый. К последнему значению примеры: «Книга глемая Златая Чепь»; «к царю своему глемому Батыю». В то же время причастие «рекомый» постоянно употребляется по отношении к предмету, носящему какое-либо общепринятое название. Например, в сентябрьско-февральской части Пролога 1313 г. (ГИМ. Синод. 239) встречаем: «Сентябрь, рекомый руин» (Л. 2), «октябрь, рекомый листопад» (Л. 42), «ноябрь, рекомый груден» (Л. 80 об.), «декабрь, рекомый студеный» (Л. 108), «генварь, рекомый просинец» (Л. 143 об.), «февраль, рекомый сечен» (Л. 178). В «Письме о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» находим ясное указание на то, что глагол «речь» и образованные от него формы слов употреблялись для обозначения имени или фамилии: «и ученик его старець Нил, пореклу Майков» (Послания Иосифа Волоцкого. С. 367).

[220] Турилов А.А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона. С. 127.

[221] Там же. С. 129.

бахся о дерзости безаконных и нечестивых июдеи. Но сих бо отразивше дерзость и законопреступное шатание, поразумевая же Божие человеколюбие, смотрение и на предлежащее възвратимся, о нем же нам слово предлежит».[222]

А.А. Турилов полагает, что антииудейский пафос «Слова» митрополита Спиридона «вполне традиционен, „книжен“, по своему характеру и продиктован исключительно темой поучения». Более того, на взгляд исследователя: «ничто в тексте не свидетельствует о том, что он вызван реакцией автора на знакомство (не говоря уже о столкновении) с реальными иудаистами Великого княжества Литовского или хотя бы с их переводческой деятельностью, начинавшейся в ту пору».[223] Напротив, В.И. Ульяновский считает, что антииудейская тема в «Слове» продиктована реакцией на пропаганду иудействующих в среде вверенной ему паствы в Литве.[224] Он считает, что «Слово», как и «Изложение», созданы в едином контексте и равно относятся к литовскому периоду творчества митрополита Спиридона.[225]

Следует учитывать, очень различный объем этих сочинений: «Слово» почти в десять раз меньше по объему чем «Послание». Текст «Послания на жиды и на еретикы» представляет собой довольно обширную компиляцию из Толковой Палеи и, в заключительной части, из «Слова о законе и благодати» митрополита Иллариона. Авторский текст сведен к минимуму. В «Послании» последовательно опровергаются основные пункты ересеучения жидовствующих. Вопреки мнению Я.С. Лурье,[226] мне не кажется возможным допущение, что книжник мог составить компиляцию в объеме 140 листов на основании неких неясных слухов. В «Послании» содержится первое упоминание имени ересиарха Захарии Скары,[227] о котором позднее писал Иосиф Волоцкий.[228] Там недвусмысленно упоминается о «новгородцких попах, учение жидовское приимших».[229] Но главное, что учение еретиков как следует из содержания «Послания» совпадало с тем, что о нем писали архиепископ Геннадий и Иосиф Волоцкий.

Во-первых, жидовствующие отрицали божественность Сына и Святого Духа и догмат о Святой Троице («Едино господьство, едино божество въ Троицы»)[230], но при этом признавали Бога-Отца («да не последуеши тем, иже во Отца веруют, а в Сына не веруют»)[231]. Во-вторых, еретики отрицали догмат о боговоплощении Христа в человеческом образе и, следовательно, возможность изображения и почитания иконного образа («и покланяемся иконе Спасове, во плоти написаному человеколюбцу Богу нашему, ни привидением, ни мечтанием, но истинным вочеловечением подобен нам по всему, разве греха»)[232]. В-третьих, еретики отрицали также Евангелие («жидове бо Еуангелию не веруют, да и те, хто им последуеть. Да не дивно, что жидове слепы; дивно тем, кто волею ослепъ, будучи христианинъ»).[233]

---

[222] Там же. С. 129.

[223] Там же. С. 123.

[224] Ульяновский В. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования. С. 266–269.

[225] Там же. С. 280–281.

[226] Лурье Я.С. Савва // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 317–318.

[227] Послание инока Саввы. С. 1.

[228] Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1882. С. 4. Ранее архиепископ Геннадий писал в послании митрополиту Зосиме (1490 г.) о том, что ересеархом был некий не названный по имени «жидовин», прибывший в Новгород в свите князя Михаила Олельковича (Источники. С. 375).

[229] Послание инока Саввы. С. 1.

[230] Там же. С. 3.

[231] Там же. С. 4.

[232] Там же. С. 4.

[233] Там же. С. 8.

В-четвертых, еретики в качестве доказательства преимущества иудейской веры делали упор на принадлежность иудеев к роду Авраама («чим ся ты, жидовине, хвалиши: Авраамом ли праотцем?»)[234]. Эту аргументацию иноку Савве приходилось оспаривать: «Сего ради всякъ прилагаяся ко Христу во христианскую веру, аще жидовинъ, аще тотаринъ, аще инъ кто ис поганския веры, приложится во Христову веру, той будетъ семя Авраамово благословеное и наследник будет царства небеснаго. Аще кто преложится от христианъ к жидовомъ, той не токмо отпадетъ от благословенаго семени Аврамова, но с теми будет проклят, с распеншими Христа и наследник будетъ огню вечному и муки бесконечной»[235]. В-пятых, жидовствующие выражали сомнения в истинности даты рождения Христа и, следовательно, отрицали, что Христос является истинным Мессией («О Рождестве Христове мнози соблазнилися жидове, а ныне подобне жидовом соблажняются»).[236] Они ссылались на необходимость иполнения Моисеева закона: «Христос восприимъ обрезание Авраамово, и Моисейское начертание, и наконец вся отвръже и Ветхий законъ весь оставлен бысть и Новаго завета люди Своею Кровию напои и плотию своею накорми»[237]. В-шестых, еретики вслед за евреями отвергали пророческий смысл предсказаний о Христе в Ветхом Завете. Савва вынужден спорить с предлагаемым еретиками истолкованием пророчества пророка Исайи, будто в нем говорилось о жертвоприношении Исаака, а не о предсказанной добровольной жертве Христа: «то аще бы Исаия пророкъ о Исаце вещал, то не пророк бы нареклъся, но сказатель бытью»[238]. В-седьмых, они отвергали обряд причастия: «Аще кто христианин одержимъ гордынею, не причащается Тела Христова и Крови Христовы, сей всуе христианин есть».[239] Инок Савва прямо обличает христиан, стремившихся перейти в жидовство: «Иже кто приставаетъ к жидовом от христиан, то и мучену ему с ними быти; но и паче тех ему мучитися».[240] Савва именует еретиков «жидовская мудръствующими» и адресует проклятие всем иконоборцам, не взирая на лица: «Аще бо царь, или князь, или богатъ или силный, аще и мнится гордяся величеством маловременным сим, не покланяется Спасу Господу Исусу Христу, написанному образу Его на иконе и не причащается Тела и крови Христовы, — той воистину рабъ есть и проклятъ».[241] В Послании содержится призыв к покаянию: «Видиши ли далъ ти Бог время покаяния во вся дни живота твоего и рцы Ему: Господи Исусе Христе, Сыне Божий, спаси мя».[242] И далее: «Ты же убо, жидовине, от наказаниа праотец твоих помышляй, да не изгубиши душа своея; приими святое крещение и будеши яко новороженый младенец без скверны во крещении».[243] И еще: «И ты, жидовине, почто слышав сиа Божественнаа пророчениа, не каешися?».[244] Немалое внимание уделяет автор и теме антихриста, заостряя внимание адресата на этом вопросе: «Смотри, господине, сего опасно, о антихристе, кому изыти от Данова колена».[245]

---

[234] Там же. С. 10.
[235] Послание Инока Саввы. С. 12.
[236] Там же. С. 13
[237] Там же. С. 16.
[238] Там же. С. 17.
[239] Там же. С. 19.
[240] Там же. С. 22.
[241] Там же. С. 25.
[242] Там же. С. 34.
[243] Там же. С. 67.
[244] Там же. С. 81.
[245] Там же. С. 49.

Инок Савва подчеркивает, что христианство является мировой религией, в отличие от иудаизма: «Наша бо Христова церковь всех приемлет, аще жидовинъ или еллинъ, или срачинъ, или моавитинъ; а жидовская церковь единых жидов приимала, и сего ради не пребывает во веки; наша церковь во веки пребывает».[246] Упоминает он и о чудодейственной силе святых мощей, почитание которых отвергали жидовствующие: «тем же и мы и доднесь кости святых в руку держащи, действом Святого Духа нечистии дуси яко дым исчезают».[247]

В Послании Саввы среди огромного количества обширных цитат и выписок содержатся и фрагменты авторского текста, из которого можно заключить о его отношении к окружавшей его действительности. Савва пишет: «Паче же нам подобает радоватися, яко в последнее время возвысил Бог Русску землю и возвысил рог христианский, государя нашего князя Владимера киевского и всея России, равного апостоломь. Подобает государю царю великому князю Ивану Васильевичю радоватися со своими людми хритианы». При этом он позволяет себе адресовать очень серьезный упрек великому князю: «А где бо ныне такова вера, якоже в Русской земли, аще государь наш последует прадеду своему Владимеру и делы добрыми, якоже Владимеръ жил? Ведомо бо добрыя дела Владимеровы, аще исперва был поганъ и болваном покланялся и чествовал их яко боги».[248] Савва позволяе себе и сильные выражения по адресу иконоборцев, в которых угадывается и высокопоставленный адресат: «Аще бо царь, или князь, или богат или сильный аще и мнится гордяся величеством маловременным симъ, не покланяется Богу нашему Спасу Исусу Христу, написанному образу его на иконе и не причащается Тела и Крови Христовы, — тот воистину раб есть и проклятъ».[249]

Возникает вопрос: на основании каких материалов написал инок Савва свое Послание? Представляется, что это могли быть как материалы соборного осуждения жидовствующих в Новгороде в 1488 г., когда изобличенные архиепископом Геннадием еретики были подвергнуты церковному наказанию и градской казни, так и Соборный приговор 1490 г. Вероятно, новгородский владыка разослал соборный приговор и материалы обыска по монастырям епархии. Не приходиться сомневаться в том, что были разосланы по епархием и материалы Собора 1490 г. На основании разосланных материалов инок Савва и мог составить свое Послание.

Наши наблюдения позволили установить несколько тематических и, главное, текстуальных близких фрагментов между «Посланием» и «Словом на сошествие Св. Духа».

«Слово на жиды и еретики»	«Слово на сошествие Св. Духа»
1. С. 3. «Давид пророкъ глаголетъ: Словесем Господним небеса утвердишася и духом уст его вся сила их»	С. 131 «Яко же Давид рече: Словесем Господним /…/дишася, и духом уст их /…/, надвое глаголаше »
2. С. 9. Они же шедшее утвердиша гробъ, знаменавши камень с кустодиею, и печати наложившя и стражев заставили стрещи, да не украденъ будетъ мертвецъ …	С. 128 вы же стражи умздисте многим златом, большаго нас сподобисте чюдеси, укрыти мняще Христово въскресение, камень знаменавше с кустодьею.

[246] Там же. С. 59.
[247] Там же. С. 61.
[248] Послание инока Саввы. С. 5–6.
[249] Там же. С. 25.

3. С. 8 пред ними Христос толико чюдес сотворилъ: мертвеца их воскресилъ, прокаженыя их очистил, бесы от них изгналъ, и все Христос сотворилъ пред очима ихъ. И како той окаянный жидовинъ тщится солнце помрачити?	С. 129 Аще сих служебных духов не возмогосте яти, а ни темницы, ни узами, ни оковами удержасте, то како тех творца и владыку в гробе нове исткану ис камени положисте, и печатью печатлесте, и стража приставльше, и не возмогосте неудержанного удержати? Почто убо мятетися, почто убо лукаваа мыслите, почто ж тщетным поучаетеся?
4. С. 9. рцете учеником его и Петрови, яко воста от мертвых и се варяет вы в Галилеи, тамо Его узрите	С. 129 И рци /…/ Петрови, да не отчаянием отпадет апостольская благодати. И рече: «Варяет вы в Галилеи, тамо мя узрите».
5. С. 15 Петръ убо и Павелъ великиа и верховныя апостолы, тако же Иоаннъ, Матфей, Лука, Марко, се суть 4 евангелисты, Аньдрей, Симонъ, Иаковъ, Варфоломей, Фома, Филиппъ и сих 12 и прочих 70 ученикъ	С. 129 Петр же и Иаков и Иоанн, и Андрей, Филипп, и Фома, Варфоломей, Матфей, Ияков Алфеев, и Симон Зилот, Июда Ияковль, избранный Матфей, из него же испаде Июда Скариотский, и ти место наведе
6. С. 11 Да разумееши ли ты убо, господине, что есть от Аврама благословитися коленом земным? Понеже Господь наш Исус Христос изволи родитися от колена Аврамова.	С. 128. Не Аврааму ли обетова Бог, яко от семени его возблагословятся вси языци?
7. С. 16 Тако убо и закон Моисейский: егда убо Христос не пришел бе еще въ плоть, Моисейскый законь мняшеся, егда же Господь наш Исус Христос родися от Пречистыя Девицы, по чину Авраамски обрезание приа, Моисейскаго еще не отверзе… Христос восприим обрезание Авраамово, и Моисейское начертание, и наконец, вся отверже и Ветхий закон весь оставленъ бысть и Новаго завета люди своею кровию напои и плотию своею накорми	С. 128. Не Моисей ли, нарочитый в пророцех, иже вам закон даст, приим от Бога на горе Синайстей и глаголемая буквы 10 слов законных, не словеса ли сиа изглголаша законная словесем уст Божиих? Не Моисей ли глаголаше: Пророка въздвигнет вам Бог вместо мене, того послушайте. А еже не послушает того пророка, потребится от людей?
8. С. 26 Иаков… ту же и сон виде: и се лествица бяше утвержена на земли и досязаше до небеси… Господь же утвержашеся на ней.	С. 128 Не Яков ли виде лествицю, досясающю до небес, на ней же Бог утвержашеся?

Приведенные примеры, на наш взгляд, не являются случайными. Их следует рассматривать как свидетельства в пользу того, что оба текста принадлежат одному автору, использовавшему одни и те же риторические приемы и одинаковые источники. Можно предполагать, что автор не заимствовал непосредственно из одного источника в другой, а использовал некие подготовительные материалы, а также прибегал к ранее использованной аргументации, цитируя по памяти. Аргументом в пользу того, что наличие текстовых параллелей может свидетельствовать о принадлежности их одному автору могут служить и наблюдения над двумя несомненными сочинениями митрополита Спиридона «Словом на сошествие Св. Духа» и «Изложением о православней истине нашей вере».

«Слово на сошествие Св. Духа»	«Изложение о православней истине нашей вере» Соф. 1451.
1. С. 131 Да заградятся убо зде ныне еретическая уста злохульного Ария, глаголавшего неправду, Евномиа, и Аполлинария и Макидония, и Сергиа, Пироса нечестиваго, и подобных им, понеже убо тварь тя, а не Бога глаголаше быти. Но мы бо сънмы прославия и с собором иже в Никеи, сына Божия тя проповедаем, господи, великая ради твоея милости	Л. 240. Аще кто не проклинает Ариа и Евномиа, Савелиа и Макоидоньа, Аполинариа и Аригена с написаньми его злыми елинскими, и Феодора Момсуестийскаго, и Нестория, и ученика его, и списаниа ею, и Диоскора, и Севира, и Еутихиа, и подобныа им, и Феодора Фаронита и Кира Александрьскаго, Сергиа, Павла, Пира, Костянтннаград, Анориа Римскаго, Макариа Антиохыйскаго, изрекшим едину волю и едину детель имети Господу нашему Исусу Христу,
С. 132 Да заградятся уста ныне нечестиваго Макидония духоборца, хулившаго на Св. Духа. Сего бо Святого Духа 2-й собор проповеда единосущна Отцю, безначальна и сраслена преже всех век единородному ег Сыну и Слову, благодати нам дарование.	Л. 232 об. Вселенский 2 снидоша отцт святии в начало великого царя Феодосиа царство Римский папа Димас в Костянтинград и Григорие Богословъ бывый патриархъ Цариград и Тимофей Александрьскы и Мелетий Антиохейский и Кирил Иерусалимьский и всех святых отец 108 по Македонья духоборца. Сей бо акааный Святого Духа и Бога и Господа не гласт поучаше. Первие того изринут и от престола Костянтинаград и единомысленикы его Аполинариа Лаодикыйскаго и Савелиа иж от Ливиа и тако тех прокляша, а Святого Духа богословиша и изрекоша съборне и в Духа Святого Господа истиннаго и животворящаго и до конца.
С. 133 Посрами же убо Макидоние духоборче, с таковники своими суемудреными, с беззаконными июдеи, с беззаконными бохмичи, с неразумными еллины.	Л. 243 С ними ж и Макдониа духоборца упрапражнену бывшю, и безакоными их учением въ глубину забытьа преданом.

Полагаем, что общим источником обоих сочинений послужила статья «О святых соборех, о времени и чину их», которая находилась в составе Кормчих книг.[250]

Следует привести еще одно наблюдение: в «Изложении»[251] и в «Послании на жиды и еретики»[252] сходным образом использован один и тоже прием доказательства в пользу явления Св. Троицы Аврааму у Мамврийского дуба. Хотя эту линию аргументации развивал также и Иосиф Волоцкий, но делал это не в пример более подробно.

В пользу гипотезы о тождестве киевского митрополита Спиридона и инока Саввы свидетельствует одинаковая проблематика обоих сочинений.[253] Хорошо знакомый

[250] Срезневский И.И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897. С. 51.

[251] РНБ. Соф. 1451. Л. 237.

[252] Послание инока Саввы на жиды и на еретики // О ереси жидовствующих. М., 1902. С. 15–16.

[253] К такому же выводу приходит и А. Пересветов-Мурат: Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. I. «Adversus Iudeaos» Texts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504. Lund, 2002 (= Lund Slavonic Monographs. Vols. 4–5). P. 215.

с ситуацией иудейского прозелитизма в западно-русских землях[254] Спиридон вполне мог выступать в качестве эксперта по остроактуальному для русского общества в начале XVI вопросу. Не выглядит случайным и факт его заточения в Троицком монастыре на Сенном острове.[255] Монастырь был основан при деятельном участии Ивана Ивановича Молодого, который с 1485 г. стал великим князем Тверским[256] и, следовательно, являлся патроном Спиридона, являвшегося выходцем из Тверского княжества.[257] Наличествуют в «Послании» и следы тверской политической идеологии: как и тверские книжники эпохи великого князя Тверского Бориса Александровича инок Савва именует царем Ивана III.[258] В начальных строках Послания он говорит, что он видел от Дмитрия Васильевича Шеина «добрые дела»,[259] следовательно, имело место прежнее знакомство. Об адресате «Послания на жиды и еретики» боярине Д.В. Шеине известно немного.[260] Как следует из Послания, Савва знал о том,

[254] По мнению В.И. Ульяновского: «В „Слове о сшествии Святого Духа“… Спиридон подчеркивал не только свое авторство, но особенно свое митрополичье поставление… актуальным острием оно направлено (даже на личном уровне) „на иудеи“» (Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники. С. 220).

[255] Здесь уместно вспомнить о беседе новгородского архиепископа Геннадия Гонзова с чернецом Захаром, которая имела место до октября 1490 г. В ответ на возражение архиепископа Геннадия, что «митрополита ставят не по мзде», Захар молвил: «Коли, деи, вь Царьград ходил есть митрополит ставитися, и он, деи, патриарху денги давал; а ныне, деи, он бояром посулы дает тайно, а владыкы, деи, митрополиту дают денги: ино, деи, у кого причащатися?» (Источники. С. 380). Единственным кандидатом на роль митрополита, поставленного в тот период в Константинополе за деньги, является митрополит Спиридон. Обращает на себя внимание упоминание Захара о том, что митрополит дает тайно боярам посулы. Это свидетельство, на мой взгляд, необходимо рассматривать как относящееся к деятельности проживавшего в монастыре Спиридона, а вовсе не занимавшего первосвятительский престол в Москве митрополита Геронтия.

[256] ПСРЛ. Т. 15. Тверской сборник. Стб. 500. Иван Иванович чеканил свою монету в качестве великого князя Тверского, см. Гайдуков П. Медные русские монеты конца XIV–XVI вв. Каталог монет М., 1993. № 306, 328, 344.

[257] Исходя из даты написания Послания — 1488 г., гипотетически можно предположить, что наиболее вероятным периодом, когда митрополит Спиридон перебрался в Северо-Восточную Русь и стал именоваться иноком Саввой были 1485–1488 гг. Первая дата обозначает рубеж, с которого великим князем Тверским стал соправитель Ивана III Иван Иванович Молодой, а в 1488 г. мы уже застаем инока Савву в Троицком монастыре на Сенном острове.

[258] Послание инока Саввы. С. 5. О политической идеологии в представлениях тверских книжников см.: Кучкин В.А., Флоря Б.Н. Княжеская власть в представлениях тверских книжников XIV–XV вв. // Римско-Константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 197–198.

[259] Послание инока Саввы. С. 1.

[260] Д.В. Шеин упоминается в первый раз под 1466 г., когда на его имя великая княгиня Мария выдала жалованную грамоту (АСЭИ. Т. 1. М., 1952. № 341). В 1484–1487 гг. Дмитрий выкупил свою вотчину с. Лаврентьевское Ивановское на р. Шексне, данную ранее Троицкому монастырю в качестве вклада. В 1487 г. он был поставлен наместником в Казань, и летописец называет его боярином (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 500; Т. 19. Стб. 236; Т. 24. С. 215; Разрядная книга 1475–1598. М., 1966. С. 25, 27, 28, 31, 34, 36). В Разрядах впервые упоминается в 1495 г. Участвовал в походах к Казани в 1496 и 1498 гг., возил «речи» Ивана III к воеводам, одержавшим победу на Ведроше в 1500 г., был одним из главных воевод во время похода к Смоленску в 1502 г. и участвовал в походе на Казань в конце 1505 г. Замучен казанцами в 1506 г. Владел землями в Пошехонье и Московском уезде. После смерти Д.В. Шеина его вдова в 1506/1507 г. дала эту вотчину опять в Троицев монастырь (АСЭИ. Т. 1. № 509, 658). Имел московские владения. См.: Веселовский С.Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 204; Зимин А.А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988. С. 241, 250.

что Д.В. Шеин в свою бытность послом (в Крыму или Литве?) говорил с Захариею Скарой.[261] Отсюда следует, что инок Савва знал Захария Скару лично или был в курсе его репутации и деятельности. Поскольку деятельность Захарии Скары протекала в пределах Великого княжества Литовского и, в частности, в Киеве,[262] то эта гипотеза лишний раз свидетельствует о том, что жизненный опыт инока Саввы включал в себя этап пребывания в литовских пределах.

О том, где именно могли видеться инок Сенного монастыря, находящегося на островке Ладожского озера в новгородских пределах, и московский воевода Д.В. Шеин остается только гадать. Но обращает на себя внимание, что тон Послания вполне независим. Инок Савва шлет Д.В. Шеину благословение, что может указывать на его священический или святительский сан. Но уже во второй строке послания, после поминания добрых дел Шеина, звучит суровое предупреждение: «Аще бо человек много добрых дел творит, а злобу едину творит, то может едина злоба одолети многим добродетелем».[263] Сомнительно чтобы простой инок решился выговаривать высокопоставленному воеводе и послу, вернувшемуся из Крыма, а ранее — наместнику в Казани, слова предостережения и угрозы. Тон Послания наставительный и поучительный. Из начальной части не видно, что Послание написано в ответ на обращение Д.В. Шеина, но такую возможность исключать нельзя. В любом случае встает вопрос о том, что статус автора Послания в глазах адресата был достаточно высоким и автор, зная это, поучал Д.В. Шеина, делая обширные выписки, полемически заостренные против жидов и жидовствующих.

Таким образом, для отождествления митрополита Спиридона с иноком Саввой существуют серьезные основания. В пользу того, что автором «Послания на жидов и на еретики» являлся киевский митрополит Спиридон-Савва свидетельствуют: 1) совпадающая тематика сочинений; 2) сходство аргументации и стиля сочинений; 3) общие цитаты; 4) поучительный тон Послания, который по отношению к видному члену великокняжеского двора не мог позволить простой монах из периферийного монастыря.

Наблюдения над текстами сочинений митрополита Спиридона и автора «Послания о Мономаховом венце» также свидетельствуют в пользу того, что они вышли из-под пера одного человека (яркие детали — образ «Нового Рима» фигурируют в «Послании» и в «Изложении»; в «Послании о жидех и еретиках», как и в «Послания о Мономаховом венце» московские князья в соответствии с тверской политической фразеологией именуются царями).

В.И. Ульяновский отказывается усматривать в иноке Савве митрополита Спиридона, он категорически утверждает, что: «Самооценка Спиридона адекватна самоидентификации с благодатью предстоятеля митрополии всея Руси. Высота сана и служения в церкви, утвержденная вселенским патриархом и собором, для Спиридона превышала его личность и внешние обстоятельства жизни».[264] На это следует возразить, что наши знания о биографии митрополита Спиридона крайне неполны для суждений о том, как изменялась его самоидентификация под влиянием внешних условий.

Послание имеет важное значение как исторический источник по ереси жидовствующих. Во-первых, в нем содержится первое упоминание имени ересиарха Захарии Скары, о котором позднее писал Иосиф Волоцкий. Во-вторых, в Послании недвусмысленно упоминается о «новгородцких попах, учение жидовское приимших».

[261] Послание инока Саввы. С. 1.

[262] Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. 1995. Vol. 3. P. 168–198.

[263] Послание инока Саввы. С. 1.

[264] Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники. С. 233.

В-третьих, из содержания Послания следует, что учение еретиков по большей части совпадало с тем, что о нем писали архиепископ Геннадий и Иосиф Волоцкий. В Послании еретики называются «жидовския мудрьствующими», и инок Савва уделяет опровержению пунктов их учения значительное место.

Исследователи неоднократно отмечали мощнейшее воздействие догматического мышления на программу росписей Рождественского собора Ферапонтова монастыря. В этих росписях впервые ярко выражена тема Вселенских соборов и осуждения ересей. Эта тема преобладает и в «Изложении». В частности, там отразился и сюжет о видении Петру Александрийскому,[265] которому предстал Христос в одеждах, разорванных Арием.[266] С большой долей вероятности можно утверждать, что «Изложение» являлось одним из источников программы росписей, которой руководствовалась артель Дионисия в 1502 г.

Для того чтобы принять нас себя труд создания объемного трактата необходим был очень основательный повод. Полагаем, что таким поводом для проживавшего в пределах Новгородской епархии Спиридона-Саввы стало, предположительно, обращение архиепископа Геннадия за помощью в борьбе с жидовствующими. Быть может, на дальнейшую судьбу бывшего митрополита этот шаг повлиял негативно, поскольку он вскоре очутился в Ферапонтове монастыре в пределах Ростовской епархии.

Тот факт, что в пользу авторства Спиридона в отношении трактата существуют веские доводы, заставляет отнестись к появлению этого произведения со всей серьезностью. Духовные власти Руси привлекли в целях антиеретической борьбы опального киевского митрополита, имевшего репутацию образованного книжника и проявившего себя в Литве борцом за христианскую веру.

2.6. «ПРОСВЕТИТЕЛЬ» И ПОСЛАНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

2.6.1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И ПОСЛАНИЙ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Главным источником наших знаний о ереси жидовствующих является «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого, получившая позднее наименование «Просветитель».[267] «Просветителями» назывались сборники сочинений в

[265] Макарий (Веретенников), архимандрит. Фреска «Видение Петра Александрийского» в соборе Ферапонтова монастыря // Ферапонтовский сборник. М., 1991. Вып. 3. С. 204.

[266] См.: РНБ. Соф. 1451. Л. 243.

[267] В списках XVI в. книга Иосифа Волоцкого не имеет самоназвания. Современники именовали ее просто «книгой преподобного Иосифа». В церковной историографии считается, что «название „Просветитель“ дано собором 1553–1554 гг. на еретика Матвея Башшина, которого обличали словами Иосифа, как самыми верными и неопровергаемыми доказательствами истины православия» (Нектарий. Историческое описание Иосифова Волоколамского второклассного монастыря Московской губернии. М., 1887. С. 67). В документах о соборном осуждении Матвея Башкина и старца Артемия о книге Иосифа Волоцкого упоминается, но «Просветителем» она не называется (ААЭ. Т. 1. № 238, 239). Эта версия восходит к рассказу о том, как на этом соборе епископ рязанский Кассиан «нача хулити книгу преподобного Иосифа». В ответ сочинение Иосифа Волоцкого «зело похвали ю боговенчанный царь и пресвещенный Макарей митрополит, и весь Собор священный, светилу нарекоша быти православию» (ЧОИДР, 1847, № 3. С. 1). Самые ранние рукописи, в которых сочинение Иосифа Волоцкого озаглавлено «Просветитель» относятся к первой половине — середине XVII в. (Источники. С. 463, 465).

защиту иконопочитания. Сам же термин обозначал катехизацию: крещение или же возвращение к истинной вере.[268]

К настоящему времени известно не менее сотни списков, представляющих «Просветитель» в двух основных редакциях.[269] Имеется также несколько десятков списков, в которых читаются отдельные слова памятника. Это свидетельствует о популярности трактата, который охотно переписывался на протяжении столетий. К тексту «Просветителя» обращались митрополит Макарий и царь Иван Грозный,[270] он привлекался при соборных разбирательствах ересей Матвея Башкина и Феодосия Косого,[271] его использовал Зиновий Отенский;[272] в XVII столетии, полемизируя с раскольниками, на «Просветитель» опирался митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий Корсаков.[273] Научное изучение памятника началось более полутора сот лет назад и здесь следует обозначить основные вехи этой истории.

«Сказание о новоявившейся ереси», представляющее собой введение к «Просветителю», впервые было издано в Древней российской вифлиофике Н.И. Новиковым.[274] В этой публикации «Сказание» датировано 1491 г. В 1847 г. появилась публикация нескольких посланий Иосифа Волоцкого.[275] В комментариях к тексту Послания иконописцу автор публикации высказал свой взгляд на возникновение «Просветителя». Исходя из того, что «слова» «Просветителя» образовывали несколько тематических блоков, он заключил, что «слова писаны также в разное время и по различным обстоятельствам»,[276] но были объединены в одно целое самим Иосифом Волоцким.

События Крымской войны 1853–1856 гг. вынудили российские власти в качестве меры по сохранению культурных ценностей переместить библиотеку Соловецкого монастыря в Казань. Именно в стенах Казанской духовной академии «Просветитель» стал объектом научного изучения. Первую научно обоснованную концепцию возникновения текста памятника предложил И.Я. Порфирьев, опубликовавший текст «Просветителя» в 1857 г.[277] К подготовке публикации им было привлечено семь рукописей. В качестве основного был избран список, который сегодня хранится в составе собрания рукописей Соловецкого монастыря в ОР РНБ (Солов. 326/346). Этот список был определен исследователем в качестве древнейшего. И.Я. Порфирьев первым обратил внимание на близость, которая существует между текстами «слов» «Просветителя» и Посланиями Иосифа Волоцкого. Он, в частности, указал, что «первое слово по предмету своему, одинаково с посланием к архимандриту Вассиану о Св. Троице; 12-е сло-

---

[268] Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 105). В русской книжности XVII в. встречаются также 2 типа редакторских сборников из украинско-белорусских полемических произведений под названием «Просветитель Литовский». Их основной темой является обличение заблуждений протестантов (Опарина Т.А. Иван Наседка. С. 103).

[269] Обзор списков и их классификацию по изводам см.: Источники. С. 461–466.

[270] Источники. С. 457.

[271] ААЭ. Т. 1. № 239. С. 252.

[272] См.: Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. О нем см.: Морозова Л.Е. Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990.

[273] См.: Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского // Православный собеседник. 1855. Кн. 2. С. 47–115.

[274] ДРВ. СПб., 1790. Т. 14. С. 128–147.

[275] Послания Иосифа Волоцкого // ЧОИДР, 1847. № 1. Кн. 3, отд. IV.

[276] Послание Иосифа Волоколамского иноку иконописцу. Предисловие // ЧОИДР. 1847. № 1. Кн. 3, отд. IV. С. II.

[277] Порфирьев И.Я. Предисловие / Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. 2-е изд. Казань, 1882. С. X. Далее данное издание — Просветитель.

во почти все заключается в послании к Нифонту епископу Суздальскому… 13-е слово по своему содержанию сходно с посланием к архимандриту Митрофану; в 15-м и 16-м словах разсматривается тот же предмет, который составляет и содержание послание к инокам о повиновении соборному определению».[278] Согласно наблюдениям Порфирьева, сходные места излагаются в тексте «Просветителя» «гораздо обширнее и подробнее и в более строгом порядке и последовательности, нежели в посланиях, где иногда те же самые мысли излагаются гораздо короче и отрывочнее», за исключением Послания Нифонту. Он высказал гипотезу о том, что Послания «представляются как бы краткими очерками или материалами, которые после обработаны и вошли в состав самых слов».[279] Обнаружив списки «Просветителя» в объеме 11 «слов», Порфирьев высказал получившую признание в последующей историографии гипотезу о том, что первоначальный вид памятника был представлен Краткой редакцией. Он датировал составление первоначальной редакции периодом между соборами 1490 и 1504 гг., «и может даже до оставления митрополитом Зосимой престола митрополии» — акт, который исследователь почему-то отнес к 1491 г.[280] Законченный же вид в составе 16 «слов», на взгляд И.Я. Порфирьева, сочинение Иосифа обрело после собора 1504 г. Ученый особенно подчеркивал, что, хотя «Просветитель» написан отдельными частями, в окончательном виде он представляется «одним цельным сочинением, написанным по одному плану». Этот вывод был сделан на основании следующих наблюдений: 1) в тексте предисловия содержатся аннотации 13 «слов»; 2) В 15-м «слове» Иосиф ссылается на предисловие; 3) в 16-м «слове» указывает на 13 и 15-е; 4) в 15-м и в 16-м «словах» называет все свое сочинение книгою.[281] Публикация текста памятника способствовала его научному изучению.

Священник Н. Булгаков продолжил наблюдения над текстом «Просветителя» и поддержал основные выводы своих предшественников. Согласно взглядам Булгакова, на историю создания «Просветителя», «автор не имел в виду издавать цельное сочинение, а писал отдельные слова, смотря по требованию обстоятельств и в продолжении нескольких лет; некоторые слова первоначально назначались для частных лиц, а не для всеобщего употребления».[282] По мнению исследователя, «первое слово, например, написано было еще до первого собора (Послание архимандриту Вассиану) и после только переделано; двенадцатое слово написано до низвержения Зосимы, тогда как осьмое в 1500 г., и последние четыре слова даже после собора на еретиков».[283] Булгаков обосновал и датировку Послания к архимандриту Вассиану 1478 г.[284]

И. Хрущов особенное внимание уделил «Сказанию о новоявившейся ереси», которое, на его взгляд, «могло быть написано или отдельно, или как предисловие к первым главам Просветителя; но во всяком случае до того, как Иосиф стал собирать во едино свои 16-ть слов на еретиков новгородских».[285] Хрущовым были привлечены к исследованию ряд рукописей с текстами Краткой и Пространной редакций «Просветителя», которые остались за пределами внимания И.Я. Порфирьева. В частности, Хрущов обратил внимание на рукопись из Епархиального собрания форматом в 4-ку,

[278] Просветитель. С. X.
[279] Там же.
[280] Там же. С. XI.
[281] Там же. С. XI–XII.
[282] Булгаков Н.А. Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 133.
[283] Там же. С. 133, примеч. 196.
[284] Там же. С. 148–151.
[285] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. М., 1868. С. 142.

которую считал автографом Иосифа Волоцкого.[286] Это наблюдение Хрущова не получило дальнейшего развития в связи с его убеждением в незначительной разнице между текстами памятника. Хрущов также датировал Послание архимандриту Вассиану 1478 г., а Послание Нифонту — 1493 г. и полагал, что эти и другие послания Иосифа Волоцкого предшествовали «словам» «Просветителя».

В отзыве на исследование И. Хрущова К.И. Невоструев указал, что авторского текста «Просветителя» не существует.[287] Хотя К.И. Невоструев дал остро критическую оценку работе И. Хрущова, он не подверг сомнению главные выводы автора, следовавшие в русле историографической традиции: о первичности посланий Иосифа Волоцкого перед текстом «Просветителя»; о датировке Посланий архимандриту Вассиану и Нифонту Суздальскому 1478 и 1493 гг. соответственно; наконец, о том, что Краткая редакция памятника предшествовала Пространной.

Митрополит Макарий (Булгаков) в своей «Истории русской церкви» посвятил «Просветителю» достаточно много места. Согласно его выводу, Иосиф создавал свое произведение постепенно, на протяжении 1493–1515 гг. При этом в «состав сочинения вошли и некоторые из посланий Иосифа по поводу той же ереси, одни только частями и мыслями, а другие почти целиком и дословно».[288]

И. Панов поддержал главные выводы своих предшественников. Он привел 4 аргумента для обоснования приоритета Краткой редакции «Просветителя». «В пользу этого говорят следующие данные: а) теоретический характер этих слов, между тем как остальные пять отличаются чисто практическим характером; б) относительно тихий и спокойный тон, в каком оне написаны, и который доказывает, с одной стороны, что автор их знаком был с ересью только через посредство других, а не входил в непосредственное соприкосновение с еретиками, с другой же — что ересь еще не достигла широкого развития, и еретики еще не получили политической свободы; в) то обстоятельство, что здесь в числе еретиков нигде не упоминается митрополит Зосима, тогда как в последних словах „Просветителя“ встречается и его имя; г) то, что в самых древних списках „Просветителя“ заключается только 11 первых слов, а в конце 11-го слова Иосиф прямо называет свое сочинение „книгою“».[289] Первым памятником вступления Иосифа Волоцкого в открытую полемику против жидовствующих исследователь считал «Послание Нифонту».[290] Довольно непоследовательно затем Панов писал, что «вероятно, в то же время Иосиф сделал окончательную редакцию своим первым словам против еретиков, написанным им прежде разновременно и по различным побуждениям, предпослал им предисловие, содержащее в себе историю ереси, доведенную до собора 1490 г. и до обнаружения еретичества Зосимы, а потом издал их целою книгою во всеобщее употребление».[291] Кроме того, исследователь допускал возможность существования первоначальной редакции памятника в объеме 14-ти «слов».[292] Панов считал, что первые четыре «слова» «Просветителя» написаны ок. 1488 г., а «слова» с 5-го по 11-е — не ранее 1493 и ок. 1500 г.[293] Соответственно

[286] Там же. С. X.

[287] Невоструев К.И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина» // Отчет о XII присуждении наград графа Уварова. СПб., 1870. Отд. отт. С. 104.

[288] Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 306. Мнение о том, что Иосиф начал свой труд около 1493 г. разделял и иеромонах Нектарий (Нектарий. Историческое описание. С. 67).

[289] Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 2. С. 265, примеч. 2.

[290] Там же. С. 265–266.

[291] Там же. С. 267.

[292] Там же. С. 267, примеч. 1.

[293] Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 3. С. 26–28.

различие между темами этих «слов», по Панову, обусловлено разной степенью знакомства Иосифа Волоцкого с учением жидовствующих.[294]

А.С. Павлов обратил внимание на работу неизвестного редактора над текстом «Просветителя» в некоторых списках, в результате которой были опущены обвинения в адрес митрополита Зосимы.[295]

Н.П. Попов развил наблюдения А.С. Павлова над редакторской правкой, устранившей из текста некоторых списков памятника обвинения в адрес митрополита Зосимы, и установил существование двух редакций «Сказания о новоявившейся ереси». Главным отличительным признаком при этом явилось наличие в одной редакции и отсутствие в другой выпадов в адрес митрополита Зосимы.[296] Н.П. Попов считал, что первоначальная редакция представлена списком «Просветителя» в составе Софийской минеи (1538 г.), в которой характеристика Зосимы как еретика отсутствовала.[297] Кроме того, он обратил внимание на различие заголовков в списках памятника (в Соловецком списке имя автора отсутствовало, в списках Минейной редакции было указано: «творение грешного инока Иосифа») — и высказался в пользу первичности второго варианта. «Список Полева, — заключил Попов, — отражает на себе такие времена, когда личность Волоцкого игумена в известной среде стала приобретать иконописные черты, когда писцы или заказчики книг не находили удобным именовать Иосифа грешным».[298] Попову удалось показать, что различие между текстом «Сказания о новоявившейся ереси» Минейных списков «Просветителя» и другими не является случайным, а носит следы сознательного редактирования.[299] Н.П. Попов полагал, что все редакции авторские, а наиболее авторитетной из них является редакция, отобранная митрополитом Макарием для Великих Миней Четьих.[300] В другой работе Н.П. Попов пришел к выводу о том, что Иосиф Волоцкий являлся приверженцем прокатолической ориентации, свидетельством чего служит созданный им Афанасьевский извод «Повести о Варлааме и Иоасафе».[301] Ученый также обратил внимание

---

[294] Там же. С. 28–32.

[295] Павлов А.С. Вопрос о ереси жидовствующих. С. 2.

[296] Попов Н.П. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 173–197.

[297] Там же. С. 196.

[298] Там же. С. 175.

[299] См.: «Минейные списки Просветителя не содержат: А) известия, будто протопоп Алексей провел в митрополиты своего ученика Зосиму, околдовав державного Ивана III; Б) указания на то, что отцы собора 1490 г. не ведали известно про Зосиму, как начальника и учителя еретиков и что митрополит проклинал ересеучителей притворно; В) длинного и ядовитого укора Зосиме за осквернение престола русских митрополитов…; Г) почти столь же пространного и не менее резкого нападения за то, что митрополит поил жидовским ядом и растлевал содомией людей простых и некнижных, жил по-свински, объедаясь и упиваясь, хулил Христа и Богородицу, помещал кресты в непотребных углах, иконы называл болванами и отвергал воскресение мертвых; Д) известия, будто Зосима, в своей борьбе с противниками, священников и диаконов устранял от причастия и учил: если еретик святитель отлучит кого, последует Божественный суд его суду» (Попов Н.П. Иосифово сказание. С. 178–179).

[300] См.: «А раз существуют списки Просветителя, независимые от Макарьевских Миней и с теми же в общем особенностями, что и у Макария (Троиц. 187 и Унд. 486), не может быть никакой речи о перестройке нашего памятника знаменитым архипастырем XVI в. или его сотрудниками… Указанные списки свидетельствуют лишний раз, что Волоцкий игумен не единожды исправлял свое Сказание, при большом спросе на него в период борьбы с жидовствующими» (Попов Н.П. Иосифово сказание. С. 196). Это мнение Н.П. Попова нашло отклик и в знаменитом труде протоиерея Георгия Флоровского. См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 13.

[301] Попов Н.П. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе // ИОРЯС. Л., 1926. Т. 31. С. 204–206. Критику построений Н.П. Попова и доказательства в пользу того, что Иосиф не имел

на тот факт, что в тексте 1-го «слова» «Просветителя» использована цитата из книги пророка Иеремии, восходящая к Вульгате через посредство Геннадиевской Библии 1499 г.[302] На этом основании исследователь, придерживавшийся гипотезы о раннем (ок. 1491 г.) возникновении «Просветителя», заключил об общности «лабораторий» Иосифа Волоцкого и членов Геннадиевского кружка.

Е.Е. Голубинский был первым исследователем, который выдвинул версию о том, что первоначальный вид памятника был представлен Пространной редакцией. Что же касается Краткой, то ее появление Е.Е. Голубинский объяснял тем, что читатели, не сочувствующие содержанию 12-го — 16-го «слов» «Просветителя», не переписывали их.[303] В соответствии с историографической традицией, Голубинский не сомневался в том, что «Просветитель» составлен из материалов ранее написанных посланий.[304]

В работах С. Иванова и В.Н. Перетца был сделан ряд частных наблюдений над особенностями некоторых списков «Просветителя».[305]

Новая эпоха в изучении «Просветителя» началась с появлением трудов Я.С. Лурье. Исследователь сумел привлечь к исследованию 97 списков памятника и впервые изучил основную рукописную традицию, выделив редакции и изводы «Просветителя», а также особенности отдельных рукописей.[306]

Я.С. Лурье впервые построил схему создания «Просветителя», в которой указывались сочинения, послужившие основой этого свода.[307] Согласно выводам Я.С. Лурье, источниками 5-го, 6-го, 7-го «слов» «Просветителя» послужили три отдельных Слова о почитании икон,[308] источниками 8-го, 9-го и 10-го «слов» — «Сказание о скончании седьмой тысящи»,[309] 11-е «слово» имело общий источник в некоем тексте, отразившемся в «Рассуждении об иноческом жительстве»,[310] источником «Сказания о новоявившейся ереси» и 12-го «слова» послужило «Послание Нифонту» в Пространной редакции,[311] в свою очередь, источником 13-го «слова» стало «Слово об осуждении еретиков»,[312] 14-е «слово» восходит к «Слову о благопремудростных коварствах»,[313] наконец, 15-е и 16-е «слова» восходят к тексту «Послания о соблюдении соборного

отношения к созданию Афанасьевского извода, а использовал текст древнерусского перевода Повести по списку, близкому списку РГБ. Троиц. 687, см.: Лебедева И.Н. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. Л., 1985. С. 89–100.

[302] Попов Н.П. Афанасьевский извод. С. 223, примеч. 1.

[303] См.: «Существование списков Просветителя только в объеме 11-ти первых слов может быть объясняемо существованием между читателями последнего лиц, которыя не сочувствовали Иосифу относительно написанного им в остальных пяти словах (которые разделяли в сем случае взгляды заволжских старцев) и которыя поэтому и не писали их для себя» (Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 2. 2-я половина. 1916. Кн. IV. С. 217–218).

[304] См.: «Довольно значительная часть читаемого в нем составляет обработку написанного Иосифом ранее в частных посланиях или в форме частных посланий» (Там же. С. 218).

[305] Иванов С. К литературной истории «Просветителя» преподобнаго Иосифа Волоцкого // Библиотечная летопись. СПб., 1915. Т. 2. Отд. 2. С. 39–49; Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. Л., 1928 // СОРЯС. Т. 1, вып. 10. С. 108–167.

[306] Источники. С. 438–466; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 95–127.

[307] Источники. С. 211–220; Лурье Я.С. Идеологическая борьба С. 119; С. 458–481.

[308] Источники. С. 320–323; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 112–114.

[309] Источники. С. 391–393; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 114–118.

[310] Источники. С. 415–416; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 118–120.

[311] Источники. С. 424; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 102–104.

[312] Источники. С. 486–488; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 462.

[313] Источники. С. 498–500. Вывод А.А. Зимина, который полностью разделял Я.С. Лурье (Лурье Я.С. Идеологическая борьба… С. 473).

приговора».[314] Я.С. Лурье усматривал принципиальную разницу между текстами, которые он относил к источникам «Просветителя», и текстом самого памятника. «Наиболее интересные образчики логической аргументации Иосифа, — писал он, — мы обнаруживаем как раз в тех его „словах“ и „сказаниях“, которые были созданы в ходе непосредственной полемики с еретиками; менее оригинальны остальные разделы „Просветителя“, созданные в начале XVI в., при написании всей книги в целом».[315]

Главные выводы Я.С. Лурье относительно творческой истории «Просветителя» можно представить следующим образом: 1) первоначальной редакцией памятника являлась редакция, состоящая из 11 «слов», созданная в 1502–1504 гг.; 2) «Просветитель» является компиляцией, составленной из материалов посланий Иосифа Волоцкого, и, возможно, других лиц; 3) Пространная редакция памятника была составлена Иосифом Волоцким не ранее 1511 г.; 4) в целом же «Просветитель» является поздним источником, его сведения тенденциозны и недостоверны, поскольку представляют собой не полемику с действительными взглядами еретиков, а продиктованы стремлением осудить на смерть уже обличенных и осужденных противников; 5) редакционные изменения текста памятника были сделаны самим Иосифом Волоцким и отражают эволюцию его взглядов в сторону менее радикальных оценок митрополита Зосимы и великого князя Ивана III.

В концепции Я.С. Лурье тезисам о двух этапах иосифлянской идеологии в творческой истории «Просветителя» принадлежит решающая роль: если Краткая редакция была отражением взглядов Иосифа Волоцкого на самодержавную власть в период, когда еретики были союзниками великого князя, то Пространная редакция подчеркивает «божественное происхождение царской власти и ее богоподобный характер».[316]

А.А. Зимин начинал работу над исследованием «Просветителя» и связанной с ним рукописной традицией совместно с Я.С. Лурье. По целому ряду принципиальных для текстологической истории памятника моментов выводы Я.С. Лурье и А.А. Зимина разошлись. Последний придерживался мнения о первичности редакции «Просветителя» в составе 10-ти «слов» и считал, что первоначальный вид памятника представлен в списках полемических сборников Троицкого и Рогожского изводов.[317] Он считал, что Краткая редакция была создана до 1503 г., а редакция, состоящая из 11 «слов», содержащая обвинения в адрес митрополита Зосимы появилась в ноябре 1504 г. накануне собора, осудившего еретиков.[318] Пространную редакцию А.А. Зимин относил ко времени не ранее 1511 г. и связывал причины ее появления с конфликтом между Волоцким игуменом и архиепископом Серапионом. Зимин также, в отличие от Лурье, имел диаметрально противоположный взгляд на соотношение Краткой и Пространной редакций Послания Нифонту.[319] Пространную редакцию этого Послания, содержавшую обвинения в адрес Зосимы, А.А. Зимин считал вторичной и датировал 1504 г.[320] Зимину принадлежит и ключевой для датировки Пространной редакции «Просветителя» вывод о зависимости 12-го «слова» от Послания Иосифа Волоцкого И.И. Третьякову.[321]

---

[314] Источники. С. 503–505; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 473.

[315] Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 75. (Далее — ПИВ).

[316] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 474–475.

[317] Источники. С. 498–500.

[318] Там же. С. 498–500.

[319] Источники. С. 421–424. Позднее А.А. Зимин пересмотрел свои взгляды на соотношение Краткой и Пространной редакций Послания Нифонту в пользу мнения Я.С. Лурье. См.: Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 313, примуч. 33.

[320] Источники. С. 422.

[321] Источники. С. 422; ПИВ. С. 270.

А.И. Клибанов воспринял основные выводы А.А. Зимина и Я.С. Лурье относительно текстологической и творческой истории «Просветителя». Он подчеркивал, что своим трудом Иосиф Волоцкий «не столько вооружал против еретиков современную ему церковь», сколько «написал на память поколениям церковных деятелей хронику религиозной смуты своего времени в предвидении значения этого „опыта“ для ожидающих церковь в будущем испытаний».[322]

В 1993 г. увидело свет исследование А.И. Плигузова, написанное в 1986 г.[323] В нем ученый продолжил традицию изучения «Просветителя»: ввел в научный оборот два списка и предпринял палеографическое и кодикологическое исследование трактата. В результате Плигузов пересмотрел классификацию списков, предложенную Лурье, и заново перегруппировал списки на основании вновь выявленных редакционных особенностей. Древнейший вид «Сказания о новоявившейся ереси» содержал, на его взгляд, список Соф. 1462. Он также воспользовался результатами наблюдений Г.М. Прохорова и Б.М. Клосса над списком Солов. 326/346, которые установили, что писцами рукописи были Нил Сорский и Нил Полев.[324] Согласно выводам А.И. Плигузова, первоначальная редакция «Просветителя» появилась в 1492–1494 гг. и включала в себя 10 «слов»; в период между 1508 и не позднее 1513/14 г. была создана редакция в составе 11 «слов», в 1510-х гг. была создана Пространная редакция, и только в 1520–1540-е гг. появилась Пространная редакция в сочетании с 2-й и затем с 3-й редакциями «Сказания».[325] При этом, по Плигузову, Иосиф Волоцкий не участвовал в создании новых редакций своего сочинения.

В защиту своей концепции происхождения «Просветителя» Я.С. Лурье выступил с ответом А.И. Плигузову. Он указал, что наблюдения над рукописью Соф. 1462 не дают возможности сделать вывод о первичности 10-словной редакции, поскольку в этой рукописи представлены только фрагменты («Сказание», 5-е, 6-е, 7-е «слова») памятника.[326] Лурье повторил свои прежние аргументы в пользу датировки Краткой редакции «Просветителя» в виде 11 «слов» — 1502–1504 гг. Он категорически заявил: «У нас нет оснований считать, что текст „Книги на новгородских еретиков“, сохранившийся в списке Нила Сорского и Нила Полева Солов. 326/346, вложенном в Волоколамский монастырь при жизни Иосифа Волоцкого, содержит уже некую вторичную версию памятника, и нет никаких данных, о какой-либо более ранней редакции книги».[327]

Научное издание основного корпуса Посланий Иосифа Волоцкого было предпринято С.И. Смирновым,[328] А.А. Зиминым и Я.С. Лурье,[329] В.Б. Кобриным[330] и

---

[322] Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 227

[323] Плигузов А.И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90–139.

[324] Клосс Б.М. Нил Сорский и Нил Полев — «списатели книг» // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 161.

[325] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 134–136.

[326] Лурье Я.С. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. XLIX. С. 81.

[327] Там же. С. 87.

[328] Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 224–234.

[329] ПИВ.

[330] Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки ОР ГБЛ. Вып. 28. М., 1966. С. 227–239.

Б.М. Клоссом.[331] Помимо источниковедческих работ указанных авторов ценность для исследователя творчества Иосифа Волоцкого представляют также источниковедческие работы Л.Е. Морозовой,[332] И.А. Тихонюка,[333] А.И. Плигузова.[334]

Представляется, что на сегодняшний день многие вопросы текстологической и творческой истории «Просветителя» не имеют удовлетворительного решения. Если следовать признанной сегодня историографической традиции, то приходиться допустить, что Иосиф Волоцкий заявил о себе как о борце с ересью почти за десять лет до ее обнаружения в Новгороде архиепископом Геннадием. Далее следует признать, что он публично выступал с обвинениями в ереси против действующего митрополита Зосимы и даже не стеснялся намекать на причастность к ереси самого великого князя и его приближенных. Напротив, на склоне лет Волоцкий игумен начал испытывать страх перед властями и стал удалять из своего трактата все намеки на причастность к ереси давно оставившего митрополичий престол Зосимы и давно умерших придворных. При этом борьба с жидовствующими оставалась стержневой темой для литературного творчества Иосифа вплоть до смерти в 1515 г.[335] Таким образом, согласно общепризнанной точке зрения на творческую историю «Просветителя», создание этого памятника растянулось почти на сорок лет и охватывает период приблизительно между 1476/77 и 1515 г.

Уже сам факт столь длительной работы над трактатом, в котором огромное значение отведено целям полемики с конкретными еретическими взглядами, способен вызвать немалое удивление. Но все-таки главные сомнения в достоверности существующей схемы рождаются при изучении сохранившихся рукописей памятника.

Прежде всего, бросается в глаза слабая изученность списков «Просветителя», происходящих из Иосифо-Волоколамского монастыря. Два из этих списков, представляющих Пространную редакцию (Епарх. 340 и Епарх. 339), по крайней мере, очень близки по времени к списку Солов. 326/346.[336] Наличие местами значительной редакторской правки на полях обоих списков при отсутствии авторского списка

---

[331] Клосс Б.М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXVIII. С. 350–352.

[332] Морозова Л.Е. Вопрос об авторе «Послания вельможе Иоанну о смерти князя», приписываемого Иосифу Волоцкому // Проблемы истории СССР. М., 1979. Вып. VIII. С. 37–57.

[333] Тихонюк И.А. Загадка архимандрита Евфимия. К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М.,1992. С. 172–176.

[334] Плигузов А.И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. Вып. V. М., 1992. С. 1043–1061.

[335] В рекомендованном учебном пособии «Источниковедение» для гуманитарных специальностей в главе, посвященной историческим источникам XI–XVII вв., И.Н. Данилевский утверждает: «Ее (т.е. Просветителя. — *А.А.*) создание заняло весь период борьбы Иосифа за чистоту веры примерно с 1493 по 1515 г.» (Источниковедение. Теория, история, метод. Источники Российской истории. М., 1998. С. 299).

[336] См.: Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 353–354. (Далее — Книжные центры.)

Р.П. Дмитриева прозорливо замечала: «Наиболее ранними и близкими к оригиналу являются волоколамские списки» (Дмитриева Р.П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXVIII. С. 208). А.И. Плигузов дает следующий комментарий: «О наиболее точном виде Младшего извода 1 ред. Сказания следовало бы судить по спискам, целиком возникшим в Волоколамском монастыре и непосредственно отразившим разные стадии работы над Сказанием. Но… Волоколамский монастырь являлся местом основной авторской работы над «Просветителем», поэтому промежуточные варианты книги могли здесь сохраниться только чудом» (Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 106).

должно было побудить исследователей к более пристальному их изучению. Но, вероятно, дефектность этих списков оставила их на периферии исследовательского внимания. Напротив, за списком Солов. 326/346, определенным Лурье как древнейший вид «Просветителя», трудно признать значение изначального. Этому противоречит как его происхождение (переписан в заволжских скитах лицами, разделявшими не все взгляды Волоцкого игумена), так и внешний вид (парадная рукопись, украшенная заставками нововизантийского стиля и не содержащая следов редактирования). Рассмотрим последовательно «Просветитель» в тесной связи с посланиями Иосифа Волоцкого.[337] Начать представляется логичным с решения вопроса о том, какая из редакций памятника является первоначальной.

2.6.2. ПРОСТРАННАЯ И КРАТКАЯ РЕДАКЦИИ «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

Древнейший вид Краткой редакции «Просветителя» представлен списком Солов. 326/346. По водяным знакам основная часть сборника датируется последней третью XV — началом XVI вв.[338] Вторая часть сборника с текстом 13–16 «слов» была приплетена к сборнику позднее, не ранее XVII в. Поскольку одним из писцов основной части рукописи был Нил Сорский (ум. 2 мая 1508 г.), этот список следует датировать временем не позднее 1508 г. По наблюдениям Г.М. Прохорова, почерком Нила Сорского написан текст на л. 47–51 об. (начало «Сказания о новоявившейся ереси»), л. 67–103 об. (два первых «слова» полностью), л. 215–287 об. (две трети 7-го, 8-е, 9-е, 10-е «слова»). Как явствует из вкладной записи, рукопись была дана в Иосифо-Волоколамский монастырь Нилом Полевым в 1514 г. в качестве вклада по «трем душам». Интересна судьба этой рукописи. Судя по описи Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г., какое-то время она находилась у временщика Василия III Ивана Юрьевича Шигоны-Поджогина и затем оказалась в Соловецком монастыре.[339]

Большая часть рукописей из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря ныне находится в составе двух собраний: в фонде Волоколамского монастыря в РГБ и в Епархиальном собрании в ГИМ. Древнейший вид Пространной редакции «Просветителя» представлен двумя списками — Епар. 340 и 339. В описи книг Иосифо-Волоколамского монастыря, датированной 1545 г., упоминаются следующие рукописи «Просветителя»: 1) «Да списание Иосифово на еретики в полдесть, писмо Дософеево Вощечниково»; 2) «Да другое списание Иосифово ж на еретики в полдесть, писмо Фомино»; 3) и 4) «Да две книжки в четверть дести на еретики».[340]

---

[337] Трактат Иосифа Волоцкого в историографической традиции именуется «Просветителем», более обоснованным выглядит его наименование «Книгой на еретиков», но, следуя установившейся традиции и желая избежать путаницы, считаю удобным употреблять в данной работе название «Просветитель».

[338] Г.М. Прохоров определил филиграни следующим образом: л. 6–45: «Кувшин» двух типов близких, по Брике, к № 12539 (1500 г.) и 12545 (1487 г.), по Лихачеву, № 1290, 1295 (1500 г.); л. 104–214 — литера «Р» типа, по Брике, № 8604, 8614, 8625, 8628 (1469–1506 гг.); л. 289–337 — типа, по Брике, № 11424 (1502 г.), 11426 (1524 г.), по Лихачеву, № 1438 (1513 г.). См.: Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Соч. СПб., 2005. С. 75–76.

[339] Книжные центры. С. 33. О судьбе этой рукописи подробнее см.: Шевченко Е.Э. Из истории книжных связей Белозерья и Соловков (Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри, Нило-Сорский и Анзерский скиты) // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2007. Вып. 11. С. 285–289.

[340] Книжные центры. С. 33. По Шаромазову, опись Иосифо-Волоколамского монастыря появилась не в 7053 (1545), а в 7083 (1573) г. Скоре всего, опубликованная В.Т. Георгиевским опись

По-видимому, «две книжки в четверть дести» следует отождествить с рукописями Епарх. 339 и 340. В описи 1591 г. в числе книг указаны: под рубрикой «Книги духовныя преподобнаго игумена Иосифа»: «три книги в четверть».[341] Возможно, что в числе этих трех книг размером в четверть (от полдести!) находились и рукописи Епарх. 339 и 340.[342] В рукописи Епарх. 340 выявляются пять почерков, при этом основным писцом переписан текст, включающий 11 «слов» (листы с текстом «Сказания», первых 2-х «слов» и началом 3-го, а также 12-го «слова» отсутствуют). В рукописи Епарх. 339 не менее семи почерков (вырванные в начале рукописи листы заменены более поздними и текст «Сказания» и первых «слов» написан более поздним почерком).

А.И. Плигузов категорически настаивает на первичности списка Епарх 340 перед списком Епарх. 339. При этом он замечает, что некоторое время списки редактировались одним лицом и лишь позднее их текстовые судьбы разошлись настолько, что каждый из них представляет собой особую редакцию.[343] Наблюдения позволяют обнаружить более сложную картину взаимоотношений этих текстов. Рукопись Епарх. 339 имеет помету «список Иосифов», но почерки этой рукописи отличаются от почерков рукописи Епарх. 357, которая, как считается, переписана рукой волоцкого игумена.[344] Список Епарх. 339 чуть более поздний и в нем отразилась большая часть помет, содержащихся в списке Епарх. 340 на полях. В свою очередь редакторская правка в списке Епарх. 339 оказалась воспринята списком Епарх. 340 преимущественно в части 5-го и 11-го «слов». Следует согласиться с мнением Плигузова о том, что оба списка могли редактироваться одним лицом. При этом редактор демонстрирует большую самостоятельность, смело расставляет акценты в высказываниях, дополняет и исправляет цитаты. В отличие от Плигузова, я не вижу оснований считать, что епархиальные списки представляют собой две разные редакции памятника. Различия в их текстах не выходят за пределы индивидуальных отличий. Вопреки мнению А.И. Плигузова о том, что 12-е «слово» не было переписано в Епарх. 339, можно утверждать, что 12-е «слово» в этом списке было также устранено механически (листы с текстом вырваны из книжного блока). Совершенно очевиден поздний характер редактирования, в результате которого из обоих списков были удалены «Сказание» и 12-е «слово», а также устранены намеки на причастность к ереси великого князя.

Подводя итог наблюдениям над редакторской правкой в епархиальных списках, следует резюмировать следующее. Древнейший вид текста Пространной редакции, по моему мнению, представлен в списке Епарх. 340. В том, что, несмотря на свой внешний вид и обилие правки, этот список пользовался авторитетом и использовался для переписки, сомневаться не приходится. Перед заголовком 10-го «слова» на верхнем поле л. 125 находится помета — «то не писано». Текст 10-го «слова» в Епарх.

была так называемой «черной книгой», служившей для проверки имущества, находившегося в ведении того или иного старца, на котором лежала ответственность за него. (Шаромазов М.Н. «Наш» или «Покой» (О времени создания описи Иосифо-Волоколамского монастыря, опубликованной В.Т. Георгиевским) // От Средневековья к Новому времени: Сборник статей в честь О.А. Белобровой. М., 2006. С. 585).

[341] Книжные центры. С. 77.

[342] По водяным знакам бумага обеих рукописей укладывается в хронологические рамки 1484–1508 гг. См.: Книжные центры. С. 353–354.

[343] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 119.

[344] На л. I имеется надпись: «А се соборник и писмо и собрание старца и отца нашего Иосифа»; ниже читается помета: «А вынеслъ его из манастыря Досифей и прислал его ис Саватиева». См.: Книжные центры. С. 370. Характерные черты почерка Иосифа Волоцкого на настоящий момент достоверно не определены.

340 дефектен по причине перестановки листов. Листы были перепутаны довольно рано, по-видимому, при переплете, так как следов механического изъятия и вставки не обнаруживается. Писец, оставивший помету, был вынужден обратиться к более исправному списку.

Сопоставим теперь тексты древнейшего вида Пространной и Краткой редакций «Просветителя». Правка, внесенная на полях списка Епарх. 340, сопровождается знаками вставки: + или косой чертой с тремя или двумя точками над ней. В совпадающей части обеих редакций памятника можно указать 25 примеров того, как правка, содержащаяся на полях списка Епарх. 340, учтена в тексте Солов. 326/346.

«Просветитель». Пространная редакция (Епарх. 340) На полях	«Просветитель». Краткая редакция. (Солов. 326/346) В тексте
1) л. 9 об. — ниже превращениа претрьпе и слово плоть бысь	л. 119 об.
2) л. 26 — И яви же ся к Моисеи многажды един	л. 143 об.
3) л. 26 об. — равнопоклонение	л. 144
4) л. 29 — является а еже кь трома	л. 147 об.
5) л. 29 об. *вычеркнуто* — писание глет	л. 148 — нет
6) л. 30 — «язьщи» — *исправлено* «языки»	л. 149 об. — языки
7) л. 36 об. — *На левом поле:* Аще во всяком языце бояйся Бога и творяй правду приятен ему есть, то почто Корнилию не оста ни сущих с нимъ пребывати въ своей вере иже бяше бояйся Бога и творяй правду паче всех повелел креститися во имя Исуса Христово, аще боящеся Бога и творяй правду. 8) л. 43 — *зачеркнуто:* повелениа, *исправлено* — явления	л. 159–159 об. л. 169 — явлениа
9) л. 45 — и яко Богу Моисею — *на поле* — К	л. 173 — И яко Богу к Моисею
10) л. 46 — херувимы на небесех повеле Моисею	л. 173 об.
11) л. 60 — и се ради ныне паче подобает поклоняти вся	л. 194 об.
12) л. 60 об. — и се явлено будет напреди во втором слове — *последние слова зачеркнуты*	л. 195 об. — и явлена будут напред во втором слове
13) л. 61 об. — мзду	л. 197
14) л. 63 — тленна и мертвена — *зачеркнуто, исправлено* — аще и в тленную плоть облечеся	л. 198 об. — тленна и мертвена

15) л. 64 — яко ж	л. 198 об.
16) л. 76 — како подобает покланятися друг другу	л. 217
17) л. 77 — тме	л. 218
18) л. 77 об. — но лисом	л. 219
19) л. 88 об. — и священничьскы молитвы всылаются сего ради	л. 233 об.
20) л. 90 — суд	л. 235 об.
21) л. 95 — мирскых умудриже Христу ино бо мудрость есть и ино мудрость	л. 242
22) л. 98 об. — красно	л. 246 об.
23) л. 134 об. злословеснии — *на поле исправлено* — лже	л. 288 об. — злословеснии
24) л. 141 — и по евангельскому и по апостольскому	л. 297 об.
25) л. 143 — равне и слово истине укрепиша	л. 300 об.

Приведенные примеры показывают, что отдельные чтения в Солов. 326/346 соответствуют первоначальному варианту текста (до внесения исправлений) в Епархиальном списке. Например, в Епарх. 340 на л. 29 об. вычеркнуты слова — «писание глаголет», в списке Солов. 326/346 их нет (л. 148). В Епарх. 340 на л. 43 вычеркнуто явно ошибочное «повеление» и вписано «явление», Солов. 326/346 (л. 169) следует исправленному чтению. В Епарх. 340 (л. 60 об.) вычеркнуты слова «во втором слове», содержащие отсылку к тексту 6-го слова, в Солов. 326/346 (л. 195 об.) эта отсылка читается. В Епарх. 340 (л. 63) — зачеркнуты слова «тленна и мертвена» и на верхнем поле надписано «аще и в тленную плоть облечеся», чтение Солов. 326/346 (л. 198) следует первоначальному варианту. В Епарх. 340 (л. 134 об.) первоначальное «злословеснии» исправлено на «лжесловеснии», Солов. 326/346 (л. 288 об.) воспроизводит первоначальный вариант. Следовательно, в Соловецком списке представлен текст Епарх. 340 после внесения первой правки, но до второго этапа правки.

Стоит отметить еще одну принципиальную особенность списка Епарх. 340: в текстах 8-го, 9-го и 10-го «слов» имя Федора Курицына отсутствует. В Соловецком списке имя великокняжеского дьяка читается в 9-м и 10-м «словах» (Солов. 326/346. Л. 262 об., 277). Пропуск имени Курицына в древнейшем списке «Просветителя» едва ли является случайностью. Это след более раннего происхождения этой редакции памятника.[345] Только в тексте 15-го «слова» обоих епархиальных списков вычеркнута фраза о влиянии Федора Курицына на великого князя: «Того бо державный во всем послуша».[346] Во всех других списках эта фраза отсутствует. Поскольку список Епарх. 340 датируется временем ранее 1508 г. (год смерти Нила Сорского), то период, когда в текст «Просветителя» было внесено имя Федора Курицына, укла-

[345] См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 113–115.
[346] Епарх. 340. Л. 197; Епарх. 339. Л. 270 об.–271.

дывается между датой древнейшего списка Епарх. 340 и 1508 годом. Более точно можно определить эту дату по дальнейшим наблюдениям над текстом «Просветителя» и текстами посланий Иосифа Волоцкого.

Но можно ли на основании этих примеров говорить о первичности именно Пространной редакции? В оглавлении Краткой редакции по списку Солов. 326/346 перечислены 11 «слов». Я.С. Лурье утверждал, что в тексте «Сказания о новоявившейся ереси» также содержались аннотации 11-и «слов» «Просветителя». Тексты «Сказания» отсутствуют в обоих епархиальных списках, но при обращении к древнейшему виду «Сказания», представленному списками Солов. 326/346 и Соф. 1462, оказывается, что в них содержатся аннотации 12-го и 13-го «слов» «Просветителя».[347] Когда Иосиф Волоцкий описывает злодеяния Зосимы в бытность митрополитом, он говорит: «Елици ж священници или диакони сих от священства отлучает, глаголаше еже не подобает осужати ни еретика, ни отступника. Глаголаще и се, яко аще и еретик будет святитель или священник и аще кого отлучит или не благословит, последует Божественый суд его суду. Не ведяще иж божественнаа писаниа боящесь обличати того отступлениа. Прочитающе иж божественаа писаниа ведяху, яко не токмо осужати подобает еретиков и отступников, но и проклинати, и не престааху обличающе всем поведующе того еретичество и скверная дела» (Солов. 326/346. Л. 60–60 об.; Соф. 1462 Л. 22). Таким образом, даже в списках, представляющих Краткую редакцию, обнаруживаются следы того, что в первоначальном виде трактат Иосифа Волоцкого состоял, по крайней мере, из 13 «слов».

Я.С. Лурье считал одним из аргументов в пользу первичности Краткой редакции ее анонимность, поскольку «никакого Иосифа заголовок вообще не упоминал».[348] По Лурье, имя Иосифа с эпитетом «грешного инока» было добавлено (вероятнее всего, самим автором) на каком-то более позднем этапе. Отсутствие или дефектность текста «Сказания» в древнейших списках «Просветителя» не позволяет однозначно отвергнуть этот аргумент. Однако наблюдения над авторской манерой Иосифа Волоцкого позволяют утверждать, что первоначально в заголовке присутствовало наименование автора «грешным иноком».[349] Напротив, анонимность многих сочинений является признаком вторичности их редакций. В высшей степени искусственным, кажется довод о том, что первоначально анонимное сочинение было на позднейшем этапе снабжено самоуничижительным наименованием автора. Совершенно невероятным представляется, чтобы такое наименование было дано «Просветителю» учениками Волоцкого игумена.

Указанные примеры позволяют, на наш взгляд, утверждать, что первичен текст именно Пространной редакции «Просветителя». Прежде чем приступить к решению вопроса о времени создания памятника и том количестве слов, которое в нем содержалось, необходимо рассмотреть вопрос о его непосредственных источниках.

---

[347] Последним исследователем, который задался этим вопосом была Ю. Мияно, см.: «Почему эта часть, соответствующая по содержанию 12-му и 13-му словам Пространной редакции „Книги“, находится в „Сказании“, предваряющем Краткую редакцию, в которой нет 12–13-го слов?» (Мияно Ю. К вопросу о месте Кирилло-Белозерского списка «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого в истории текста ее краткой редакции // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 381). Однако убеждение в том, что первичной является Краткая редакция «Просветителя», взяло вверх над оригинальными наблюдениями.

[348] Источники. С. 454.

[349] Согласно наблюдениям В.Б. Кобрина над стилистикой созданных Иосифом текстов, обращение «грешный чернец» содержится в 15 из 24 известных посланий Иосифа (Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 228–229.

2.6.3. ВОПРОС О ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ РЕДАКЦИИ «СКАЗАНИЯ О НОВОЯВИВШЕЙСЯ ЕРЕСИ»

Решение вопроса о первоначальном виде «Сказания о новоявившейся ереси» затрудняет то обстоятельство, что в ранних списках, происходящих из Иосифо-Волоколамского монастыря — Епарх. 340, Епарх. 339, РНБ. Q.XVII.15, эта часть текста была механически удалена, а в двух последних из них заменена более поздними текстами.

Как было сказано ранее, «Сказание о новоявившейся ереси» впервые было опубликовано Н.И. Новиковым. Эта публикация была осуществлена по неизвестному списку, в котором при сравнении с другими списками обнаруживались значительные пропуски. В составе «Просветителя» текст «Сказания» был опубликован в казанском издании 1857 г. и трижды переиздан. В основу этого издания, как уже говорилось выше, был положен список Солов. 326/346. Недостатки издания были указаны Я.С. Лурье.[350] Мысль о том, что текст «Сказания» представлен разными редакциями, высказал А.С. Павлов.[351] Подтверждение этот тезис обрел в работе Н.П. Попова, который, сопоставив текст «Сказания» по казанскому изданию и списку Софийской минеи, обнаружил, что в последнем списке читается лишь одно из 8 обвинений в адрес Зосимы.[352] Н.П. Попов пришел к выводу о существовании трех редакций «Сказания»: в первой Зосима не упоминался как еретик вовсе; во второй говорилось о его еретичестве лишь в бытность архимандритом; в третьей читались развернутые обвинения в адрес Зосимы. «Сказание» в минейном списке носит заглавие «Грешного инока Иосифа сказание о новоявившейся ереси», а в Соловецком списке называется просто «Сказанием». Это наблюдение позволило Попову сделать вывод о первичности минейной редакции.

Я.С. Лурье построил свое исследование «Сказания» на основании 97 списков Полной и Краткой редакций «Просветителя». По его наблюдениям, в 66 списках о еретичестве Зосимы рассказывается подробно; в 21 списке — кратко; в 10 списках прямые указания на еретичество Зосимы отсутствуют. Исследователь сумел показать, что «все указанные различия» наблюдаются уже между древнейшими списками «Сказания» (до середины XVI в.), непосредственно связанными с Волоколамским монастырем (Солов. 326/346; Q.XVII.15; Епарх. 337, 338, 339).[353] Лурье непосредственно связал решение проблемы о древнейшем виде «Сказания» с вопросом о Краткой и Пространной редакциями всего памятника. Это и определило его вывод о первичности анонимной редакции «Сказания», представленной в Соловецком списке. Лурье также сравнил сходные места в «Сказании» и Послании Нифонту и заметил, что в Послании «речь идет о происходящем «ныне», в «Сказании» же — о том, что «бысть» преже».[354] Далее Лурье указал, что в «Сказании» не описаны собор 1504 г. и казни еретиков, следовательно, «Сказание» было составлено после падения покровителей ереси при дворе Ивана III в 1502 г., но до собора 1504 г. Наблюдения над составом сборников, представляющих по классификации Я.С. Лурье Рогожский извод «Просветителя», привело Лурье к выводу о том, что порядок расположения сочинений тесно связан с их датировкой. По этой причине, коль скоро «Сказание» помещалось в ряде

[350] Источники. С. 439.
[351] Павлов А.С. Вопрос о ереси жидовствующих. С. 2.
[352] Попов Н.П. Иосифово сказание. С. 183–184.
[353] Источники. С. 441.
[354] Источники. С. 443.

рукописей после Послания Нифонту и Послания Митрофану, то оно и было написано после них.[355] Лурье вполне убедительно показал, что развернутые обвинения в адрес Зосимы составляют характерную особенность I редакции «Сказания».[356] Признаками этой редакции он считал: во-первых, отсутствие в оглавлении последних слов на еретиков; во-вторых, наличие развернутых выпадов в адрес митрополита Зосимы; в-третьих, анонимный характер заглавия. Хотя в древнейших списках епархиального извода «Сказание» было механически удалено, Лурье склонялся к тому, чтобы признать, что в них содержался текст I редакции.[357]

Ко II редакции «Сказания» Лурье относил списки, имеющие: 1) в заголовке указание на авторстов — «грешного инока Иосифа»; 2) единственное упоминание о Зосиме в бытность архимандритом Симонова монастыря. Причинами, побудившими волоцкого игумена составить вторую редакцию «Просветителя» (отказ от большей части обвинений в адрес Зосимы) исследователь связывал «с некоторым ослаблением позиций Иосифа и его приверженцев», которое имело место после 1511 г.[358]

Особенность III редакции в том, что в ней полностью отсутствуют все прямые обвинения Зосимы в еретичестве, а также указание, что митрополит Геронтий не преследовал еретиков «бояшеся державнаго». Эту редакцию Лурье считал официозной, поскольку, как следует из помет Нифонта Кормилицына на одной из рукописей, именно в таком виде текст читали митрополит Макарий и царь Иван Грозный.[359]

А.И. Плигузов подверг критике построения Лурье. По его мнению, первоначальный вид «Сказания» представлен в сборнике Соф. 1462, где выпады против митрополита Зосимы особенно эмоциональны.[360] А.И. Плигузов указал, что «Сказание» в Солов. 326/346, переписанное рукой Нила Сорского, подверглось редакторскому вмешательству со стороны Нила Полева.[361] По мнению Плигузова, в родстве со «Сказанием», представленным в списке Соф. 1462, находится 13 списков.[362]

Я.С. Лурье рассмотрел аргументы А.И. Плигузова и пришел к выводу о том, что «никаких специфических совпадений между фрагментами книги, дошедшими в Соф. 1462, и текстом Солов. 326/346, написанным Нилом Сорским, не обнаруживается».[363] В целом же «Сказание» в списке Соф. 1462 содержит сходный текст, который можно отнести к I редакции. Лурье повторил свой тезис о том, что Соловецкий список представляет собой первоначальный вид «Сказания». Дополняя сделанные ранее наблюдения, он высказал мысль о том, что первые редакционные изменения в тексте «Сказания» были произведены в I редакции «Просветителя», которая включала в себя 10 «слов». Только в списках 10-словной редакции есть

[355] Там же. С. 444.
[356] Там же. С. 444–445.
[357] Там же. С. 452.
[358] Там же. С. 455–456.
[359] Там же. С. 456–457.
[360] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 97. Текст «Сказания» в списке Соф. 1462 также является дефектным: отсутствует начальная часть.
[361] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 98–99.
[362] Признаками этой редакции А.И. Плигузов считает следующие: а) заголовки начинаются словами «единомудренных ему» (Источники. С. 466); б) фраза об экуменической деятельности апостолов включает «восточныа конца страны» (Источники. С. 468); в) опущено указание на прадеда князя Михаила Ольгерда (Источники. С. 469); д) еретическая «прелесть» определяется как «богомерзкая» (Источники. С. 470); е) Геннадий упомянут без эпитетов (Источники. С. 472); ж) Зосима назван свиньей (Источники. С. 471); з) Федор Курицын не назван дьяком великого князя (Источники. С. 473).
[363] Лурье Я.С. Когда была написана «Книга на еретиков»? С. 80.

подробности о поведении еретиков: «…но и всяка Божественая писаниа еуангельская и апостольская же и отеческая укаряху и пред человеки убо не смеюще хулити еуангельская и апостольская писаниа, на едине же кого аще от простых обретающе и своея ереси яко же змии яд в того сердце влагающе — паче всех укаряху еуангельская и апостольския писания; отеческая же писания хуляху и пред человеки не боящеся».[364] Лурье считал, что поскольку этих слов нет в Соловецком списке, то они были внесены Иосифом позднее, с целью объяснить противоречия в собственной аргументации, изобличающей еретиков.

В 2008 г. японская исследовательница Ю. Мияно опубликовала текст «Сказания» по списку Соф. 1462. Ей удалось представить доказательства в пользу существования третьего извода «Сказания» — Кирилло-Белозерского, наряду с ранее выявленными Соловецким и Рогожским изводами.[365] Принципиально важным являлся также вывод исследовательницы о том, что: «Обращение создателей всех трех изводов „Сказания“ к архетипическому тексту с одними и теми же пометами на полях свидетельствует о существовании в конце XV — начале XVI в. авторитетного, видимо, авторского списка произведения».[366] Это предположение нам представляется глубоко верным, но не подлежащим проверке, если его отнести к списку Епарх. 340, в котором листы с текстами «Сказания» и начальных «слов» отсутствуют.

Прежде всего, стоит отметить, что построения Я.С. Лурье базируются на допущении, что большая часть редакторской работы была выполнена самим Иосифом Волоцким. Как было показано выше, анонимность Соловецкого списка вовсе не является аргументом в пользу его первичности. Строго говоря, эта анонимность является условной. В предисловии к монастырскому уставу Иосифа, помещенному в начале сборника Солов. 326/346, читаем: «Ведомо буди, яко в сей книзе 11 слов, списание игумена Иосифа, ктитора киновиа Пречистыа богородица близ града Волока Ламьскаго, общежителная его преданиа к своим ему ученикомь от божественныхь писаний, пакы же его 11 слов и предсловие на безбожныа еретикы».[367] Следовательно, Соловецкий список содержит прямое указание на авторство Иосифа Волоцкого. У нас также нет никаких данных в пользу предположения о том, что изъятие обличений против митрополита Зосимы, равно как и удаление 12-го «слова» из текста «Просветителя» произвел автор. В Послании И.И. Третьякову, которое было написано в конце 1510 г., Иосиф жаловался: «…посетил Господь Бог немощию, уже полтретья году на одре лежу, на всяк час смерти чаю».[368] Отсюда следует, что начало его тяжелой болезни необходимо отнести к 1507/1508 г. В пользу этого свидетельствует и Послание Иосифа Василию III (называется «Духовной грамотой»), в котором он сообщает великому князю о своей тяжелой болезни (в публикации Н.И. Новикова имеет дату — 1507 г.).[369] Из обоих житий Иосифа следует,

---

[364] Источники. С. 470. Я.С. Лурье полагал, что листы с цитированным текстом отсутствуют в рукописях Троицкого извода (Там же. С. 84). На самом деле данный текст читается и там. См.: Троиц. 187. Л. 61; Троиц. 810. Л. 268 об.

[365] Мияно Ю. К вопросу о месте Кирилло-Белозерского списка «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого в истории текста ее краткой редакции. С. 384–395.

[366] Там же. С. 377.

[367] ПИВ. С. 296.

[368] Там же. С. 187. Основанием для такой датировки Послания Третьякову является тот факт, что в нем отсутствует указание на примирение митрополита Симона с опальным архиепископом Серапионом, которое произошло 26 апреля 1511 г. В то же время известно, что И.И. Головин читал это послание Иосифа 13 января. Согласуя эти показания, исследователи датируют его декабрем 1510 — январем 1511 г. См.: ПИВ. С. 268; Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1053.

[369] ДРВ. Ч. 14. С. 148.

что он в последние годы был поражен немощью (возможно, ослеп) и не мог заниматься редактированием своих сочинений.[370]

Напротив, после его смерти вокруг литературного наследия Иосифа Волоцкого развернулась ожесточенная борьба. Приведу отрывок из «Надгробного слова», написанного племянником волоцкого игумена Досифеем Топорковым, который был очевидцем описываемых событий: «И нецыи неправе смысляще, во много время при животе отца хулами облыгаху и многи беды подвизахуся ему навести, но Богу не попущающу, сами посрамлени бываху. По отшествии же его ко Господу, мневше время благополучно обрести, яко не сущу ему в живых, но и паче множае на хулы обратишася, и книгы, еже отец написа на безбожныя еретики, собраша и восхотеша потребити, не помянувше писанного: „Праведници въ веки живут“, и умер праведный, осудитъ нечестивыя живы суща, и еже жив, не возможе имъ таковая сотворити, еже по смерти сотвори. Нападе убо на началника ихъ страхъ: убояшеся клеветници государя великаго князя, во смущении помыслъ не възвестивше ему, отдаша книгы учеником его. Ученицы же вземше, понесоша выше главы, всемъ показующе победное отца. Державный же уведевъ сиа, разгневася на них глаголя: „Первее глаголасте, яко недобры книгы, достоит их потребити, а ныне сами себе посрамили есте, яко неправедно глаголасте на старца и на его писания“ — и едва умолиша его уставити гнев свой, еже на них».[371]

Очевидно, ситуация с изъятием сочинений Иосифа из библиотеки его монастыря имела место при игумене Данииле, и к этой акции был причастен всесильный временщик Василия III Иван Юрьевич Шигона Поджогин. Именно у Шигоны находилась рукопись Солов. 326/346, отданная затем в Соловецкий монастырь.[372]

Доказав факт вторичности Соловецкого списка по отношению к Епарх. 340, я поставил под сомнение вывод Лурье о том, что первоначальный вид «Сказания» содержится в именно в нем. Поскольку аутентичных текстов «Сказания» в ранних волоколамских списках нет, то приходится ориентироваться на списки «Сказания», текст в которых был восстановлен митрополитом Даниилом.[373] А.И. Плигузов установил, что в списке Епарх. 337 большая часть обвинений в адрес митрополита Зосимы вписана почерком митрополита Даниила.[374] Именно митрополит Даниил, сохранивший, по-видимому, неповрежденный список «Сказания» в период гонений на сочинения Иосифа, внес на оставленные пустыми места рукописи текст с именами еретиков, фразу о влиянии их на «державного», а также обличения в адрес Зосимы.[375] Характерной особенностью редакции «Сказания» по списку Епарх. 337 является в заголовке обозначение автора — «грешнаго инока Иосифа», наличие всех обличений против митрополита Зосимы и распространенные обвинения против еретиков.

Текст «Сказания» в Соловецком списке «Просветителя», переписанный не позднее мая 1508 г., содержит первые следы вмешательства редактора: во-первых, заголовок в нем анонимный; во-вторых, из текста выпущен фрагмент о тактике

---

[370] Подробный разбор известий о болезни Иосифа Волоцкого см.: Плигузов А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 76–77, прим. 55.

[371] Надгробное слово преподобному Иосифу, игумену Волоколамскому, ученика и сродника его инока Досифея Топоркова. // Чтения ОЛДП. 1865. Кн. 2. С. 179–180.

[372] См.: Шевченко Е.Э. Из истории книжных связей. С. 285–289.

[373] А.И. Плигузов обратил внимание, что текст «Сказания», представленный в Соловецком списке не переписывался в Иосифо-Волоколамском монастыре. (Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 106).

[374] Там же С. 110–112.

[375] См.: Епарх. 337. Л. 5 об., 11 об., 12 об.

поведения еретиков; в-третьих, в оглавлении читаются заголовки 11-ти «слов». К этому же виду следует отнести и список «Сказания» в рукописи Соф. 1462.[376] Листы с началом «Сказания» в этом списке отсутствуют, однако обнаруживается целый ряд общих чтений с Соловецким списком, главное среди которых — вышеуказанный фрагмент о поведении еретиков.[377] Софийский список содержит также ряд индивидуальных чтений, сближающих его со списками, которые Я.С. Лурье отнес к Рогожскому изводу.[378]

Особенностью Софийского списка является то, что в месте, где говорится о влиянии еретиков на великого князя, в числе имевших «дрьзновение к державному, яко никто же ин», помимо имен протопопа Алексея и Федора Курицына первоначально были написаны, а затем вычеркнуты имена крестовых дьяков Истомы и Сверчка и купца Семенки Кленова.[379] Учитывая, что выше были перечислены все эти имена в порядке вовлечения в ересь, склоняемся к тому, чтобы отнести эту особенность на счет ошибки писца. Другой особенностью являются пропущенные чтения.[380]

Тот факт, что Краткая редакция «Просветителя» в составе 10 или 11 «слов» представлена списками, происходящими не из Иосифо-Волоколамского монастыря, заставляет признать, что первоначальный текст подвергался редакторскому вмешательству книжников, которые разделяли далеко не все взгляды Иосифа Волоцкого.

Самым характерным примером является список «Просветителя», происходящий из Троице-Сергиева монастыря — Троиц. 187. В Троицком списке «Сказания» укажем несколько значимых разночтений. Так в рассказе о приезде в Новгород князя Михаила Олельковича на л. 57 об. читаем: «Михаилу сыну Александрову внуку ж Владимерову», отсутствует уточнение 1-ой редакции «правнуку Вольгирдову», пропущена характеристика «христианину сущу и христианская мудрьствующе».[381] На л. 61 сохранено чтение об «укорении» еретиками божественных и отеческих писаний, отсутствующее в Соловецком списке: «Евангельская же и апостольская писаниа, наедине же кого аще от простых обретающе и своею ереси якож змиин яд в того сердце влагающе, паче всех укоряху Евангельскаа и апостольскаа писаниа, отчьская же писаниа хуляху и пред человеки не бояхуся и не токмо писаниа отеческая

[376] Соф. 1462. Л. 12–25. Текст «Сказания» начинается с рассказа об апостоле Андрее: «… Тогда священный Андрей, един сый от двоюнадесяте числа…» и заканчивается заголовком 8-го слова на л. 25. А.И. Плигузов датирует рукопись Соф. 1462 концом XV в. Однако, судя по водяным знакам «Тиара», часть сборника-конволюта с текстом «Сказания» следует датировать периодом 1496–1524 гг. См.: Брике. Т. 2. № 4902.

[377] Соф. 1462. Л. 16.

[378] Общую характеристику списков Соловецкого и Рогожского изводов см.: Источники. С. 445–447. Укажем наиболее важные общие чтения Соф. 1462 и Рогож. 530, которые отсутствуют в Солов. 326/346: 1) «того ради таящеся христьян жрьтвы жряху, яко же и жидове, обрести же ся не смеяху» (Соф. 1462. Л. 15; Источники. С. 469, примеч. 8); 2) «великого князя» (Соф. 1462. Л. 17 об.; Источники. С. 471); 3) пропущено окончание фразы: «и не токмо сим, но и прочим ужаса и страха исполнен позор, поне на сих зряще, уцеломудрятся» (Соф. 1462. Л. 19 об.; Источники. С. 472); 4) Ивашко Максимов назван «Иванцем» (Соф. 1462. Л. 21; Источники. С. 473).

[379] Соф. 1462. Л. 17 об.

[380] При описании «злодеяний» Зосимы пропущена фраза: «инех же скверняше содомьскыми сквернами» (Соф. 1462. Л. 20 об.; Источники. С. 473); после имени Курицына не сказано, что он «дьяк великого князя» (Соф. 1462. Л. 21; Источники. С. 473); в оглавлении употреблены порядковые числительные («первое слово», «второе слово», «третье слово» и т.д.) (Соф. 1462. Л. 23–25; Источники. С. 475–476).

[381] Источники. С. 469.

укоряху».[382] На л. 63 читаем единственный выпад против Зосимы: «…от чернецов же некоего не реку архимандрита свинию радуещеся калу блудному именем Зосиму, яко же перваго еретика Зосиму Черного тако и его окаяного Зосиму». На л. 64 фраза, объясняющая поведение митрополита Геронтия, изменена по смыслу добавлением частицы «не»: «или грубостию съдержим или не радяще о сих или не боящася дръжавного». Тем самым упрек митрополиту Геронтию за то, что он не отстаивал православие, так как боялся покровительствующего еретикам «державного», превращен в упрек нерадивому митрополиту, который не исполнял свой долг по защите благочестия и тем самым нарушал свой долг перед великим князем. На л. 65 в месте, где говорится о событиях предшествовавших созыву собора на еретиков, фразы перестроены таким образом, что обвинения относятся к еретикам, а не к митрополиту Зосиме, который еще не ведал о ереси: «…присылает к дръжавному и к митрополиту Зосиме, еще бо неведомо бяше ему»; выпущено место, относящееся к Зосиме: «злодейственое скверъное душа его».[383] На л. 65 об. в рассказе о соборе где говорится, что когда собрались все иерархи, «Зосима ж повеле проклинати еретиков», выпущен, предваряющий эти слова отрывок: «…еще не ведяще известно, яко той есть началник и учитель еретиком. Зосима же творяшеся христианскаа мудрьствуя».[384] На л. 66 об. вслед за рассказом о кончине еретиков Дениса и Захара следует отрывок о «добропеснивых щурах» — святителях Петре и Алексее и пропущен отрывок с обвинениями в адрес Зосимы, где тот уподобляется Арию и Маненту.[385] На л. 67 после отступления о прежних митрополитах, «оставльше нас сиры», следует резкий переход к еретикам-ученикам Алексея. Легко убедиться, что при этом выпущен отрывок, где Зосима именуется «злобесным волком», не верящим в загробную жизнь и второе пришествие.[386] На л. 68 об. отрывок, где повествуется о борьбе православных с Зосимой, который подвергал их отлучению, выпущен, а местоимение «он» (Зосима), заменено местоимением «они».[387]

Приведенные примеры позволяют утверждать, что в Троицком списке представлен новый вид II редакции «Сказания». Отличительная особенность редакторской правки — последовательное изъятие всех обвинений в адрес Зосимы на посту митрополита и устранение упрека великому князю в пособничестве еретикам. Для редактора авторитет Иосифа Волоцкого по меньшей мере был сомнительным. В заголовке 11-го «слова» на л. 306 основным почерком, киноварью, написано: «в сем слове много лжи».[388]

Можно предположить, что позицию троицких книжников по отношению к Иосифу формировали два обстоятельства. Во-первых, уже после ухода с митрополичьей кафедры Зосима некоторое время жил и даже причащался здесь по святительскому чину.[389] Во-вторых, выходец из Троице-Сергиева монастыря, Серапион потерял новгородскую архиепископию из-за конфликта с волоколамским игуменом и жил на покое в Троице до смерти в 1516 г.[390] Известно, что в своем Послании митрополиту

[382] Источники. С. 470. Этот отрывок составляет одну из общих особенностей, присущих спискам 10-словной редакции.

[383] Там же. С. 472.

[384] Там же. С. 472.

[385] Там же. С. 473.

[386] Там же. С. 473.

[387] Там же. С. 474.

[388] Список Троиц. 187, судя по водяным знакам, следует датировать 1520-ми гг. (Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 101).

[389] ПСРЛ. Т. 15, ч. 1. Стб. 503; Т. 28, С. 160; Т. 30. С. 139.

[390] См.: Моисеева Г.Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 147–165. Р.П. Дмитриева отметила, что: «В Житии Серапиона обобщен историко-

Симону Серапион обвинял Иосифа во лжи. Тесно связан был с Троице-Сергиевым монастырем и Алексей Пильемов, сыгравший одну из ключевых ролей в конфликте вокруг перехода Иосифова монастыря под патронат великого князя.[391]

Тот факт, что II редакция «Сказания» была составлена вне стен Иосифо-Волоколамского монастыря усилиями троицких книжников, лишает почвы построения Лурье об эволюции взглядов Иосифа Волоцкого в 1507–1515 гг. Можно утверждать, что Иосиф не редактировал текст своей книги на предмет сокращения и устранения обвинений в адрес Зосимы.[392]

Появление новой обработки текста «Сказания», классифицированного Я.С. Лурье в качестве III редакции, следует связывать с включением «Просветителя» в состав Великих Миней Четьих. В этот период уже давно утратила актуальность полемика с жидовствующими, а обвинения в адрес митрополита Зосимы должны были немало смущать книжников. В Житии Иосифа, составленном Крутицким епископом Саввою, Зосима изображается в качестве последовательного борца с ересью: «И слышав сиа преосвященный Зосима, митрополит всеа Русии, и архиепископи, и епископи и весь Священный собор, съ ними же и благороднии от палаты дръжавного мнозии боляре и князи, по святей Троици поборници духовнымъ богосецительнымъ мечемъ святых отец, иже на седмих Съборехъ утвержена православная христианьская вера, вскоре пресекоша и посрамиша богоборныя еретики, и скверная их учения жидовская в попрание бысть».[393]

Подведем итог рассмотрению вопроса о первоначальном виде «Сказания». На наш взгляд, I редакция «Сказания» была представлена списком Епарх. 340 на утраченных листах. Она содержала все обвинения в адрес Зосимы и авторский эпитет «грешный инок Иосиф». В годы преобладающего влияния «великого временного человека» князя-инока Вассиана Патрикеева эта редакция «Сказания» была изъята из списков, хранившихся в Иосифовом монастыре.

Соловецкий список представляет собой вариант обработки первоначальной редакции, произведенный Нилом Сорским в регионе Белого озера в период до 1508 г. Заголовок в нем стал анонимным, из текста был выпущен фрагмент о различной тактике действия еретиков по отношению к грамотным и простым людям. Последующими вариантами обработки, произведенными в Троице-Сергиевом монастыре и других местах, стали тексты «Сказания», представлен-

---

литературный материал, противостоящий иосифлянской концепции в изображении церковно-политических событий начала XVI в.» (Дмитриева Р.П. Житие Серапиона как публицистическое произведение XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. XLI. С. 373).

[391] Архимандрит Возмицкого монастыря Алексей Пильемов был главным вдохновителем князя Федора Борисовича Волоцкого в конфликте с Иосифом Волоцким. См.: Послание Иосифа Волоцкого И.И. Третьякову (ПИВ. С. 194) и его же послание Б.В. Кутузову (ПИВ. С. 223–226). В 1518–1520 гг. Алексей Пильемов был казначеем Троице-Сергиева монастыря (Арсений, иеромонах. Летопись наместникам, келарям, казначеям Свято-Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1868. С. 19).

[392] Лурье заметил, что характерной особенностью 1-го «слова» в Минейном и Епархиальном изводах является наличие вставки, обличающей «Симона влъхва и Манента духоборца» (Источники. С. 454). Поскольку выше были представлены аргументы в пользу первичности списка Епарх. 340, в котором, однако, вырваны листы вплоть до 3-го «слова», то факт отсутствия данного фрагмента в Солов. 326/346 нельзя однозначно трактовать как позднейшую вставку. Исходя из того что данный отрывок читается в списке РНБ. Q. XVII.15, следует считать, что это место подверглось сокращению в Соловецком списке.

[393] Житие преп. Иосифа, игумена Волоколамского, составленное Саввою епископом Крутицким / Изд. подг. К. Невоструев // Чтения ОЛДП. М., 1865. Кн. 2. С. 35.

ные в списках Краткой редакции, состоящими из 10-ти «слов». Главным направлением редакторской работы стало устранение выпадов в адрес митрополита Зосимы, которые полностью были устранены в III редакции. Но, по-видимому, еще ранее, в 1530-е гг. митрополит Даниил восстановил текст «Сказания» в первоначальном виде.[394]

Исследователи разошлись во мнении относительно времени создания «Сказания». Я.С. Лурье полагал, что оно зависит зависит от текста Послания Нифонту и было написано в период между 1502–1504 гг.[395] Я.Р. Хоулетт высказалась в пользу даты 1504–1505 гг., сославшись на упоминание еретика Кленова, которому было посвящено Послание Иосифа великому князю.[396] А.И. Плигузов считает, что в тексте «Сказания» следует усматривать «четкую границу, отделяющую прошлые, завершившиеся события, от событий, современных автору».[397] Таким событием Плигузов видит «новгородское аутодафе 1490 г.», а употребление форм настоящего времени в отношении митрополита Зосимы: «ныне пребываа», «въздвизает», «отлучает», «приходит», «клевещет» — рассматривает как доказательство того, что «Сказание» было написано в годы пребывания Зосимы на митрополии вероятнее всего «между 1 сентября 1492 г. и 17 маем 1494 г.».[398]

Укажем ряд текстуально сходных фрагментов в «Сказании» и посланиях Иосифа Волоцкого. В Послании Нифонту и «Сказанием», между текстом которого и «Сказанием» обнаруживается три таких фрагмента.

Послание Нифонту (ПИВ)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
Во велицей убо церкви пречистыа Богородица, сияющей якоже второе солнце посреди всея Русскыа земля, и на престоле святем, (с. 160)	…великый святительскый пръстол церкви Божиа Матере, Ея же достоит нарещи земное небо, сиающу, яко великое солнце посреде Рускыя земля, (с. 473)
идеже божествении святителие и чудотворци Петр и Алексей и ини мнози велиции и православнии святилие посажени быша, на том же престоле ныне седит. (с. 160)	божественнии святителие и велиции чудотворци Петр и Алексие и инии православнии святитилие, (с. 473)
…скверный злобесный волк, оболкийся в пастырскую одежу, иже чином святитель, а произволением Июда предатель и	Скверный же и злобесный вълк оболокъся в пастырьскую одежу, и их же убо простейших обретааше, напаяше яда жидовь-

[394] Епарх. 337. Л. 5 об., 11 об., 12 об.–13. В этой связи интересно сопоставить редакторскую работу митрополита Даниила, восстановившего первоначальную редакцию «Сказания» и редакторскую работу Нифонта Кормилицына. Последний внес в текст «Сказания» III редакции фразы, содержащие негативную характеристику митрополита Зосимы. См.: РНБ. Q.XVII.15. Л. 5, 6. Список «Просветителя» в этом сборнике не имеет начальных листов. Текст «Сказания» начинается с описания путешествия св. апостола Андрея: «По Днепру вверх и прииде, идеж ныне Новгород Великый, и оттуду поиде в варягы и прииде в Рим…»

[395] Источники. С. 442–444. Сходной датировки придерживался и А.А. Зимин: Источники. С. 498–500.

[396] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 131, 138.

[397] Там же. С. 132.

[398] Там же. С. 133.

причастник бесом, иже оскверни и святительский великий престол, овех убо жидовству учя, инех же содомскыими сквернами скверня; змий пагубный, мрзости запустение на месте святом, отступник Христов, иже не точию сам отступи от Христа и диаволу прилепися, но инех учит отвращися Христа, первый отступник в святителех в нашей земли, антихристов предтечя, иже антихриста ждет, свиньскым житием живый, сын погибельный, иже Сына Божия попра, и Пречистую Богородицю похули, и вся святыя уничижи, и икону Господа нашего Исуса Христа и Пречистыа Его Матере и всех святых болваны нарицая, и всяко нечестие и претыкание и съблазн на непорочную христианьскую веру полагает, и Еуангельская преданиа и апостольскыа уставы и всех святых писаниа отмеща: «Несть, деи, втораго пришествия Христова, нет, деи, Царства небеснаго святым; умер, деи, ин, то умер, — по та места и был… (с. 160–161)	скаго, инех же скверняше содомьскыми сквернами, змий пагубный, объядаяся и упиваася и свиньскым житием живый и всяко нечестие и претыкание и съблазн на непорочную христианьскую веру полагаа, и Господа нашего Иисуса Христа истинаго Бога похулив, и глаголаше, яко Христос Сам Себе нарек Богом, тако же и на Пречистую Богородицу многые хулы глаголаше, и Божественыа животворящиа кресты в скверных местехь полагаа, и святыа иконы огнем жьгы и болваны нарицаа… и Еуангельскаа преданиа и апостольскыя уставы и всех святых писаниа отмеща, и глаголя сице: «А что то Царство небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть, умерл кто ин, то умер, — по та места и был… (с. 473)

Послание брату Вассиану Санину также обнаруживает общие чтения со «Сказанием».

Послание брату Вассиану (ПИВ)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
И сего ради мнози уклонишася в диявольским чарованием, мняще то бо истинно, и погрязнуша во глубине отступления. И снаходи бо скверный сатана, и обрете многих землю сръдечную взорану и умягчену сластьми житейскими, тщеславием и сребролюбием, и неправдою, и посея скверныа своя плевы скверноубийственных онех ехиди исчадием дръзнувших на милостиваго и сладкого ми владыку. О земле и солнце, како тръпеши! И ни единоа скверении оставиша хулы и поругания, яже не излияша мръскими своими языки на единочадного Сына Божия и Пречистую Его Матерь… (с. 173).	Сего ради мнози к нимъ уклонишася и погрязоша въ глубине отступлениа. Снаходи бо прескверный сатана и обрете многыхъ, имеющих землю сердечную възорану и умягчену сластьми житейскими, тщеславием, и сребролюбиемъ, и сластолюбиемъ, и неправдою, и посея въ нихъ скверныа своя плевелы, скверноубийственных онехъ ехиднино исчядие, дерзнувшихъ на милостиваго и сладкаго ми владыку. О земле, о солнце, како терпиши! Ни единоя бо скверении оставиша хулы и поругания, ея же не излияша мерьскыми своими языкы на Единороднаго Сына Божиа, и на Пречистую Его Матерь, и на вся святыа… (с. 471).

…и дикия вепря, пришедшаго от луга и озобавшего виноград его, о осквернивъшаго святительский великий престол, и исторгнет тя от зубов его… (с. 173).	Не по мнозе же и окаанный онъ сатанинъ сосудъ и диаволовъ вепрь, пришедый от луга и озабавый виноград Христов, Алексей глаголю протопопъ… (с. 472).
Понеже бо постигохом во времена лютейшаа паче всех времен, еже не бысть, Христа милостивый, отнели же солнце благочестиа начя сиати в Российской земли. Възвеяша бо пагубнии жидовстии тлетворьнии ветри, хотяще разбити душевъный нашь корабль и потопити богатство благочестиа слаными водами скорбей, иже излиаша на тебе, иже надеюся влънением и аз обуреваем быти и вси верующеи истинно в Господа нашего Исуса Христа, дондеже уставит Господь жидовьскую бурю и наставит на пристанище благочестиа, и явит истиннаго кръмчия в корабли церьковнем молитвами Святыа Богородица и всех святых, яко благословен есть в веки… (с. 175).	И толико бысть смущение въ христианехъ, яковаже никогдаже быша, отнелиже солнце благочестиа начатъ восияти въ Русской земли… И не могуще терпети пагубныя и богохульныя буря, съ слезами горькими Бога моляху, да упразднитъ пагубную ону жидовскую зиму, и съгреетъ сердца паметью Единосущная Троица, и озаритъ истинну, и въсиаетъ солнце благочестиа… (с. 474).

Уподобление главы еретиков дикому вепрю восходит, как показал Я.С. Лурье, к «Свитку многосложному».[399] Чрезвычайно интересно, что в тексте Послания брату этот оборот относится к митрополиту Зосиме, а в «Сказании» — к протопопу Алексею. Доселе исследователи не обращали внимание на одну фразу в Послании брату, которая может пролить свет на дату написания этого сочинения.[400] Призывая брата «воспалиться лбовью к Христу» и «отрясти малодушие от себя», Иосиф пишет: «Ныне же ти время благопотребно, восиявши весне постной».[401] По-видимому, речь идет о весне в период Великого Поста. Сопоставив эту фразу с текстом Послания архимандриту Митрофану, можно придти к выводу о том, что здесь содержится указание на весну 1502 г. Именно в апреле 1502 г. высокопоставленные покровители ереси Дмитрий-внук и Елена Волошанка были посажены под арест.[402] Приблизительно тогда Вассиан Санин занял пост архимандрита Симонова монастыря и по инициативе Иосифа Волоцкого, санкционированной великокняжеской властью, начался «обыск» ереси.

В текстах «Сказания» и Послания Митрофану Андронниковскому можно также указать ряд сходных фрагментов.

---

[399] Под названием «Свиток многосложный» в древнерусской книжности бытовал перевод византийского полемического трактата, написанного в форме послания православных патриархов императору-иконоборцу Феофилу. Ранние списки «Свитка многосложного» датируются последней третью XV в. См.: Епарх. 370 (3-я четверть XV в.). Л. 273–310; Соф. 1444 (конец XV — начало XVI вв.) Л. 1–56.

[400] См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 412–413.

[401] ПИВ. С. 174.

[402] См.: «Тое же весны апреля 11, в понедельник, князь велики Ивань положилъ опалу на внука своего великаго князя Дмитреа и на его матерь Елену, и от того дни не велель их поминати в октеньях и в литиях, ни нарицати великим княземь, посади их за приставы» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 367).

Послание Митрофану (ПИВ)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
…А ведаеть государь, каково злодейство еретическое, какову хулу глаголали на Единороднаго Сына Божиа, на Господа нашего Исуса Христа, и на Пречистую Его Матерь, и на вся святыа, и каково сквернение чинили над Божественными святыми церквами, явши и пивши и блудом сквернящеся, да того же дни и обедню служили, а святыа иконы и божественыа и животворящиа кресты иныа огнем жъгли, а иныа в скверъныа места пометали, а иные ламали, а иные топором разсекали, а иныя зубы кусали, как беснии пси (с. 176).	…Ни единоя бо сквернии оставиша хулы и поругания, ея же не излияша мерьскыми своими языкы на Единороднаго Сына Божиа, и на Пречистую Его Матерь, и на вся святыа (с. 471). И многаа хуления и уничижениа глааху на Божественную церковь и на всечестныа иконы… (с. 469). и божественным иконам и честному кресту възбраняюще покланятись, и овы въ нечистыа места и сквернаа метаху, иныа же зубы кусающе якоже беснии пси… (с. 470).

В.Б. Кобрин указал ряд сходных чтений между Посланием Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию и «Сказанием».[403] Продолжим его наблюдения.

Послание архимандриту Евфимию (Кобрин В.Б. Послание архимандриту Евфимию)	«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)
…и совершеною ненавистию возненавидел еси врага… (с. 236).	…и съвершеною ненавистию възненавидим их… (с. 466).
…изначала убо веси прескверната того змия, яко и отступник божий, и сквернитель, их же и слышати не даждь боже, и инеми злыми, ими же угожаем бывает сатана. Всеми теми преисполнен лукавый той змий. И не токмо сам злобу ту имеет, но и многих уловляет мрежами своих зол от простейших христиан и от слабых и напаяет смертнаго того яда многи, его же яда сам окаянный упився некогда от втораго Ария — протопопа, глаголю, диявола… (с. 236).	…не реку архимандрита, но сквернителя… (с. 471). змий тмоглавный, огню геоньскому пища, Арие новый, … сатанин первенец, Зосима прескверный… (с. 471). …и абие не възможе удръжати яда жидовьскаго в сверно своем сердци, но на многых лица излия… (с. 471). …и их же убо простейших обретааше, напаяше яда жидовьскаго, …змий пагубный… (с. 473)
…И ты, господине, видя мерзость запустения на месте святем, и церковь Богоматере, яко солнце сияющую в Русской земли, оскверняему от змия того… (с. 236).	…и оскверни великый святительскый прьстол церкви Божиа Матере…, сиающу, яко великое солнце посреде Русскыа земля… (с. 473).
…люта зима жидовства богоненавистнаго постизает церковь… (с. 236).	…да упразднит пагубную ону жидовьскую зиму… (с. 474).

[403] Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 227–230.

…люто время се и таково, яково же не бысть в Русской земле сей, и христианьством преисполненей паче инех земель, отнележе и светом крещениа просвети Бог землю сию… (с. 236).	…и толико бысть смущение в христианех, якова же никогда же быша, отнели же солнце благочестиа начат восияти в Руской земли… (с. 474).
…Се убо сатанин угодник вооружается зле и ухищряет многи козни, яко же обычай есть дияволу воздвизати поработивших ему до конца и наущати своего слугу на благочестивыя: на вас, глаголю, и на брата нашего… (с. 238).	…И ови убо обличиша того отступление и скверная дела содомьскаа, он же несмирную брань на тех въздвизаеть, и овех убо от божественнаго причащениа отлучаеть, елици же священици или диакони, сих от священства отлучает… (с. 474).
…сатанин первенец… (с. 239).	…сатанин первенец… (с. 473).

Таким образом, приходиться констатировать, что между текстами «Сказания» и четыремя посланиями Иосифа Волоцкого обнаруживается связь. Факты этой связи рассматриваются как свидетельства использования текста «Сказания» в посланиях Иосифа Волоцкого. Дословных цитат немного. Характер цитирования заставляет предположить, что волоцкий игумен преимущественно не выписывал большие фрагменты текста, а цитировал по памяти, включал выражения и образы, заимствованные из «Сказания» в конкретный контекст того или иного послания. В «Сказании» ересь уподобляется «жидовской земле» и «пагубной и богохульной буре». Первый образ повторяется в Послании Евфимию, в Послании брату упоминаются оба термина, но дальнейшее развитие получает тема «церковного корабля», преследуемого «слаными водами скорби».

Почти все общие места «Сказания» и посланий обнаруживаются там, где речь идет о митрополите Зосиме. Показательно, что в текстах посланий для его характеристики используются, как правило, разные выражения. Например, в Послании Нифонту Зосима назван «скверным и злобесным волком», «змием пагубным», «антихристовым предтечей», в Послании брату Вассиану — «диким вепрем, пришедшим с луга», в Послании архимандриту Евфимию — «сквернителем», «лукавым змием», «вторым Арием», «сатаниным угодником» и «сатаниным первенцем». Эти же выражения (а также неиспользованные в посланиях: «съсуд злобе», «главня съдомьскаго огня», «огню геоньскому пища», «Манента злейший») находим и в «Сказании». Разница только в эпитетах: «змий тмоглавый», «диаволов вепрь», «Арие новый».

Исходя из традиционной датировки, пришлось бы признать, что текст «Сказания» предшествовал по времени Посланию Нифонту, относимого по мнению всех исследователей к 1492–1494 гг. Но, как мы увидим далее, в разделе работы, посвященном 12-му «слову», эта датировка должна быть пересмотрена.

Существует еще один текст, в котором можно усматривать следы знакомства его автора с текстом «Сказания». Это вышеупомянутое сочинение киевского митрополита Спиридона под названием «Изложение о православней истинней нашей вере». На наш взгляд, общее место, обнаруживающееся между текстами «Изложения» и «Просветителя», является следом знакомства Спиридона-Саввы с произведением Иосифа Волоцкого. Мы не располагаем ни одним доказательством в пользу предположения о том, что сочинение Спиридона-Саввы было известно Иосифу Волоцкому. Тема ересей занимает центральное место в «Изложении», и если бы такое сочинение существовало ко времени антиеретической полемики, то трудно предположить,

чтобы знакомство с ним ограничилось кратким (и сокращенным!) цитированием единственной фразы Иосифом Волоцким. Зато у нас есть факты, свидетельствующие об известности текстов «Просветителя» в округе Белого озера, где проживал опальный киевский митрополит. Во-первых, важнейшим аргументом знакомства «заволжцев» с текстом этой книги является «Ответ кирилловских старцев», в котором опровергаются аргументы Иосифа о необходимости казнить еретиков, известные нам по тексту 13-го «слова». Во-вторых, это переписанный руками Нила Сорского и Нила Полева список «Просветителя» Солов. 326/346. В-третьих, это Послание иконописцу, адресованное Дионисию, выполнявшему росписи Рождественского собора Ферапонтова монастыря в августе–сентябре 1502 г.[404] В-четвертых, это факт использования проживавшим в заволжских скитах Нилом Полевым в своем послании старцу Герману текста из 12-го «слова» «Просветителя». Полагаем, что пятым фактом в этом ряду является вышеупомянутый след знакомства Спиридона-Саввы со «Сказанием о новоявившейся ереси», отразившийся в «Изложении».

2.6.4. ПОСЛАНИЕ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО АРХИМАНДРИТУ ВАССИАНУ О СВ. ТРОИЦЕ И «ПРОСВЕТИТЕЛЬ»

Принято считать, что древнейшим памятником полемики с «новгородско-московской ересью» является Послание Иосифа архимандриту Вассиану о св. Троице.[405] Первые исследователи этого памятника Н.А. Булгаков и И. Хрущов датировали Послание временем до 1478 г.[406] Основанием для датировки выступил тот факт, что Иосиф именует себя «глупым и ненаученным, во учимом чину живущим», адресата же называет «освященным главой», «господином пастырем», в связи с чем был сделан вывод, что Иосиф в момент написания Послания не был еще игуменом, которым стал после смерти Пафнутия Боровского 1 мая 1477 г.[407] Архимандрит Вассиан был отождествлен с архимандритом Тверского Отроча монастыря Вассианом Стригиным-Оболенским, который 6 декабря 1477 г. стал Тверским епископом.[408] Предложенная датировка была усвоена всей последующей историографической традицией,[409] и текст Послания дважды был издан как самое первое по времени сочинение Иосифа Волоцкого.[410]

---

[404] На роль автора Послания иконописцу помимо кандидатуры Иосифа предлагался и Нил Сорский на том основании, что текст этого Послания совпадает с «Посланием некоему брату» Нила Сорского. (Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского // ПДПИ. СПб., 1911. Т. CLXXVII. С. 4–12). В настоящее время это Послание не считается принадлежащим перу Сорского аскета (Прохоров Г.М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2008. С. 202, примеч. 1). Полагаю, что текст Послания иконописцу был просто использован Нилом Сорским.

[405] Впервые опубликовано Н.И. Новиковым (ДРВ. Т. 14. С. 218–226).

[406] Булгаков Н.А. Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 149; Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 144–145.

[407] См.: ПСРЛ. Т. 25. С. 309–310.

[408] Там же. Т. 25. С. 323.

[409] См.: Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 434; Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1046–1047.

[410] См.: Источники. С. 306–309; ПИВ. С. 139–144. Первое изд. Послания см.: ДРВ. СПб., 1790. Т. 14. С. 218. На сегодняшний день известно 7 списков первой половины — середины XVI в.: 1) Волок. 520. Л. 1–8; 2) Волок. 522. Л. 457–465 об.; 3) Волок. 519. Л. 56–61 об.; 4) Епарх. 373. Л. 132–138 об.; 5) РНБ Q.XVII.64. Л. 106 об. — начало; 6) РГАДА Ф. 196. Собр. Мазурина. Оп. 1. № 1054. Л. 347–365; 7) Муз. 1257. Л. 54–61 об.

Содержание Послания о Троице не оставляет сомнений в своей противоеретической направленности. Признавая датировку Послания 1477 г., мы неизбежно приходим к выводу о том, что Иосиф Волоцкий стал первым обличителем ереси, выступившим против еретического учения за 10 лет до его официального обнаружения. Я.С. Лурье подчеркивал, что уже в это время Иосиф Волоцкий выступал и в роли политической оппозиции великому князю, и в роли обличителя ереси.[411] Известно, что обнаружил ересь в Новгороде архиепископ Геннадий Гонзов в 1487 г.[412] Новгородский архиепископ инициировал обыск ереси и первое осуждение еретиков на соборе в Новгороде в 1488 г.[413] Нам неизвестно ни о каких действиях против еретиков, предпринятых Иосифом Волоцким или Вассианом Стригиным-Оболенским в бытность Тверским епископом. Между тем было бы странным, столкнувшись с учением, отвергавшим важнейший для христианства догмат о св. Троице, ограничиться попыткой разъяснить этот догмат, не сообщив о ереси другим иерархам и светским властям.

Указанное сомнение не единственное. Еще первый издатель «Просветителя» И.Я. Порфирьев обратил внимание на близость, которая существует между текстами «слов» «Просветителя» и Посланиями Иосифа Волоцкого. Он, в частности, указал, что «первое слово по предмету своему, одинаково с посланием к архимандриту Вассиану о св. Троице».[414] И. Хрущев отметил, что помимо 1-го «слова» параллельные места обнаруживаются между текстом Послания о св. Троице и 5-м «словом» «Просветителя».[415] Он при этом не сомневался в том, что Послание является более ранним по времени текстом, в котором «доказательства проще и теплее». Я.С. Лурье видел доказательство раннего происхождения Послания в том, что в нем «менее развернутый характер аргументации» и «очень сдержанный характер полемики».[416]

Укажем общие места из послания и «Просветителя».

«Просветитель» 1-е «слово» (Солов. 326/346)	Послание архимандриту Вассиану (ПИВ)
1) Того ради и Моисей преже начят писати о сотворении небеси и земля и всея твари, а не о ангелах, о них же вся Божественая писаниа ветхая же и новая свидетельствують яко суть… (л. 70 об.).	Моисей пишет: «Сотвори Бог небо и землю и вся, яже в небе и на земли в водах, вся сътвори человека ради, а человек создан бысть в шестый день в образ Божий, и пръвое таинство объявляя живоначалныя Троица… (с. 139).
2) Егда восхоте Бог създати Адама, рече: «Сътворимъ человека по образу нашему и по подобию». Почто не рече: «Сътворю, но сътворимъ». Того ради рече: «Сътворим», сим явилъ есть, яко не едино лице Божество есть, но трисоставно, а иже по образу, а не по образом, едино существо являет Св.Троица. Сотворим, рече, человека кому глаголет, не явствено ли есть яко къ Единородному Сыну Слову Своему рече, и Св. Духу… (л. 71)	Рече Бог: «Сътворим человека по образу нашему и по подобию». Разумевай, с кем съветует, и что по образу и по подобию? Не все ли Святую Троицу прообразуют! (с.140).

[411] См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 214.
[412] См.: Источники. С. 309–312.
[413] Об обыске и первом осуждении еретиков см.: Источники. С. 312–313; 313–314; 314–315.
[414] Просветитель. С. X.
[415] См.: Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 146.
[416] См.: Лурье Я.С. Комментарии // ПИВ. С. 244.

3) По сътворении же человека глаголет: «Се Адам бысть, яко един от нас». Аще бы единосоставно Божество то глаголалъ бы: «Се Адам бысь яко азъ». Ныне же глаголет, яко един от нас». И пакы глаголет: и сътвори Бог человека по образу сътвори его. Яко аще бы едино лице, рекли быша книги: «Сътвори Бог человека, по образу Своему сътвори его»… (л. 73).	Второе: по преступлении Адамле, рече Бог: «Се Адам, яко един от нас, разумевати добру и злу. Виждь, яко не рече: «Един есмь», но рече: «Яко един от нас! (с. 140).
4) Пакы глаголет Писание о разделении язык: «Придете, съшедше языкы размесим». К кому глаголет; не явственно ли есть, яко к Сыну своему и Святому Духу глаголет? (л. 73 об.).	Так жо по потопе в разделении язык рече Бог: «Се род един и язык един, приидем низъшедше, размесим ту языкы их. Се видиши ди, яко искони сына объявляя в таиньстве живоначалныя Троица? Слыши же в новой благодати глаголюща: «Аз и отец едино есве, а и пакы сын ничто же творит, аще не видит отца творяща, яко же отец творит, и сын тако же творит… (с. 140).
5-е «слово» 1) Мы обаче не от себе умысливше, но от древних и божественых и пророческих писаний речем к ним и увемы, яко Авраам виде Бога в триех лицех, сиречь Отца и Сына и Святого Духа, глаголет бо великий Моисей: «Явижеся Аврааму Бог… (л. 143).	А как създа Бог человека, так везде советовал Бог человеком все собою, а Адаму и Сифу и Еноху и Ною, также и до Авраама по писаному… (с. 140).
2) Явися убо Ноеви Бог един, явися и Аврааму многажды един, явиже ся и Моисею многажды един — тако и Писание свидетельствует. Егда же явися Иякову… (л. 143 об.).	Зри в ветхыя книгы вся, обрящеши, како Моисею в купине явися ангел, а рек: «Аз есмь Бог Авраамов, Исааков, Иаковль». Той же и Чръмное море проведе, являяся стлъпом огненным, и на Синайстей горе беседова ему, и закон да, якоже и Аврааму явитися в трех лицех… (с. 140).
3) … и возрев очима своима, виде три мужа стояща верху его, и притече к ним, и поклонися до земля, и рече: «Господи, аще обрел есмь благодать пред тобою, не мини раба своего, да ся принесет вода, да омыются ногы Ваши, и да принесутся хлебы, да ясте. И рече жене своей Сарре: «Повижися смеси три спуды мукы чисты». А сам поим отрока, тече в стадо и взя телец избран, приведе и уготова и взя масло и мед и млеко и постави пред ними и ядоша, сам же стояще пред ними. Они же седяще вси три в едином месте, равни славою, равни честию, и ни един вящще, ниж менши, равно и послужение, равно и	… възрев очима, виде три мужи стоящи връху его, и притече к ним, рече: «Господи! Аще есмь обрел благодать пред тобою, не мини раба тсвоего, дя ся принесет вода, да омыются ногы ваша, и простудитеся, да принесу хлебы, дя ясте!» И рече жене своей Саре: «Подвижеся, смеси три спуды мукы чисты». А сам тече в стадо, поим отрока с собою, и взя телец избран, приведе и уготови, и взяв масло и мед и млеко, и постави пред ними, и сам стояще пред ними. Разумевай — единого жда, и три ему явися в человечесте образе! (с. 141).

поклонение от Авраама приаша. И аще Бог был с двема аггелома, то како бы дерзнули аггели сопрестольни быти Богу… (л. 143 об.–144).	
4) …и како убо Авраам, яко к едине и к тем же, овогда яко к трема, овогда же яко к единому глет. Еже бо рещи: «Господи, аще обрел есмь благодать пред тобою». К единому, глаголет, а еже да омыются нозе ваши, к трема глаголет. И се убо речеся не просто от Авраама, но еже убо триех видети, а единем Господем нарицати, се единство Божества являет, а еж к трема глаголет, се являет яко трисоставно и трилично есть Божество… л. 147 об.).	И рек им: «Господи, аще есмь обрел благодать пред тобою. Како трем глаголет, а единого именует господа? Ино рек Господи, то общее имя, ино то, что рек, Аще буду обрел благодать пред тобою, видиши ли ясне, Бога проповедует: кто может дати благодать, разве Бога, и от кого жда обетования благодати, аки не от Бога!… (с. 141).
5) Пакы ж глет писание: Рече же к нему Господь: «Где есть Сара, жена твоя». Авраам ж рече: «В сени». Рече к нему Господь: «Во времени сем в часе родит сын Сарра жена твоя… (л. 148).	А в даровании благодати рече Аврааму: «Сарра жена твоя, где бе? Он рече: «В сени». Они же рекоша: «На се время возвращуся и прииду, будет Сарре сын… (с. 141).
6) Пакы ж глаголет: «И вставши три мужи прямолици к Содому идоста, Авраам же идяще с ними проводя их. И глаголя к нему Господь: «Не потаю аз от Авраама, раба моего, еж творю» (л. 148 об.).	А въстав три мужи прямолици к Содому и идучи, а Авраам с ними. И рече Бог: «Не утаю отрока моего Авраама, вопль Садомеск и Гомореск умножися предо мною, иду погубити их». И два ангела отьидоша в Содом, Авраам же рече Богу: «Господи! Не погуби праведника с нечестивыми, аще обрящутся пятьдесят праведник». И рече Бог: «Не гублю»… (с. 141–142).
7) Виж, что глаголет великий сей и равноапостольный муж: овогда глаголет, яко Авраам Святую Троицу приать, овогда же, яко Бога приятъ з двема ангелома, овогда же // глаголет: ангелы приятъ… (л. 163 об.).	И в пророчьстве много о том писано, сам веси, а пишет, что Авраам, милуя нищих, Бога прият з двема ангелы, а инде ангелы прият, а инде Святую Троицю прият… (с. 142).
8) Подобно жо тому и святый Иоанн Дамаскынъ глаголет: «Святая и единосущная Троица телесныма очима незрима, и како благоизволи в сени Авраамове учреждена быти… (л. 163 об.).	А Дамаскын глаголет: «Святая Единосущная Троица телесными очима незрима» (с. 142).
9) И неразумеюще убо съкровеный разум в Божественых Писании, глаголют яко не единогласуют во всем, но сопротивно себе глаголют. Но несть сего не будет, но во всем зело едину мысль и един разум имут (л. 164).	Ино, господине, по Божественому писанию все те истину едино глаголют, а не разньствуют (с. 142).

10) Писанию убо глющу: явися Аврааму Бог, они ж овогда глаголют, яко явишася Аврааму ангели, овогда же глаголют, яко явися Аврааму Бог с двема ангелома, овогда же глаголют, яко явися Аврааму Святая Троица, но явьственно убо есть се, яко Бог убо, яко ангел показуется, и яко человек является. Ангел же не может себе Богом нарещи… (л. 166 об.–167).	А что пишет: Авраам ангелы виде, ино везде бо в Писании в нашем и в древнем пишет, что Божество преобразуется в аггелах, а ангели существом не являются, но человечески, или /143/ инем образом, но Бог преобразися в ангелы, а ангели в человечьскый образ явися Аврааму… (с. 142–143).
11) Ангел же, аще и является въ мнозех образех противу требованию и по Божественому повелению, но Богом нарещися не может. Ты, егда слышиши Божиа явления многоразлична сущи, не мни, яко многообразна суще Божества: безтелесно бо и неописанно отнудь Божество, являет видение противу требованию. Человеку же не мощно Бога видети по существу, и не токмо Бога, но ниже ангела… (л. 169).	Ино существом ангели, а действо божествено, а образом человечьскым: не мощно бо существа и ангельского видети человеку… (с. 143). …а по воплощении везде святым аггели являются своим существом преобразуются, а не в Божие имя являются. Не мочно бо ангелу в образ Божий именоватися… (с. 143).
12) Егда глаголют, яко Бога съ двема англома приать, или аггелы приать, и се зело истино и праведно рекоша… (л. 164).	А инде пишет, что Авраам Бога прият з двема ангелы, ино, господине, то истинно именова Бога… (с. 143).
6-е «слово» 1) Аще ли кто речет, яко не вемы, что есть подножие ногу его, сие ин пророк сказалъ есть, глаголя от лица Божиа: Небо мне престол, земля подножие ногама моима… (л. 178 об.). 2) Пакы же Иеремиа свидетельствует, яко и церковь Божиа и подножие ног Божиих тоже есть (л. 179 об.)	Яко же и пророк о нем пишет: Небо и престол ему, а земля подножие ногу его… (с. 143).
7-е «слово» Но зачало и вина Отець Сыну и Святому Духу, и свидетельствуетъ Сынъ Самъ о себе, глаголя, яко Отець мой болии Мене есть… (л. 229). … Самъ Истина, Господь нашь Исус Христос, рече бо: «Егда же приидеть утешитель, его же послю вамъ от Отца… (л. 224). … Аз умолю Отца и иного утешителя дасть вамъ… (л. 224).	…сиречь Сын послан от Отца, и Дух Святый послан от Отца же. Яко же и в евангелии пишет: Аз о себе не глаголю, но пославый мя отец, той ми рече. И пакы о Дусе глаголет: Аще аз иду от вас, иного утешителя от Отца пошлю к вам… (с. 143).

Сравнительный анализ текстов Послания о Троице и «Просветителя» позволил обнаружить, что между Посланием и 1-м «словом» есть четыре параллельных чтения, между Посланием и 5-м «словом» таких чтений двенадцать, кроме того, можно говорить о близости двух мест Послания с фрагментами 6-го и 7-го «слов». Наблюде-

ния над характером цитирования Священного Писания позволяют утверждать, что во всех случаях цитаты более полны в тексте «Просветителя». В силу несопоставимых объемов «слов» и Послания мы не видим возможности, вслед за нашими предшественниками, усматривать в Послании источник «слов». Невозможно объяснить обнаруженные параллельные чтения и ссылкой на общий использованный источник, поскольку тогда пришлось бы допустить, что Волоцкий игумен дважды обратился к одному и тому же тексту, использовав одни и те же фрагменты. Следовательно, при написании Послания о Троице Иосиф уже имел перед собой текст «Просветителя», откуда заимствовал основные аргументы в пользу доказательства явления Троицы в Ветхом Завете. В любом случае, очевидно, что приходиться пересмотреть дату написания Послания о Троице, коль скоро единственным основанием для традиционной датировки выступает догадка о тождестве адресата Послания с архимандритом Вассианом Стригиным-Оболенским.

Для творчества волоцкого игумена употребление самоуничижительных формул очень характерно.[417] Обратившись к тексту Послания о Троице убеждаемся, что самоуничижительные формы обращения встречаются в нем чаще, чем в других посланиях Иосифа Волоцкого. Послание написано явно в ответ на обращение Вассиана: «Да нам было, господине, достоит о всем том млъчати по писаному, но твое, господине, рачительство пришло до нас, и аз, господине, глупой не могу ослушатися, поминая рекшаго: „Имея друга, вся открывает ему разумъна и неразумна. Ино вем твой разум и мудрость, на то утвръдихся, что можешь и мой глупой разум възразити“».[418] И далее: «А сиа, господине, дръзнух к тебе писати своею глупостию по твоему велению. А и ты бы, господине, да не укаряя нас, к нам нашу глупость отписал».[419] Иосиф подчеркивает превосходный статус адресата: «А то ми, господине, от тебе велми за честь, а яз тебе, своему господину, челом бию».[420] Интересно, что Иосиф просит сохранить анонимность: «А лучить ти ся, господине, кому искусну мужу то казати, и ты бы, господине, нашего имени не являл никому». В конце Послания мы находим просьбу, ознакомить с текстом Послания «искусна мужа», а далее фразу, которая определенно звучит как поручение: «…и ты бы, господине, то отписал, к нам подлинно, что възговорят, или чем похулять, и мы, господине, того поразумев, да въперед таковы не будем».[421]

Просьба сохранить анонимность указывают на близкие доверительные отношения, которые связывали Иосифа Волоцкого и архимандрита Вассиана. Поручение собрать отзывы на присланный текст и доподлинно сообщить все автору позволяет разглядеть за этикетными формулами истинный характер взаимоотношений автора и адресата. Полагаем, что адресатом Послания являлся младший брат и единомышленник Иосифа — Вассиан Санин, занимавший пост архимандрита Симонова монастыря в 1502–1506 гг.[422]

Эта версия высказывалась ранее, но не получила поддержки, поскольку исследователей смущало различие в тоне данного послания и известного послания Иосифа к брату.[423] Если сравнивать эти два текста, то следует учитывать жанровое различие.

---

[417] Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 229–230. В этом Послании Иосиф пишет: «Но сия написах ти, господине, не наказуя, ниже уча тебе, но и сами во всем от тебе требуем наставитися и укрепитися» (Там же. С. 239).

[418] ПИВ. С. 139.

[419] Там же. С. 143.

[420] Там же. С. 144.

[421] Там же.

[422] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 51. Строев П.М. Списки. Стб. 150.

[423] См.: ПИВ. С. 173–175. Я.С. Лурье относил Послание брату Вассиану Санину к 1493– 494 гг. (ПИВ. С. 255).

Послание архимандриту Вассиану принадлежит к типу догматического учительного текста. Он предназначен для того, чтобы ознакомить с аргументацией Иосифа сторонних людей и заручиться их поддержкой или (автор не исключал этого!) получить критические отзывы. По этой причине личное обращение скрыто за самоуничижительными формулами, а мотивами написания указаны воля адресата-архимандрита. Послание брату — это в первую очередь личное обращение к ближайшему родственнику и другу с призывом «пострадати за пострадавшего по нас». У нас нет никаких оснований считать, что Послание брату написано еще до того как Вассиан Санин занял пост архимандрита Симонова монастыря. Оба Послания вполне могут датироваться одним временем, так как в Послании брату находим общие со «Сказанием о новоявившейся ереси» фрагменты текста, которые, по-видимому, заимствованы из этого предисловия к «Просветителю».[424]

2.6.5. «СЛОВА» ОБ ИКОНАХ И 5-е, 6-е, 7-е «СЛОВА» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

На сегодняшний день известны два полных списка трех Слов об иконах,[425] тексты которых почти полностью идентичны 5-му, 6-му, 7-му «словам» «Просветителя». Эти три Слова предваряются «Посланием иконописцу».[426] М. Боровкова-Майкова обратила внимание на то, что все «Послание иконописцу» целиком и дословно совпадает с «Посланием некоему брату» Нила Сорского. По ее наблюдениям, стилистические приемы, свойственные обоим Посланиям, присущи и другим сочинениям Нила.[427] Я.С. Лурье допускал, что Иосиф Волоцкий мог использовать в своем вступлении «Послание к некоему брату», но не сомневался в авторстве Иосифа в отношении трех Слов об иконах.[428]

Слова об иконах в списках, бытовавших независимо от «Просветителя», расположены в следующем порядке: 1) «Слово на новоявившуюся ересь, глаголющих, яко не подобает поклонятися иже от рук человеческих сотворенным вещам»; 2) «Сказание о поклонении иконам, кресту, мощам, друг другу, а также царю или князю»; 3) «Слово против глаголющих, яко не подобает писати на святых иконах святую и единосущную Троицу». В составе «Просветителя» эти сочинения следуют в другом порядке: Слово о избражениях Троицы на иконах занимает в «Просветителе» 5-е место, примыкая к предыдущим словам, в которых разъяснялся догмат о Троице, далее на 6-м месте находится «Слово» против «глаголющих яко не подобает поклонятися иже от рук человеческих сотворенным вещам», а на 7-м — «Сказание о поклонении иконам».

Я.С. Лурье считал, что изначально Слова об иконах переписывались как отдельные произведения, а позднее были включены в состав «Просветителя» в качестве 5-го, 6-го и 7-го «слов». Аргументы в пользу первичности отдельной редакции трех Слов об иконах по отношению к 5-му, 6-му, 7-му «словам» «Просветителя» Я.С. Лурье из-

[424] См.: ПИВ. С. 173, 175; Источники. С. 473, 474.

[425] Списки: 1) Соф. 1474 (Я.С. Лурье датировал его началом XVI в.); 2) О.I.65 (первая половина XVII в.) Два списка Послания содержат фрагменты трех слов: БАН. 21.2.18 (начало XVII в.) Л. 166–170; Солов. 939/829 (начало XVII в.) Л. 314. Я.С. Лурье опубликовал слова об иконах по списку Соф. 1474 (Источники. С. 323–373).

[426] Послание иконописцу издано дважды: ЧОИДР. 1847, Т. 1. Кн. 3. Отд. IV. С. 3–4; Источники. С. 323–325.

[427] Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского. С. 4–12.

[428] См.: Источники. С. 322.

ложил следующим образом. Во-первых, в тексте «Сказания о поклонении иконам» и в предшествующем ему тексте «Слова о сотворенных вещах» «Сказание» несколько раз именуется «вторым словом» (наименование это сохранено «Просветителем», хотя там это 7-е «слово» по общему счету и третье из числа Слов об иконах). Во-вторых, в тексте Слов об иконах, следующих за Посланием иконописцу, нет еще обычной фразеологии «Просветителя», в частности в Слове против «глаголющих яко не подобает поклонятися иже от рук человеческих сотворенным вещам» вместо обычно встречающихся имен Алексея, Дениса и Федора Курицына мы находим только упоминания о новгородских еретиках, а в «Слове об иконах св. Троицы» по наиболее древнему списку — имя одного лишь протопопа Алексея. В-третьих, список, в котором Слова об иконах отделены от «Просветителя» — более ранний по времени, нежели полные списки этого памятника.[429]

Рассмотрим указанные аргументы, начав с датировки рукописи Соф. 1474.[430] Сборник представляет собой конволют из двух частей. Послание иконописцу и три Слова о почитании икон составляют вторую часть сборника, которая первоначально бытовала в виде отдельной части. На л. 277 находится запись дьячка Куземки Филимонова о вкладе рукописи игумену Савватию (Савватий занимал пост игумена в 1616–1623 гг.).[431] Судя по водяным знакам, первую часть сборника (л. 1–281) следует датировать периодом 1480–1500-х гг.[432] Листы второй части сборника имеют филиграни «Тиара», и эту часть сборника следует датировать 1497–1524 гг.[433] Таким образом, в сборнике Соф. 1474 находится один из ранних текстов Послания иконописцу и трех Слов об иконах. Но содержащий их сборник более поздний по времени, чем списки «Просветителя» — Епарх. 340, Епарх. 339 и Солов. 326/346.

Сравнительный анализ текстов отдельно бытовавших трех Слов об иконах и этих же текстов в составе «Просветителя», представленных 5-м, 6-м и 7-м «словами», позволяет выявить 29 примеров того, как пометы на полях списка Епарх. 340 обнаруживаются в тексте древнейшего списка, в котором находятся три Слова об иконах. Соответственно в тексте 5-го «слова» таких примеров 6, в 6-м «слове» — 4, в 7-м — 19. Обнаруживается также, что в текстах отдельно бытовавших трех Слов об иконах отразилась не вся правка. Можно указать восемь примеров того, как писец Слов об иконах следовал варианту написаний рукописи Епарх. 340 до редакторской правки. Указанные наблюдения позволяют сделать вывод о том, что тексты Слов об иконах первоначально были в составе «Просветителя» и лишь позднее стали переписываться как самостоятельные произведения. Более того, можно утверждать, что они были выписаны из текста «Просветителя» еще до завершения редакторской работы над последним.

Особо стоит сказать о правке, которой подвергся текст Слов об иконах в списке Соф. 1474. На л. 316 об. находим зачеркнутое слово «железо» вместо правильного чтения в Епарх. 340 (л. 68) «злату».[434] Там же обнаруживаем зачеркнутое

[429] См.: Источники. С. 321–322.

[430] Абрамович Д.И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. III. С. 313–318.

[431] Строев П.М. Списки. Стб. 56.

[432] Водяные знаки первой части рукописи: «Голова быка»; «Рука» типа Брике 11401 (1486 г.), 11402 (1493 г.), 11410 (1492 г.); литера «Р» типа Лихачев 1970, 1969 (кон. XV — нач. XVI вв.).

[433] Водяной знак «Тиара» типа Пикар 1, № 5 (1514, 1497–1502 гг.), № 6 (1501–1524 гг.), № 7 (1507–1514 гг.). Единственное исключение представляет Л. 293–294, на котором водяной знак «Горы» типа Брике 11944 (1486 г.) и типа Лихачев, № 2708, 2709 (1480-е гг.).

[434] Источники. С. 340. См. также: Епарх. 340. Л. 68.

выражение (выделено подчеркиванием) во фразе (л. 316 об.): «Ты же не суди судиям осуженый сый не паси Господа нашего Иисуса Христа поклонятися и облобызати того ради пастыря овча сый. В Епарх. 340 зачеркнутых слов нет.[435] Далее на нижнем поле л. 317 об. помета «тех», в Епарх. 340 она читается в тексте (л. 69); на правом поле л. 335 помета «человек»,[436] в Епарх. 340 это слово находится в основном тексте; на л. 339 вычеркнуты слова «тако и Дух Святый немен» из фразы: «Аще ли же кто глаголет супротивне, яко и Сын от Отца исходит тако и Дух Святый немен, но того ради не менши есть Сын Отца, яко от Отца исходит»; в Епарх. 340 вычеркнутого нет (л. 84).[437]; на нижнем поле л. 339 об. вычеркнуты слова: «ниж Дух Святый Сыну», в Епарх. 340 вычеркнутого нет и фраза читается следующим образом: «Но начало и вина Отец есть Сыну и Святому Духу, а не Сын Отцю» (л. 84 об.).[438] Наряду с наблюдениями, сделанными выше, следы правки в списке Соф. 1474 свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что список правился по тексту «Просветителя».

Следовательно, Послание иконописцу и примыкающие к нему три Слова об иконах по спискам, опубликованным Я.С. Лурье, вторичны по отношению к «Просветителю». Но как сочетать с этими наблюдениями тот факт, что в 6-м и 7-м «словах» «Просветителя» по древнейшим спискам речь идет о «втором слове»: «И како и которыя ради вины подобает почитати и покланятися святым иконам и прочим божественным и освященным вещем, их же повеле Господь наш Иисус Христос в славу свою творити, и всех, иже от века угодивших ему в честь, еще же и како подобает покланятися друг другу, и како подобает Господу Богу покланятися ныне, и тому единому послужити, явлена будут напреди в втором слове…».[439] Другой пример: «А иже како и которыя ради вины подобает кланятися святым иконам и прочим божественным и освященным вещем, доволно указание обращеши в предписанном втором слове».[440] Эти ссылки указывают на связь, которая существовала между 6-м и 7-м «словами». Очень вероятно, что оба «слова» создавались одновременно в рамках реализации единого авторского замысла. Но судя по результатам наблюдений над их текстами в независимом виде и в составе «Просветителя» первоначальный вид Слов об иконах представлен в древнейшем списке «Просветителя» — Епарх. 340.

Не кажется обоснованным предположение Я.С. Лурье, что список Послания к иконописцу и трех Слов об иконах сначала имел другой вид, нежели тот, который он приобрел после правки.

Но, может быть, ссылки на «второе слово» об иконах в тексте 6-го и 7-го «слов» «Просветителя» являются не следами бытования трех Слов об иконах в виде отдельных сочинений, текст которых предшествовал «Просветителю», а отражают принадлежность тематическому циклу о почитании икон, написанному при создании всего памятника? Во всяком случае, упоминание «второго слова, писанного напреди» в тексте 6-го «слова» и «предписанного второго слова» в 7-м «слове» указывают на взаимосвязь, которая существовала между этими «словами», а также то, что написаны были они в рамках единого плана. Употребление этих выражений было призвано ориентировать читателя относительно предметов, раскрываемых в двух

[435] Источники. С. 340. См. также: Епарх. 340. Л. 68.
[436] Источники. С. 348.
[437] Там же. С. 350.
[438] Там же.
[439] Источники. С. 335. См. также: Епарх. 340. Л. 60 об.; Просветитель. С. 156.
[440] Источники. С. 356. См. также: Епарх. 340. Л. 93 об.; Просветитель С. 199.

тесно связанных между собой по смыслу текстах. Но эти выражения на деле, скорее, дезориентировала читателя и по этой причине была вычеркнута в тексте «Просветителя» по списку Епарх. 340. Поэтому мнение Я.С. Лурье о том, что «три памятника, приложенные к Посланию к иконописцу представляли собой первоначально три самостоятельных сочинения»,[441] представляется нам недоказанным. Несколько обособленно от 6-го и 7-го «слов» можно рассматривать 5-е «слово». Лишь в нем находим упоминание имен еретиков, либо только протопопа Алексея (Соф. 1474), либо всех троих — Алексея, Дениса, Федора Курицына (Епарх. 340).

Полагаем, что порядок следования Слов об иконах соответствует авторскому замыслу: в независимом от «Просветителя» цикле Слов об иконах на первом месте помещено «Слово о поклонении сотворенным предметам», затем «Сказание о поклонении божественным иконам», и, наконец, «Слово» о почитании образа св. Троицы. Здесь порядок следования возводит мысль от более общего к частному.[442] В «Просветителе» «Слово о почитании образа Троицы» предшествует двум другим «словам» о почитании святых икон, но непосредственно продолжает тематику 4-го «слова», посвященного раскрытию догмата о Боговоплощении и доказательству спасающей силы мощей святых.

Цели выделения цикла Слов об иконах в отдельную от «Просветителя» редакцию также указаны в Послании иконописцу: «Обаче да весть твое боголюбие, яко не моея мысли суть сиа, но от многых божественных писаний избрах, и в малех многаа съвокупив, тебе послах. Вем бо, яко не имаши ты у себе многых книг».[443] Как убедительно показал Н.К. Голейзовский, адресатом Послания являлся знаменитый живописец Дионисий, который в августе–сентябре 1502 г. расписал Рождественский собор Ферапонтова монастыря.[444] Послание иконописцу помещалось в сборниках, отнесенных Лурье к Рогожскому изводу Краткой редакции и к Синодальному изводу Пространной редакции «Просветителя».[445] При этом текст Послания иконописцу помещался между «Сказанием о новоявившейся ереси» и 1-м «словом» «Просветителя».[446]

Таким образом, хотелось бы повторить вывод о том, что три Слова об иконах изначально являлись 5-м, 6-м, 7-м «словами» «Просветителя». Судя по тому, что адресатом послания являлся мастер Дионисий, требовавший от волоцкого игумена советов относительно программы росписи Рождественского собора, послание и следующие за ним три Слова об иконах были переписаны не позднее июля 1502 г.

---

[441] Там же. С. 122.

[442] В Послании иконописцу порядок следования Слов об иконах объяснен следующим образом: «На три же слова того ради положих, яко первое слово потребно есть, еже с еретикы претися, глаголющими, яко не подобает покланятися рукотворению» (Источники. С. 323). Таким образом, полемические цели определили первое место «слова» в отдельно бытовавшем цикле, в то же время в «Просветителе» это слово — 6-е по порядку.

[443] Источники. С. 324.

[444] См.: «Даже краткий обзор иконографического состава фресок Ферапонтова монастыря позволяет утверждать, что все сюжеты росписей церкви Рождества Богоматери прямо или косвенно связаны с борьбой против ереси жидовствующих» (Голейзовский Н.К. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV–XVI вв. // Византийский временник. Т. 26. М., 1965. С. 235). О датировке фресок см.: Федышин С.В. О датировке ферапонтовских фресок // Ферапонтовский сборник. Вып. 1. М., 1985. С. 38–46; Вздорнов Г.В. О летописи в соборе Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре // Дионисий «живописец пресловущий». М., 2002. С. 34.

[445] См.: Источники. С. 323.

[446] См.: Епарх. 453. Л. 47–51.

2.6.6. 7-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ» И МОНАСТЫРСКИЙ УСТАВ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Лурье, не приводя конкретных текстологических аргументов, отметил, что в Краткой и Пространной редакциях монастырского Устава Иосифа Волоцкого использованы фрагменты 7-го «слова».[447] По его мнению, текст этого «слова» полнее представлен в Краткой редакции, а в Пространной сокращен.[448]

Краткая редакция Устава содержится в известной нам рукописи Нила Полева — Солов. 326/346. (л. 4–43 об.). Текст Краткой редакции по этой рукописи опубликован Я.С. Лурье.[449] Текст Пространной редакции содержится в составе «Духовной грамоты» Иосифа Волоцкого, изданной в сентябрьском томе Великих Миней Четьих.[450] Укажем общие места 7-го «слова» «Просветителя» и сходные тексты Краткой и Пространной редакций Устава.

Сравнение текстов обеих редакций Устава с 7-м «словом» «Просветителя» по древнейшим спискам позволило обнаружить 6 общих фрагментов. Во-первых, это фрагмент о необходимости спешить на церковную службу, оставив все дела, «яко Петр и Иоаннъ къ гробу Господню». Во-вторых, отрывок о запрещении беседовать в церкви («И цареви убо земному, кто беседуя,»). В-третьих, фрагмент о материальных потребностях: «Аще ли же кто речетъ». В-четвертых, продолжение этого же текста в 7-м «слове»: «изветъ бо сие есть бесовский». В-пятых, фрагмент начинающийся словами: «Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ». В-шестых, довольно пространный отрывок, открывающийся словами: «Мы же вседушно о благочестии попечемся». Приведем наиболее важные разночтения в виде таблицы.

«Просветитель» 7-е «слово». (Епарх. 340).	Краткая редакция Устава (ПИВ).	Пространная редакция Устава (ВМЧ).
1) Сего ради потщимся, възлюблении, к красному пристанищу церковному преже приходити, яко Петр и Иоаннъ къ Гробу Господню, и не ждати конца клепанию и съвершеннаго начяла пению: но его да клепание възгласитъ, тогда вся дела своя отмещем и съ многемъ усердиемъ, с подобающим тщанием приходим, яко да не вместо оставлениа грехом приложение тем сътворимъ… (л. 89 об.).	Сего ради прежде бо всего потщимся о семь, яко да купно егда клепание възгласит, тогда вся яже в руках наших обретшаася въскоре отметнем, и с тщанием мнозем и усръдием потецем к божественному красному пристанищу церковному, яко Петр и Иоанн к Гробу Господню; и не ждем конца клепанию и съвръшенаго начяла пению… (с. 297).	Глаголет бо священный Златоуст: прежде бо всего потщимся о семь, яко да купно егда клепание възгласит, тогда вся яже в руках наших обретшаася въскоре отметнем, и с тщанием мнозем и усръдием потецем к божественному красному пристанищу церковному, яко Петр и Иоанн к Гробу Господню; и не ждем конца клепанию и съвръшенаго начяла пению… (стб. 504).

[447] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 221.
[448] Там же. С. 221, примеч. 59.
[449] ПИВ. С. 296–319.
[450] ВМЧ. Стб. 499–615.

2) И цареви убо земному кто беседуя, и всякимъ образом ухищряетъ, яко да многое к нему благоговеиньство покажетъ, яко да множайшую от него на ся привлечетъ приязнь… (л. 90).	И цареви убо земному кто беседуя, и всякимъ образом ухищряетъ, яко да многое к нему благоговеиньство покажеть … (с. 301).	И цареви убо земному кто беседуя, и всякимъ образом ухищряетъ, яко да многое к нему благоговеиньство покажеть … (стб. 507).
… и источники слезамъ от очию испущающа, прочее врагъ ниже възрети дерзнет… (л. 91).	… и источники слезамъ от очию испущающа, прочее врагъ ниже възрети дерзнет… (с. 301).	и о суетных помышляющу, и ленящуся и прозиающуся… (стб. 508).
3) Аще ли же кто речетъ, яко зле имамы яже о вещехъ неуправлена, и яже о жительстве нашемъ нужнаа требованиа … (л. 91).	Аще ли кто речеть, яко зле имамы яже о вещех не управлена и яже о жительстве нашем нужнаа требованиа… (с. 302).	Аще ли кто речеть, яко зле имамы яже о вещех не управлена и яже о жительстве нашем нужнаа требованиа… (стб. 509).
4) И не непщуим вины о гресехъ: изветъ бо сие есть бесовский, и прелесть диаволя, и суетно есть сие слово и прельсти полно… (л. 91).	Никако же сего не глаголемь: извет бо се есть бесовьскый и прелесть диаволя и суетно сие слово… (с. 302).	Никако же сего не глаголемь: извет бо се есть бесовьскый и прелесть диаволя и суетно сие слово… (стб. 509).
5) Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ, иже о жительстве нашемъ управити: но имамы другое время, еже о сих съвещати … Понеже Храм Божий пещеру разбойническу съделаша… (л. 91 об.).	Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ, иже о жительстве нашемъ управити: но имамы другое время, еже о сих съвещати … Понеже Храм Божий пещеру разбойническу съдела… (с. 302).	Аще бо и многа намъ нужда и многъ подвигъ, иже о жительстве нашемъ управити: но имамы другое время, еже о сих съвещати … ниже раздражати Господа… (стб. 509).
6) Мы же вседушно о благочестии попечемся, и аще мощно есть, таковаго взустим, яко наветника нашего спасениа, и вне ограды святыя церкве отженем, аще и досаждает, аще и плеваеть, аще и острейши вещаеть, аще что любо творить. Но ты не оставляй врачеваниа, любимче! Ащебочеловекаврежена умом врачюя, и нужду многу терпить и не отступаеть:	Мы же вседушно о благочестии попечемся, и аще мощно есть, таковаго взустим, яко наветника нашего спасениа, и вне ограды святыя церкве отженем. Ибо и Господь нашь Исус Христос является, яко таковыя, взем бичь, изь церкви изгна. И аще досаждает, аще и плеваеть, аще и острейши вещаеть, аще что любо творить. Но ты не оставляй врачеваниа, любимиче. Аще бо человека врежена умом врачюя, и нужду многу терпить	Подобает же намь всемъ единодушьно о благочинии церковнемъ попещися и таковому възбранити. Аще ли непослушное имать, и аще мощно есть, таковаго из ограды святыя отженемъ… (стб. 509).

тако и намъ подобаетъ братиа ради своеа многу скорбь же и беду претерпети, и сих приобрести, ибо врачеви множицею ризу растерза боляй, и обесчести, и укори, и оплева: но врачь не озлобися досадимъ, ниже прогневася на болящего, ниже помяну, но едино точию здравие болящего желая видети … (л. 92–93).	и не отступаеть, то колми паче намь подобает, братиа, своеа ради душевныя пользы многу скорбь же и беду претерпети, и сих приобрести? Ибо врачеви множицею ризу растерза боляй, и обесчести, и укори, и оплева: но врачь не озлобися досадимъ, ниже прогневася на болящего, ниже помяну, но едино точию здравие болящего желая видети … (с. 302).	
…комуждо от благочинных подающа венца… (л. 93).	…комуждо от благочинных подающа венца… (с. 303).	…комуждо от благочинных подающа венца… (стб. 510).

Сравниваемые фрагменты 7-го «слова» «Просветителя» по древнейшим спискам и Пространной и Краткой редакций Устава совпадают. Практически во всех случаях тексты полнее в 7-м «слове», чем тексты редакций Устава, что в совокупности с наблюдениями за логикой изложения в сравниваемых текстах не оставляет сомнений в первичности «Просветителя». Использованные при составлении обеих редакций Устава фрагменты текста «Просветителя» подверглись сокращению в Пространной, что исключает предположение о независимом обращении составителя обеих редакций Устава к тексту 7-го «слова». Следовательно, к моменту написания Краткой редакции Устава Иосиф Волоцкий уже пользовался текстом 7-го «слова». Необходимость составить Устав должна была появиться, когда количество братии в волоколамской обители значительно увеличилось. Это могло быть в период после строительства каменной церкви во имя Пресвятой Богородицы в 1485 г. Как бы то ни было, следует сказать, что использованные в Уставе фрагменты 7-го «слова» не имеют непосредственного отношения к полемике с еретиками-жидовствующими. В них трактуются вопросы благочестия и монашеской дисциплины. По этой причине трудно согласиться с мнением Я.С. Лурье о том, что монастырский Устав являлся инструментом антиеретической полемики.

2.6.7. «СКАЗАНИЕ» И «СЛОВА» «О СКОНЧАНИИ СЕДЬМОЙ ТЫСЯЩИ» И 8-е, 9-е, 10-е «СЛОВА» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

Другим непосредственным источником «Просветителя» Я.С. Лурье считал отдельно бытовавший от него в сборниках цикл из «Сказания о глаголющих, что ради несть втораго пришествия Христова» и двух Слов «о скончании седьмой тысячи».[451] Аргументы в пользу того, что такая редакция «Сказания» и Слов

[451] Источники. С. 391–394. Там же указаны 16 списков цикла произведений «о скончании седьмой тысячи», 11 из них находятся в составе «Великого миротворного круга». Лурье опубликовал текст по рукописи Соф. 1460 с важнейшими разночтениями по спискам Муз. 2469, Кир.-Бел. 21/1098 и РНБ F.I.321. См.: Источники. С. 394–433.

появилась прежде, чем идентичные тексты 8-го, 9-го и 10-го «слов» в составе «Просветителя», он излагал следующим образом: во-первых, более ранний, нежели списки «Просветителя», список «Сказания» и Слов в отдельном виде представлен в рукописи Муз. № 2469; во-вторых, после появления «Просветителя» не было никаких оснований обрабатывать его «слова», выпуская из них упоминания об уже поверженных еретиках; в-третьих, в тексте упомянутых «Сказания» и Слов наличествуют прямые обращения к брату-читателю, которые отсутствуют в тексте «слов» «Просветителя».[452] По мнению Лурье, для «Сказания» и Слов «о скончании седьмой тысящи» как памятника апологетического, такая манера была органична, к обличительному тону «Просветителя» она менее подходила — этим и следует объяснять сокращения.

Рассмотрим аргументы Я.С. Лурье, начав с наблюдений над рукописью, сохранившую древнейший вид «Сказания» и Слов, встречающихся в составе сборников отдельно от «Просветителя». Наблюдения над водяными знаками рукописи Муз. 2469 (ныне Ф. 236 Попов А.Н. № 18) позволяют опровергнуть датировку Я.С. Лурье. Согласно этим наблюдениям рукопись датируется первой четвертью XVI в.[453] Таким образом, древнейший список «Сказания» и Слов «об исходе седьмой тысячи», по крайней мере, на полтора десятка лет моложе, нежели старшие списки «Просветителя».

Одним из тезисов, которым руководствовался Я.С. Лурье, при решении вопроса о причинах самостоятельного хождения цикла текстов «о скончании седьмой тысячи», являлось убеждение в том, что, имея полный текст памятника, не было нужды переписывать его части. Однако этот тезис легко опровергается тем фактом, что отдельные, объединенные одной темой части «Просветителя» часто переписывались. Очевидно, приоритетным вниманием древнерусского книжника могли пользоваться те или иные «слова» «Просветителя» в зависимости от избранной темы. При этом из текста могли сознательно удаляться указания на конкретно-исторические реалии в силу стремления придать этим текстам универсальное значение. По этой причине отсутствие имен еретиков Алексея, Дениса и Федора Курицына и замена их безличным выражением «иже глаголют» выглядит вполне логичным. Наличие обращений «к брату-читателю» также не может являться решающим свидетельством в пользу первичности самостоятельно бытовавших слов «о скончании седьмой тысячи». Эти обращения вполне могли появиться после того, как этот тематический цикл был выписан из текста «Просветителя».

В числе конкретных текстологических аргументов в пользу первичности отдельной редакции «слов» Я.С. Лурье приводит следующие. Во-первых, в «Сказании» приводится полная цитата «Вы есте свет миру, и божественного духа исполнь суще» (Мф. 5: 14), а в «Просветителе» — краткая «Вы есте свет миру».[454] Во-вторых, в «Сказании» читается пропущенное в «Просветителе» рассуждение о седмице: «Седмица же не днем глаголет, ниже месяцем, но седмица лет, иже есть седмиц седмь и седмиц 60 и две, четыреста лет и 80 и три».[455] В-третьих, в «Сказании» полнее авторский комментарий к псалмам: «не рече Господь глаголет, но уже глагола».[456]

---

[452] Там же. С. 391–392.

[453] В рукописи два типа водяных знаков: 1) «Корона» типа Пикар 2 (№ 1, XII) № 37 (1500–1506 гг.); типа Брике, № 4901 (1510–1513 гг.); типа Лауцявичюс, № 1591 (1506 г., 1509 г.); типа Хивуд, № 1168 (ок. 1500 г.); 2) «Голова быка» между рогов — крест, увенчанный розеткой и обвитый змеей, на морде крест; две параформы: типа Лихачев, № 1350 (1508 г.), № 1407 (1512 г.); типа Лихачев, № 3918 (1503 г.).

[454] Источники. С. 392. На самом деле в издании Сказания явный дефект — в цитате пропущено слово «свет» (С. 395). Она точнее в Епарх. 340 (л. 101 об.).

[455] Источники. С. 392.

[456] Там же.

При сравнении текстов «Просветителя» по древнейшему списку Епарх. 340 и цикла из «Сказания» и «слов» «о скончании седьмой тысячи» по древнейшему списку обнаруживаются следующие разночтения. Всего в тексте 8-го «слова» и «Сказания» выявлено 9 разночтений. Приведем эти примеры в виде таблицы.

«Просветитель». 8-е «слово» (Епарх. 340)	«Сказание о скончании седьмой тысячи» (Источники)
1) Но еретици жидовская мудрьствующе и супротивно глаголет Алексея протопопа и Дениса попа и всех тако мудрствующих яко св. отци написали… (л. 101 об.).	А иже глаголют яко св. отци написали… (с. 394).
2) …и св. отец писаниа ложна суть и подобает сих писаниа огнем съжещи мы ж имам свидетельство от божественных писаний, яко св. отец писаниа истинна суть понеже согласна суть пророческым и апостольскым писанием. Мы ж покажем от Божественных писании яко аще хто речет яко ложна суть св. отец писаниа тии суть уста отца их сатаны… (л. 101 об.–102).	Ино и святии деи отцы солгали; иже глаголют тако, яко св. отци солгали, то ти суть уста отца их сатаны… (с. 395).
3) Вы есте свет миру… (л. 101 об.).	Вы есте миру и божественаго духа исполнь суще… (с. 395).
4) Пророческим и евангельским… (л. 102).	Пророческим речем… (с. 395).
5) И св. Исак Сирианин глаголет в сем веце несть осмый. Зри что глаголет, яко в см веце несть осмый сиречь несть осмый век, но аще и осмая тысуща настанет, но век седморичен есть… (л. 102 об.).	*Фрагмент отсутствует* (с. 396).
6) Видиши ли яко вси… (л. 103).	Видиши ли, брате… (с. 396).
7) Но аще кто восхощет поискати, и сам обрящет в Божественных книгах. Ныне же еще о сем речем, о нем же преже глахом, яко седморичен век съ: ибо седмицами числим и месяца седмицами числим и годы, яко же писано есть о пророце Даниле, яко прииде к нему ангел Гавриил и рече: «Даниле, Даниле да увеси и разумееши еже създатися Иерусалим, до Христа игумена седмиц семь и седмиц 60 и 2». Видиши ли як и ангел Гавриил седмицами числит лета нынешнего века. Сих ради и иных многих сведетельств, еже в Божественном Писании вси святии нарекоша того седморичный век сей… (л. 104).	Еже аще восхощеши поискати, сам обрящеши в божественых книгах. Ныне же о сем речем, о нем же преже глаголахом, ведый убо премудрый Соломон, яко седморичен век, ибо седмицами числим и месяца седмицами числим и годы, яко же писано есть о пророце Данииле, яко прииде к нему ангел и рече: «Даниле, Даниле, да увеси и разумееши, еже создатися Иерусалиму до Христа игумена седмиц седмь и седмиц 60 и две». Седмица же не днем глаголет, ниже месяцем, но седмица лет, есть же седмиц седмь и седмиц 60 и две, четыреста лет и 80 и три. Видиши ли, яко и ангел Гавриил седмицами числит лета нынешнего века»… (с. 397).

8) Я же великий Иоан Богослов и евангелист в своем откровении глаголет, яко поклоняем будет непорочный агнец тысущу лет Христа проявляя, того ради устремишася неции рещи и написати, яко по Христове восресении тысуща лет до антихристова прихода… (л. 105).	Яко же великий Иоан Богослов и евангелист по своем откровении глаголет, яко поклоняем будет непорочный агнец тысящу лет, Христа проявляя, но и зверь убо, диавола глаголю, связан будет тысущу лет, потом же разрешится. Того ради устремишася нецыи рещи и написати, яко по Христове воскресении тысяща лет до антихристова прихода… (с. 398).
9) вопросиша Христа его апостолы и ученици… (л. 107).	вопросиша Христа, его же видеша апостоли… (с. 399).
10) И сия убо яже о сих дозде суть… (л. 110 об.).	И сиа убо о сих (с. 401).

В трех случаях сравниваемые тексты полнее в «Сказании» (в таблице примеры 7 и 8). В трех случаях (примеры 1, 2, 5) перед нами, несомненно, более пространный текст в «Просветителе». В остальных случаях разночтения касаются одного-двух слов, но при этом в «Просветителе» более точна цитата из Евангелия Мф. 5: 14 (пример 3) и более точны большинство выражений.

Сравнительный анализ текстов «Сказания о глаголющих, что ради несть вторааго пришествиа Христово долго» и 9-го «слова» «Просветителя» позволяет обнаружить следующие факты. Заголовок 9-го «слова» пространнее, нежели в «Сказании».[457] Также два места в начале текста представляют собой пространные чтения в 9-м «слове». В «Сказании» отсутствует фрагмент текста об истинности апостольских писаний, который читается в начале 9-го «слова».[458] Далее, в «Сказании» не находим подробного пересказа мнений еретиков Алексея, Дениса и Федора Курицына, который читается в Епархиальном списке на л. 111 об. Во всех трех случаях перед нами явные примеры сокращений в тексте «Сказания». Обнаруживаем, что место, в котором пересказываются мнения еретиков относительно сроков Второго пришествия,[459] явно исправнее в «Сказании», поскольку в 9-м «слове» оно приписано апостолу: «И паки глаголет апостол: «Отнели бо отци успоша, и вся тако пребывают», сиречь и при отцех наших тако глаголаху, но ничто же сбыться, яко же они вещаху, но вся тако пребывают». В шести случаях исправления, сделанные в списке Епарх. 340 на полях, в «Сказании» внесены в текст. Впрочем, исправлены явные ошибки писца — пропуски отдельных слов и слогов. В заголовке и тексте «Сказания» находятся шесть ссылок на мнение еретиков о том, что со времени вочеловечивания Христа прошло 1500 лет, а никаких следов Второго пришествия не видно.[460] В тексте 9-го «слова» читаются соответственно 7 ссылок.[461]

Текст 10-го «слова» в списке Епарх. 340 дефектен: перепутаны листы — утрачен лист с текстом, который должен следовать за л. 125 и далее следует лист с текстом о пророчестве Захарии; между листами 128 и 130 с описанием пророчества Ефрема

[457] Епарх. 340. Л. 111; Источники. С. 401.
[458] Епарх. 340. Л. 111.
[459] Епарх. 340. Л. 113 об.; Источники. С. 402.
[460] См.: Источники. С. 401, 402, 403, 406, 407.
[461] Епарх. 340. Л. 111, 112, 113 об., 114 об., 115 об., 119 об., 122 об.

ошибочно вставлен лист с текстом о пророчестве Даниила и других, который должен был следовать непосредственно за утраченным. Здесь обнаруживаем, что заголовок в Епарх. 340 представляет собой сокращенный вариант по сравнению с заголовком «Сказания». Есть также пример, когда помета «не рече», читающаяся на левом поле л. 131 об. в Епархиальном списке, находится в тексте «Сказания».[462]

Сделанные текстологические наблюдения не позволяют, на наш взгляд, однозначно решить вопрос о первичности какого-либо из текстов. Это можно рассматривать как следствие того, что автором обоих вариантов текста был Иосиф Волоцкий, который мог себе позволить изменять и дополнять текст Послания сравнительно с «Просветителем». Но большая древность списков «Просветителя» склоняет в пользу первичности 8-го, 9-го, 10-го «слов» из его состава перед отдельно бытовавшим циклом «о скончании седьмой тысячи».

2.6.8. ПОСЛАНИЕ ДМИТРИЯ ТРАХАНИОТА И 8-е СЛОВО «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

Существует мнение, что в тексте 8-го «слова» «Просветителя» было использовано Послание Дмитрия Траханиота архиепископу Геннадию.[463] В первый раз Послание Дмитрия Траханиота было опубликовано в 1861 г.[464] Издатели датировали его 1491 г. По мнению А.И. Плигузова и И.А. Тихонюка эта публикация отражает фрагменты послания (анонимного), сохранившиеся в двух поздних рукописях соловецкой библиотеки, содержащих дефектный текст.[465] Я.С. Лурье было известно 7 списков послания.[466] Он отметил, что в списках имеется три варианта даты: 1489, 1493, 1513 гг. В настоящее время послание известно в 12 списках. Старшая редакция по классификации А.И. Плигузова и И.А. Тихонюка представлена двумя списками: 1) РГБ. Троиц. 730. Л. 485–488 (1490-е); 2) РНБ. Q.XVII.15, 1530-е гг. Особенностями этой редакции является наличие заголовка, обращения к Геннадию, отсутствие комментария к 31-у псалму, упоминание о переводческой работе Юрия, а рассуждения о аллилуйи перенесены из начала послания в конец. Все старшие списки имеют дату 1489 г. и с этой датой согласованы все хронологические расчеты на 1488/89 г. По наблюдениям Плигузова — Тихонюка с этой датой следует согласовать факт участия, упоминаемого в послании Юрия Траханиота в составе посольства, отбывшего во Франкфурт к Фридриху III 22 марта 1489 г. Следовательно, послание было написано в период между 1 сентября 1488 г. — 22 марта 1489 г.[467]

По классификации авторов последней публикации списки младшей редакции делятся на две группы. Первую группу составляют списки: ГИМ. Епарх. 404; РГБ. Муз. 8757; РНБ. Соф. 1460 (1580-е); РГБ. Попов, 18; ГИМ. Барсов 1429 (1530-е); РНБ. Кир.-Бел. 21/1098 (1590-е). По их мнению этот извод младшей редакции возник в Волоколамском монастыре, поскольку все списки этой редакции сохранились в приложении к «Сказаниям о скончании седьмой тысячи» Иосифа Волоцкого.[468] Согласно

[462] Источники. С. 413.

[463] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 63.

[464] Православный собеседник. Казань, 1861. Ч. 1. С. 105–110.

[465] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 58.

[466] Источники. С. 135. Самым древним списком Лурье считал список РГБ. 2469, ныне это рукопись под шифром РГБ. Попов, 18 (1520-е гг.).

[467] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 61.

[468] Там же. С. 62–63.

выводу публикаторов, Иосиф Волоцкий положил текст послания Траханиота в основу 8-го «слова», а 8-е «слово» сохранило в тексте точную дату написания: сентябрь 1492 — август 1493 г. («Ныне еще осмьдесят лет и четыре уйде миротворного круга». Источники. С. 401). На этом основании А.И. Плигузов и И.А. Тихонюк считают автором переработки послания Траханиота в сокращенный анонимный текст Иосифа Волоцкого.[469]

Второй извод младшей редакции послания составляют списки, известные только в составе «Просветителя». На основании редакторских помет в списке РНБ. Q.XVII.15 Л. 382–385 можно считать составителем этого извода игумена Волоколамского монастыря Нифонта Кормилицына. По указанию Нифонта писец поместил фрагменты послания Траханиота вслед за 10-м «словом» книги Иосифа (Q.XVII.15 Л. 155–157). По подсчетам А.И. Плигузова и И.А. Тихонюка списки второго извода младшей редакции послания содержатся в 11 списках «Просветителя» XVII–XVIII в.[470]

Содержание послания Дмитрия Траханиота составляет последовательное раскрытие трех тем: толкование алилуйи, рассуждения над текстом 31-го псалма, принципы исчисления лет.

Между фрагментом послания Траханиота, в котором обсуждается вопрос о сроках конца света и восьмым «словом» «Просветителя» есть тематическое сходство.

Послание Траханиота	Восьмое слово
«Христу глаголющу к ученикам своим: о дни же том и часу никто же весть, ни ангели, ни Сын, токмо Отец. Еже ни Сын, — молвил им, да потом его не вопрошают о том въпросе, занеже всяк Сын сый, сиречь в плоти, не может разумети о сем. Ино то им Христос про Себя молвил плоти ради». С. 73.	Сице рече Евангелие: О дни же томъ и часе никто же весть, ни ангели небеснии, ни Сын, токмо Отец Мой Един. Источники. 394; С. 208.
Седьмую же тысящу подобает человеку помнити, занеже от разсуждение сие удръжася в людех, а не верити, понеже ни от бога сие речено, ни от ангел, ни от пророк, ниже пакы святой которой написал С. 74.	От сего невидениа и ныне устремишася нецыи рещи: 7000 лет жити, а егда настанет осмая тысяща, тогда конец будет. Аще и вся писаниа прочтеши, не обрящеши того, но, яко же рех, неведомо никому всемирное скончание написаша. С. 399; 216.
Что же седмь век? Нъ век есть тысяща лет по ведхому житию, что жили до девятисот лет и болши! Да съчли, что до Христа прошло 5000 лет и 511, а по Христе до семи век осталася одна 1000 лет и 500 без 11. С. 74.	Како убо тысящами лет честися имут венцы? … а никако же в писаниих не обрящеши, еже бог завеща слово Аврааму в тысящу лет. С. 397.

Мы не можем разделить уверенность Плигузова — Тихонюка в том, что послание Траханиота послужило источником 8-го «слова». Тематические совпадения, безусловно, наличествуют, но прямых цитат практически не встречаем. В произведениях использован различный характер аргументации: у Иосифа все доказательства строятся

[469] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 63.
[470] Там же. С. 64.

на многочисленных цитатах из святоотеческой письменности и Божественного Писания. Траханиот оперирует евангельской цитатой и сравнением традиций календарных расчетов. Иосиф уделяет большое значение толкованию значений «седьмочисленности» времени. Ученый грек это отвергает. Наконец, Траханиот называет стремление человеческого разума угадать сроки конца света «плотским смотрением»,[471] писаниями от «внешних мудроков».[472] Иосиф выражается иначе: «потаена же святыми писании никако же искати — скотьско бо есть се»,[473] «Безсловесно убо есть, еже приводити на сведетельство неведомые вещи».[474]

На наш взгляд, Иосиф мог ознакомиться с посланием Траханиота, но бесспорных доказательств того, что он использовал в восьмом слове цитаты из послания, нет.

2.6.9. «РАССУЖДЕНИЕ ОБ ИНОЧЕСКОМ ЖИТЕЛЬСТВЕ» И 11-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

«Рассуждение об иноческом жительстве» сохранилось в двух списках из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря.[475] Публикация осуществлена Я.С. Лурье по списку Волок. 156.[476]

Напомним, что 11-е «слово» «Просветителя» является единственной частью памятника, которое имеет деление на главы, которых насчитывается 4. Как показал Лурье, основной текст «Рассуждения» совпадает с текстом второй главы 11-го «слова», лишь небольшие куски этого текста находят себе соответствие в первой и третьей главах; четвертая глава «слова» (о неприменимости к монахам слов апостола Павла о противниках брака) не находит соответствия в «Рассуждении».[477] Лурье отказывался видеть в «Рассуждении» сокращенное изложение 11-го «слова». Он указывал, во-первых, что в тексте 11-го «слова» не нашла отражение, содержащаяся в «Рассуждении», притча о мнихе и козмике, посвященная доказательству превосходства иноческого сана над мирским.[478] Вторым аргументом послужило указание на то, что «Рассуждение» находится в довольно раннем сборнике середины XVI в.[479] В-третьих, в «Рассуждении» отсутствует какое-либо указание на «Просветитель», которое было бы вполне естественно сделать иосифлянскому редактору, если бы он создал это произведение на основе книги своего учителя.[480] С другой стороны, Я.С. Лурье не считал «Рассуждение» непосредственным источником 11-го «слова» и не предполагал, что весь остальной материал «слова», в «Рассуждении» отсутствующий, добавлен Иосифом при составлении его трактата. На его взгляд, «общие тенденции «Просветителя», написанного уже в тот момент,

---

[471] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 73.

[472] Там же. С. 74.

[473] Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 398.

[474] Там же. С. 400.

[475] Волок. 156. Л. 88 об.–96 об. Сборник старца Мартина Рыкова середины XVI в. См. описание: Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 164–166; Епарх. 373. Л. 110 об.–119. Сборник начала XVI в. См. описание: Книжные центры. С. 382–383.

[476] Источники. С. 416–419.

[477] Там же. С. 415.

[478] Там же. С. 415.

[479] Там же. С. 415. На самом деле, более ранний список «Рассуждения» находится в сборнике Епарх. 373 (Л. 110 об.–119).

[480] Источники. С. 415.

когда ересь фактически потерпела поражение, делают крайне мало вероятным искусственное присоединение к «слову о монашестве» четвертой главы, из которой обнаруживается уважение еретиков к авторитету апостола Павла, никак не подобающее жидовствующим».[481]

Своеобразное построение 11-го «слова» дало возможность Я.С. Лурье высказать догадку, что в основе этого «слова» лежало некое отдельное произведение, состоящее из четырех глав. Это произведение и представляется общим источником «слова». Таким образом, в своем выводе Лурье руководствуется общей для себя теоретической посылкой, что тексту «Просветителя» должны были предшествовать некие подготовительные материалы, и коль скоро «Рассуждение» невозможно представить источником «Просветителя», то его необходимо трактовать как отражение неких подготовительных материалов.

Между тем практически весь текст «Рассуждения» находит соответствие в тексте 11-го «слова». Единственное исключение — краткая притча о мнихе и козмике.

Заголовок «Рассуждения» повторяет заголовок второй главы 11-го «слова» «Просветителя».[482] Далее следуют 7 фрагментов из 2-й главы 11 «слова».

1) «Многоразлична суть еретическаа лесть…»;[483]

«Глаголюще сице ~ покаания и плача образ»;[484]

«Ныне же прочее взыщем ~ отрицающихся мира»;[485]

«Яко же свидетельствуют вся божественая писаниа ~ и в молитвах»;[486]

«И мантию носити безрукав ~ или образ иночьскый на собе носити»;[487]

Чрезвычайно важным представляется то, что в последнем отрывке в тексте «Рассуждения» пропущены слова: «или пояс имети того ради яко да умертвит страсти телесныя».

«Просветитель». 11-е «слово» (Епарх. 340).	«Рассуждение об иноческом житель-стве» (Источники).
…или мантию носити безрукавъ того ради яко да нечто ветхаго человека лукаво сътворитъ или пояс имети того ради яко да умертвит страсти телесныя или схиму имети того ради еже креста знамение и освятити крестомъ яко ж мы… (л. 152 об.–153).	…и мантию носити безрукав того ради, яко да ничто ветхаго человека лукавство сътворят, и схиму носити, еже есть креста знамение. Еда подобает и Христу сиа творити и освятитися, крестом, яко же и мы… (с. 416).

1) «Покаания и плача есть образ ~ нам же не подобает творити».[488]

2) «Аще ли же кто глаголет ~ образ сей иноческый носящей».[489]

Затем следует фрагмент из 1-ой части 11-го «слова» о кончине благочестивого мирянина, обретшего по смерти иноческий образ.[490]

---

[481] Источники. С. 416.
[482] Источники. С. 416; Епарх. 340. Л. 134.
[483] Источники. С. 416; Епарх. 340. Л. 151.
[484] Источники. С. 416; Епарх. 340. Л. 151 об.
[485] Источники. С. 416; Епарх. 340. Л. 152 об.
[486] Источники. С. 416; Епарх. 340. Л. 151 об.
[487] Источники. С. 416; Епарх. 340. Л. 152 об.–153.
[488] Источники. С. 417–418; Епарх. 340. Л. 153–155.
[489] Источники. С. 418; Епарх. 340. Л. 155 об.–156.
[490] Источники. С. 418; Епарх. 340. Л. 150 об.–151.

После этого в «Рассуждении» следует притча о мнихе, желавшем оставить иноческий сан, и о «козмике», желавшем принять иноческий постриг, которая не находит соответствия в тексте 11-го «слова».[491]

Затем в «Рассуждении» следуют 3 фрагмента из 3-й главы:

1) «От лет убо и времени святых апостол до великаго Пахомияя ~ малого образа иноческаго».[492]

2) «Глаголет же святый Григорие Акраганскый ~ тако створиша и повелеша».[493]

3) «Преже в малый образ облачитися ~ потом же и в величайшее преидем».[494]

Характер выявленных соответствий не оставляет сомнений в том, что «Рассуждение» является компиляцией, составленной из текста 11-го «слова».

Первая часть «Рассуждения» составлена в логической последовательности из фрагментов 2-ой главы 11-го «слова» и посвящена главным образом объяснению разницы между деятельностью Христа, который во многом следовал иудейской традиции, и христиан, для которых действенна только христианская, апостольская и святоотеческая традиция. Логика изложения в «Рассуждении» нарушается там, где стыкуются фрагменты из 2-й главы и фрагмент из первой главы. Вслед за утверждениями о преимуществах иноческого чина, следует рассказ о том, как благочестивый мирянин сподобился принятию иноческого образа после смерти. Далее находим притчу о мнихе и козмике, которая является единственной оригинальной частью «Рассуждения», не находящей соответствия в тексте 11-го «слова». Этот рассказ ярко изображает ту грань, которая разделяет мирян и монахов: мирянин, стремящийся к монашескому постригу, но не успевший его принять, умирает мирянином, а монах, желавший оставить монашество, но не успевший сделать этого, умирает монахом. Содержание этой притчи находится в противоречии с предваряющим ее в «Рассуждении» рассказом. Рассказ и притча нарушают логику изложения таким образом, что возникает впечатление механической вставки в текст. Завершают «Рассуждение» фрагменты из 3-ей главы 11-го «слова», посвященные доказательству того, что от времени апостолов до Пахомия Великого все живущие иноческим житием носили малый иноческий образ, великий же иноческий образ был передан Пахомию через ангелов. Заключение вполне удачно продолжает тезисы, рассматриваемые в начальной части «Рассуждения», где рассматривается вопрос о том, восходит ли иноческое жительство к апостольским преданиям.

«Рассуждение», на наш взгляд, в целом является компактной компиляцией в защиту иноческого чина. Главной идеей этой компиляции является доказательство тезиса о том, что иноческое жительство восходит к апостольским преданиям и полностью соответствует учению Иисуса Христа. Своей цели автор достигает подборкой соответствующих фрагментов из текста 2-й и 3-й глав 11-го «слова» «Просветителя». Использование фрагмента 1-й главы и притчи о мнихе и козмике следует признать неудачными попытками проиллюстрировать основную мысль автора «Рассуждения». Можно предполагать, что составленный из трех глав 11-го «слова» текст мог использоваться как инструмент в спорах по поводу каноничности монашества. Тот факт, что в «Рассуждении» не отразился текст 4-й главы, теоретически может иметь два объяснения: либо 4-я глава еще не существовала (как это предполагал Я.С. Лурье), либо его тематика (защита обета безбрачия) не отвечала задачам компилятора. Тема, заявленная в заголовке «Рассуждения», соответствует заголовку 2-й главы 11-го «слова», что заставляет нас склониться в пользу второй версии. Старший список «Рассуждения»

[491] Источники. С. 418.

[492] Источники. С. 418; Епарх. 340. Л. 159 об. –160.

[493] Источники. С. 419; Епарх. 340. Л. 160–160 об.

[494] Источники. С. 419; Епарх. 340. Л. 160 об. –161.

дошел до нас в сборнике из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря Епарх. 774, который датируется началом XVI в.[495]

Существует текст, который имеет общие чтения с четвертой главой 11-го «слова». Это анонимная статья, названная А.И. Клибановым «Сочинением против монашества». Статья содержится в сборнике Унд. № 1. (л. 461 об.), опубликована и прокомментирована А.И. Клибановым.[496] Он относил статью к произведениям еретиков по следующим причинам: во-первых, в нем использован текст Послания апостола Павла к Тимофею, который использовался еретиками; во-вторых, сочинение против монашества совпадает с той критикой, которой подвергали монашество новгородско-московские еретики; в-третьих, сочинение содержится в сборнике видного деятеля новгородско-московских еретиков Ивана Черного.[497]

Но главное доказательство в пользу принадлежности этой статьи еретикам А.И. Клибанов усматривал в том, что в заголовке 11-го «слова» и далее в его тексте Иосиф Волоцкий писал: «Инии же развращают словеса святого апостола Павла, иж к Тимофею пишет, глаголя: „Дух же речию глаголет, яко в последняя времена отступять неции от веры, внимающе духом лесчим и учением бесовским и лицемерии злословесник и жженых своею съвестию, возбраняющих женитися и удалятися от брашен, яко же Бог сътвори в снедение с благодарением верным и познавшим истину“. Еретици же глаголют, яко сиа рекл есть святой апостол Павел об иноцех, тии бо възбранют женитися и брашен ошаатися».[498]

Клибанов констатировал, что «Статья против монашества» имеет своим предметом «развращение» тех именно слов из Послания апостола Павла к Тимофею, на которые Иосиф Волоцкий указывает как на аргумент, выдвинутый новгородскими вольнодумцами против монашества, для обоснования тезиса о том, что монахи отошли от заповедей Божиих, от пророческих и евангельских писаний, от посланий апостолов и что, следовательно, монахи — еретики».[499]

Начало «Сочинения против монашества» обнаруживает сходство с текстом из начальной части 4-й главы 11-го «слова» «Просветителя». По-видимому, оба автора цитируют текст Повести Епифания Кипрского.

«Сочинение против монашества» (Источники).	«Просветитель». 11-е «слово» (Епарх. 340).
Рече Павел: …и женитес в закон, а не черес закон блудите. Дух же глаголет, яко в последняя времена отступят етери от веры вънемлюще духом льстивым и учением сотонином, лицемериви и лъщесловесници, пребывающе в своем неведении, възбраняюще женитися, лишающе брашен иже Бог създа, на приятие верным с благодариемь, познавшим истину, яко все здание Божие добро и ничто же отметно с благодарением приемлимо свящает бо словом Божием и молитвою.	И еже Святый всесильный и животворящий Дух пророчествова Павловыми устнами о хотящих быти еретицех, к Тимофею пишет: Дух же речию глаголет, яко в последняя времена отступят неции от веры, внимающе духом лестьчим и учением бесовскым, в лицемерии лжесловесник и жженых своею совестию, возбраняющих женитися и брашен ошаатися, их же сотвори Бог въ снедение съ благодарением // верным и познавшим истину. Еретици же глаголют, яко сия речеся о иноцех: тии бо возбраняют женитися, и брашен ошаатися…

[495] Первая часть рукописи, в составе которой дошла компиляция, по водяным знакам датируется 1494–1508 гг. См.: Книжные центры. С. 382–383.

[496] Источники. С. 299–305.

[497] Там же. С. 303.

[498] Просветитель. С. 253, 283.

[499] Источники. С. 304.

Толк: Еретици отметают законную женитву и пьющая и едущаа хулять иже по закону творять и младыих детей гнушаются. Мессалиане бо в них же ересь. Многии же и браки подобныя раздрушати учат и женитися небрегщиих приимают стмне творяще и яко постникы тех блажат. Отца же и матери и дети кърмити не повелевают. Рабы же от господы отлыгаеть и постригають и мужии жены от мужии увещающе и постригают и ина много творят. Да аще и нине кде тако творяй обрящется, повеленаем прокльнше отверечи… (с. 304).	(л. 162 об.) А иж глаголет апостол: Возбраняюще женитися: еретици убо, нарицаемии въздержници и маркиониты и манихея, иже изобретше и съставиша многы ереси, от них же едина есть сия: глют убо и пишут: яко брак убо не от Бога предан бысть, но от диавола и ничтоже от блуда раньствует. Подобно же тому и мессалиане мудрьствуют… (л. 163 об.).

«Сочинение против монашества» является компиляцией, в которой содержатся цитаты: из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (7: 9), из Первого послания апостола Павла к Тимофею (4: 1–5), из «Повести вскоре написанных ересей» Епифания Кипрского, 10-го правила Гангрского собора, 2-го правила Константинопольского собора (названо в тексте 102). Все источники этой компиляции принадлежат к канонической традиции.[500]

А.И. Клибанов, исследуя сборники Ивана Черного, заметил, что тексте рукописи Еллинского летописца (Муз. 597) тот сделал пометы напротив высказывания «Да не скончается семя Израилево» (л. 412), а также в рассказе о царе Иехонии, который находясь в тюрьме принял свою жену и с божественной помощью «не погуби семени Давидова и породи Ехонея сына в темнице» (л. 415). В другом сборнике (РНБ F.I.3 л. 77 об.) оказались выделены слова: «Се глаголет Господь: блажен иже имат в Сионе племя и ужики в Иерусалиме».[501] В 11-м «слове» Иосиф Волоцкий свидетельствовал, что еретики ссылались на эти ветхозаветные тексты: «Проклят всяк, иже не въставити семени во Израили» и «Блажен имеай семя в Сионе и сродники в Иерусалиме».[502] Наблюдения А.И. Клибанова свидетельствуют о том, что тематика 11-го «слова» на-

[500] Относительно 10-го правила Гангрского собора А.И. Клибанов утверждает, что в славянских Кормчих этого правила нет (Источники. С. 300, примеч. 6). Правила Гангрского собора действительно отсутствуют в Рязанской и Новгородской кормчих (Срезневский И.И. Обозрение. СПб., С. 143). Но эти правила содержатся в других Кормчих книгах русской и сербской редакций (Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в российском государственом архиве древних актов. М., 2006. Вып. 1. С. 257, 278, 296). Второе правило 2-кратного Константинопольского собора содержится в славянских Кормчих краткой редакции, а не полной как в Сочинении против монашества (См.: Срезневский И.И. Обозрение. С. 146). В Мазуринской кормчей это правило содержится без толкования (Мазуринская кормчая. С. 256). В русской же Кормчей особого состава после 5-го правила 2-кратного собора помещался текст: «толк о постризении черньца» (Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в. … С. 258); см. также 6-е правило (Там же. С. 280). «Повесть Епифания, епископа Кипрского о ересях» содержалась в Ефремовской и в Новгородской кормчих без «Сказания Софрония», но с включением «Сказания» патриарха Константинопольского Никифора, в Рязанской же в особом переводе и по особому тексту (Срезневский И.И. Обозрение. С. 151). Клибанов (Источники. С. 300, примеч. 5) приводил цитаты из Повести Епифания по рукописи Ивана Волка Курицына (РГБ. Фонд. 187. Л. 250–251).

[501] Источники. С. 303, примеч. 2.

[502] Епарх. 340. Л. 163, 165 об., 166 об., 167. Окончание 11-го «слова» в Епарх. 340 отсутствует — текст обрывается на словах: «…еретици злочестне и несмыслене отметающе иже явленнии иудеи по богомерьскому и древнему» (Л. 167 об.).

ходилась в центре внимания древнерусских книжников в конце XV — начале XVI вв., но никаких оснований для того, чтобы квалифицировать анонимную компиляцию в качестве антимонашеского сочинения мы не усматриваем.

Приходиться заключить, что текст, определенный Клибановым как «Сочинение против монашества» составлен из канонических цитат, принадлежит к ортодоксальной традиции и не имеет отношения к книжности еретиков. Тексты компиляции и 11-го «слова» сближает факт использования фрагментов из Послания апостола Павла Тимофею и «Повести вскоре написанных ересей» Епифания Кипрского.

Таким образом, сравнительный анализ текстов «Рассуждения» и 11-го слова приводит нас к выводу о первичности 11-го «слова» в составе «Просветителя».

2.6.10. И ПОСЛАНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО 12–е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

В наиболее ранних списках «Просветителя» текст 12-го «слова» отсутствует (механически вырван из книжного блока). Старший список этого «слова» содержится в сборнике игумена Иосифо-Волоцкого монастыря Нифонта Кормилицына и датируется 1530-ми гг.[503] В историографической традиции со времен А.А. Зимина главенствует мнение, что 12-е «слово» сводит воедино две конкретно исторические реалии: конфликты Иосифа Волоцкого с митрополитом Зосимой (1492–1494) и новгородским архиепископом Серапионом (1507–1511).[504] Как принято считать, в него вошли канонические цитаты из начальной части Послания И.И. Третьякову в несколько иной последовательности, вторая же часть 12-го «слова» составлена из выписок, восходящих к пространному виду 1-й редакции Послания Иосифа епископу Нифонту Суздальскому.[505] При этом оригинальный текст 12-го «слова» якобы ограничивается одной фразой: «Се же пакы глаголю от Святых Писаний, яко не последует Божий суд ни патриаршескому, ни епископскому не токмо отлучению, но ниже проклятию, аще не по божии воли проклянет кого».[506] По Плигузову, эта тема — проклятие не еретика, а православного святителя «не по Божии воли» к моменту составления 12-го «слова» затмила тему еретического проклятия.[507]

Прежде всего, стоит отметить, что наблюдения над текстами 12-го «слова» и Посланий Иосифа Волоцкого обнаруживают более сложную картину. Помимо вышеука-

---

[503] РНБ Q.XVII.15.

[504] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 124. Ю. Мияно резонно замечает, что Иосиф Волоцкий никогда не называл Серапиона еретиком, а в «Сказании» основной пафос направлен против митрополита Зосимы, см.: Мияно Ю. К вопросу о месте Кирилло-Белозерского списка «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого в истории текста ее краткой редакции. С. 381–382.

[505] ПИВ. С. 270; Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 124.

[506] РНБ. Q.XVII.15. Л. 189 об. «Сказание» в этом списке представляет собой третью редакцию, в которой устранены все выпады против Зосимы в бытность его архимандритом и митрополитом. Характерной особенностью «Просветителя» в этом списке, помимо наличия в нем текста 12-го «слова», являются редакторские пометы на л. 5 и 6. Обе приписки на полях представляют собой фразы, негативно характеризующие митрополита Зосиму.

[507] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 124. Стоит отметить, что это суждение, основанное на выхваченной из контекста фразе, не кажется убедительным. В тексте 12-го «слова», как и в Послании Нифонту, развивается тезис о недейственности именно еретического проклятия: «Еретицы же имеяху въ себе нечистый духъ сатанинъ, како могутъ на небеси и на земли вязати и решити». (Q.XVII.15. Л. 191; ПИВ. С. 165).

занных Посланий Иосифа И.И. Третьякову и епископу Нифонту Суздальскому существуют текстуальные совпадения между текстом 12-го «слова» и Посланием Иосифа Митрофану Андронниковскому, а также Посланием ученика Иосифа Нила Полева старцу Герману. В свою очередь текст Послания Нифонту имеет общие места с другими текстами «Просветителя»: «Сказанием о новоявившейся ереси» в 1-й редакции, а также фрагментами из 13-го и 14-го «слов» «Просветителя».[508] Рассмотрим последовательно вопрос о текстологической связи текста 12-го «слова» с текстами, которые в историографии называются его источниками.

Сопоставив тексты Посланий И.И. Третьякову[509] и 12-го «слова», приходим к выводу, что находят полное соответствие только 7 правил, но в ином порядке. В Послании последовательно цитируются: Правило св. Григория епископа Акраганского, Правило 4-е Седьмого Вселенского собора, 9-я глава новелл Юстиниана, правило св. Дионисия Ареопагита, правило Василия Великого, правило св. Анастасия Синайского, 134-е правило Карфагенского собора. В 12-м «слове» следуют: правило св. Дионисия Ареопагита, правило Василия Великого, правило св. Анастасия Синайского, 134-е правило Карфагенского собора, Правило св. Григория епископа Акраганского, Правило 4-е Седьмого Вселенскаго собора, 9-я глава новелл Юстиниана.

Текстологическое сравнение текстов 12-го «слова» по древнейшему сохранившемуся списку Q.XVII.15 и Послания И.И. Третьякову позволяет говорить о том, что их общие части почти совпадают. Удалось выявить всего два примера разночтений в цитате св. Анастасия Синайского. Во-первых, в тексте 12-го «слова» словосочетание «всяк всуе» — написано на нижнем поле л. 189, а в Послании Третьякову читаются в тексте. Во-вторых, в тексте 12-го «слова» на л. 189 дважды по соскобленному написано «проклинаа» и «проклинает», в Послании — оба раза «отлучаа», «отлучает».[510] Указанные наблюдения свидетельствуют, о том, что текст Послания Третьякову следовал тексту, по которому правился список Q.XVII.15. В целом же текст 12-го «слова» не сопоставим по объему и тематике с Посланием И.И. Третьякову.

Легко убедиться, что 12-е «слово» представляет собой строго организованную каноническую подборку, которая посвящена доказательствам справедливости тезиса о недейственности проклятия святителя-еретика, а текст Послания Третьякову гораздо более обширен и разнообразен. В нем приведено большое количество примеров из церковной практики со времен митрополита Киприана и современной Иосифу Волоцкому жизни. Часть материала заимствована из Трактата Иосифа «на обидящих божиа церкви».[511] Эти конкретные исторические примеры были призваны, чтобы наглядно продемонстрировать правоту позиции Волоцкого игумена в конфликте с архиепископом Серапионом. Никаких оснований для того, чтобы датировать текст 12-го «слова» в зависимости от датировки Послания И.И. Третьякову, на мой взгляд, не имеется. Этот вывод означает, что создание текста 12-го «слова» нельзя относить к 1511 г. Напротив, факт использования фрагментов из 12-го «слова» в Послании И.И. Третьякову свидетельствует о том, что при написании этого текста в 1510 г. Иосиф Волоцкий имел перед собой список «Просветителя», из состава которого еще не было удалено 12-е «слово».

---

[508] Послание Нифонту известно на сегодняшний день в Пространной редакции, представленнной 20-ю полными списками, самый ранний из которых датируется 1557 г. (Источники. С. 419–420; ПИВ. С. 160–168), и в Краткой редакции, в единственном списке (Источники. С. 424–427; ПИВ. 168–172).

[509] Лучшая научная публикация текста Послания И.И. Третьякову выполнена по пяти спискам Я.С. Лурье (ПИВ. С. 187). Следует указать еще два списка, оставшихся публикаторам неизвестными: Епарх. 308. Л. 313–319 (первая четверть XVI в.) (текст не имеет заглавия) и Соф. 451/1. Л. 195–227 (конец XVI в.) в описи ошибочно атрибутирован В.А. Челяднину.

[510] ПИВ. С. 189.

[511] ПИВ. С. 271.

Послание епископу Нифонту сохранилось в двух редакциях: Краткой и Пространной. Я.С. Лурье удалось показать, что первичной является текст Пространной редакции. Его первоначальный оппонент А.А. Зимин затем принял эту точку зрения, к которой присоединились и другие исследователи.[512] Сравнив тексты 12-го «слова» и Послания епископу Нифонту обнаруживаем, что в них имеются 11 сходных фрагментов.

«Просветитель». 12-е «слово» (РНБ Q.XVII.15).	Послание епископу Нифонту (ПИВ).
1) Великий Иоанн Богослов глаголет: «Аще кто не исповедует Иисуса Христа въ плоть пришедша, сей есть льстец и антихрист». Богослов антихриста нареклъ есть еретика, то како имать последовати божественный судъ антихристову суду; и потом глаголет: «Не приемлите его въ домъ, глаголяй ему радоватися, причащется делехъ его злыхъ. Аще приемля еретика в домъ, и глаголяй ему радоватися, причащается делехъ его злыхъ, какову имать получити милость, иже со еретикомъ приобщение имый и ядый с нимъ… (л. 191).	Великий убо апостол Иоанн Богослов глаголеть: «Аще хто не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, сей есть льстець и антихрист, и не приемлете его в дом, и радоватися ему не глаголете; глаголяй ему радоватися, причащается делех его злых… (с. 163).
2) И божественный апостол Павелъ рече: «Аще мы, или ангелъ съ небеси благовестихъ вамъ, проклятъ да будетъ». И паки рече: «Еретика человека отвращайся, ведый, яко совратитъ таковый»… (л. 191).	И святый апостол Павел глаголет: «Еретика человека отвращайся, ведый, яко совратися таковый»… (с. 163).
3) И мнози еретицы прокляша христиан, и не последова имъ божественный суд, но сами прокляти быша… (л. 190).	Ино ты сам, господине, ведаешь, что мнози еретици християн прокляша, не последова им божественный суд, но клятва их на них возвратися… (с. 165).
4) Се же паки глаголю от святых писаний, яко не последуетъ Божий суд, ни патриаршескому, ни епископскому, не токмо отлучению, но ниже проклятию, аще не по божию волю проклянет кого…. Диоскор убо еретик, патриарх Царяграда, со Евтихом собраша собор с еди епископы, и прокляша блаженаго Флавиана патриарха Цариграда, и не последова им божественый суд, но сами прокляти быша от Бога и от человек, понеже не по воли Божии прокляша, а блаженый Флавиан со всеми святыми причтен бысть… (л. 190).	Аще и патриарх, или митрополит, или епископ еретик прокленет, не последует ему божественный суд. И многа обрящеши свидтельства о сем в божественном писании. Диоскор еретик, патриарх Царяграда, с Евтихом собраша собор съ единомудреными себе епископы и прокляша блаженаго Флавиана, патриарха Царяграда, и не последова им божественый суд, но сами прокляти быша от Бога и от человек, а блаженый Флавиан со всеми святыми причтен бысть…

[512] См. Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1048.

Потом же Копроним съ патриархом своим и со единомудреными его епископы, прокляша великаго Германа патриарха и всех покланяющихся святым иконам, и сами прокляти быша: а блаженый Герман со апостолы, паториархи и исповедники причтен бысть… (л. 190).	Потом же Копроним с патриархом своим и съ единомудреными себе епископы прокляша великаго Германа и всех поклоняющихся святым иконам, и сами прокляти быша, а блаженый Герман с апостолы и патриархи и исповедники причтен бысть… (с. 165).
5) Виждь, яко не последует еретическому проклятию божественный суд, но клятва на них возвратися и вси еретици проклинающеи христиан себе проклинают… ~ …ненавидяще яже от плоти оскверненную ризу… (л. 190 об.–191 об.).	Виждь яко не последует еретическому проклятию божественый суд, но вси еретици, проклинающеи християн, собе проклинают… ~ …ненавидяще яже от плоти оскверненную ризу… (с. 165–166).
6) И великаго Семиона, иже на Дивней горе чюдотворца некий пресвитер завистию побежден быв проклять, и абие виде множество бесов пришедших к нему, и связаша его опако рукама, яко не мощи ему от того часа святого Евангелия прочитати… (л. 190 об.).	Великаго Симиона, иже на Дивной горе чюдотворца, прозвитер некий, завистию побежден быв, проклят; и абие видев множество бесов, пришедших к нему и связавше его опаки руками, яко не мощи ему оттоле и святаго Евангелиа посчитати… (с. 166).
7) Св. Дионисия Ареопагита: Яко аще паче воля Божия, отлучит святитель, не последует ему Божественый суд. Великого Василия: Аще кто творит без благословения быти кого безвременно, сам будет без благословения. Епископ или пресвитер, кроме правилныя вины отлучая кого от общения, сам без причащения да будет, в елико же время разсмотрит святитель, под ним же есть… (л. 189).	Св. Дионисиа Ареопагита: Яко аще святитель паче воля Божиа отлучит, не последует ему Божественный суд. Великого Василия: Аще хто творит кого без благословениа быти безвремено, сам да будет без благословения… (с. 166).
8) Иоанна Златаустаго: Аще повеление развращенно имать святитель, аще и ангел будет, не покаряйся ему… (л. 191 об.).	Иоанна Златаустаго: Аще повеление развращенно имать святитель, аще и ангел будет, не покаряйся ему… (с. 167).
9) Святого Афонасия Александрийскаго: Шествующе еже не прелестный путь, око убо да извержем нечювственое, но умное, сиречь, аще епископ или презвитер, сущей очи церковные, неподобно живут и соблажняют люди, подобает изврещи их. Уне есть им без них събиратися в храм молитвенный, неже с ними вьврещися, яко же с Анною и Каиафою, в геону огненную… (л. 191 об.).	Святого Афонасия Александрийскаго: Шествующе еже не прелестный, живоносный путь, око убо да извержем нечювственое, но умное, сиречь, аще епископ или презвитер, сущей очи церковные, неподобно живут и соблажняют люди, подобает изврещи их. Уне есть им без них събиратися в храм молитвенный, неже с ними вьврещися, яко же с Анною и Каиафою, в геону огненную… (с. 167).
10) Св. Анастасия Синайского: Егда входите в дом, глаголите: «Мир дому сему: и аще будет сын мира, мир ваш почиет на нем: аще ли же не будет достоин, мир ваш к вам	Св. Анастасия Синайского: Егда входите в дом, гаголите: «Мир дому сему: и аще будет сын мира, мир ваш почиет на нем: аще ли же не будет достоин, мир ваш к вам

возвратится». Аще бо мир к онем возвращается, занеже не обрести достойна себе, множае паче неблагословения и клятва возвратится на главу, неправедно ту посылающего, яко неповину сущю оному приятию, к нему же послана бысть. Всяк убо всуе не благословляя и проклиная, себе не благословляет и проклинает… (л. 189).	возвратится». Аще бо мир к онем возвращается, занеже не обрести достойна себе, множае паче неблагословения и клятва возвратится на главу, неправедно ту посылающего, яко неповину сущю оному приятию, к нему же послана бысть. Всяк убо всуе не благословляя и проклиная, себе не благословляет и проклинает… (с. 167).
11) л. 192 об. *на верхнем поле* — с дьяволом подобает ненавидети ихъ и отвращатися и бегати от них, яко да не съ ними погибнемъ… (л. 194).	с. 168 — в тексте подобает ненавидети ихъ и отвращатися и бегати от них, яко да не съ ними погибнемъ. И сиа от сих. (с. 168).

Разночтений обнаруживается сравнительно немного. Но они представляют значительный интерес. Во-первых, отметим, что цитаты во всех случаях полнее в 12-м «слове». В Послании Нифонту (примеры 1, 2) пропущены авторский текст между цитатами из Иоанна Богослова и апостола Павла, цитата из апостола Павла (Гал. 1: 8), вторая фраза из правила Василия Великого (этот фрагмент полностью читается в Послании И.И. Третьякову). В расуждении о недейственности еретического проклятия отсутствуют слова: «но клятва на них возвратися», читающиеся в 12-м «слове». В тексте Послания в рассказе о еретическом соборе патриарха Диоскора встречаем выражение: «съ единомудреными себе», в 12-м «слове» обнаруживаем только начало выражения «съ еди», а на правом поле помещена помета «еретик» (л. 190). Во-вторых, пометы, читающиеся на полях текста 12-го «слова» в списке Нифонта Кормилицына (л. 189, 190, 190 об., 192 об.) в Послании везде находятся в основном тексте. Наиболее показательны случаи, когда важные по смыслу пометы, находящиеся на боковых полях в списке 12-го «слова», читаются в тексте Послания Нифонту: «патриарха и всех покланяющихся святым иконам» (л. 190); «завистию побежден быв» (л. 190 об.). В-третьих, обнаруживается, что в Послании один и тот же отрывок 12-го «слова» использован дважды: сперва (с. 163) в сокращенном виде, затем (с. 165) воспроизведен полностью. В-четвертых, отметим, что всю вторую половину текста Послания составляют фрагменты 12-го «слова», заимствованные из разных частей текста (середины, начала и конца) при этом два обширных отрывка (с. 165–166 и с. 167–168) разделены сперва тремя цитатами (из жития св. Симиона Дивногорца, св. Дионисия Ареопагита, Василия Великого), а затем еще одним фрагментом из св. Анастасия Синайского.

Вопрос о соотношении текстов 12-го «слова» и Послания Нифонту не может быть решен без привлечения Послания Нила Полева старцу Герману. Это Послание было написано в связи с конфликтом между Иосифом Волоцким и новгородским архиепископом Серапионом в 1507–1509 гг. Оправдывая поведение своего учителя, Нил Полев использует тексты, уже известные нам по 12-му «слову». Согласно Я.С. Лурье, общие места этих текстов Нил заимствовал из Послания Нифонту.[513]

[513] См.: «Обратившись к 12-му слову „Просветителя“, мы можем убедиться, что текст здесь подвергся такой же обработке, как и в Послании Полева: примеры отлучений приведены здесь в том же порядке и с подобными же добавлениями» (Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 467).

При этом исследователь уклонился от решения вопроса о том, является ли источником 12-го «слова» Послание Полева или наоборот.[514]

Между тем этот вопрос является глубоко принципиальным, поскольку если Нил Полев воспользовался не позднее чем в 1509 г. текстом 12-го «слова», то это является дополнительным аргументом в пользу более раннего возникновения Пространной редакции «Просветителя». Сравнив три текста — 12-го «слова» по древнейшему списку Q.XVII.15, Послания Иосифа епископу Нифонту и Послания Нила Полева, — приходим к следующим выводам.

Имеются два примера того, как чтения в тексте Послания Нила Полева воспроизводят текст 12-го «слова» в виде до внесения правки, а чтения в Послании Нифонту уже воспроизводят правку, имевшуюся на полях текста 12-го «слова» в основном тексте. Это уже известные нам обороты в рассказе об осуждении патриарха Германа («патриарха и всех покланяющихся святым иконам») и в отрывке из жития Симеона Дивногорца о неправедно проклявшем его пресвитере («завистию побежден быв»). Эти наблюдения хорошо сочетаются с теми, которые были получены при сравнении списков Епарх. 340 и Солов. 326/346. В совокупности они свидетельствуют в пользу версии о том, что Нил Полев унес на Белоозеро текст «Просветителя» в том виде, который список Епарх. 340 имел в промежутке между первым и вторым этапами правки.

Общим фрагментом для 12-го «слова» и Послания Нила Полева, который не находит соответствия в Послании Нифонту, является заключительный отрывок: «Виждь, яко аще кто недостойне прокленет кого, или скажет, себе проклянет и свяжет, яко же вси сии, проклявшеи святыя сия отца. И доколе сия на извещение, яко не последует Божий суд ни патриаршескому, ни епископскому, не токмо неблагословению и отлучению, но ниже проклятию, аще неповинне проклянет». Этот отрывок резюмирует содержание 12-го «слова» и не является оригинальным. Если настаивать на том, что источником 12-го «слова» послужило Послание Нила, то приходится допустить, что Иосиф Волоцкий, не найдя собственных слов, подводящих итог всему сказанному, воспользовался сочинением собственного ученика. Это кажется совершенно невероятным, если вспомнить, что Нил Полев пребывал в заволжских скитах, а затем в заточении в Кирилло-Белозерском монастыре, по крайней мере, до 1511 г., когда возвратился на место пострижения, а вероятнее всего до 1514 г., когда он сделал вклады в Иосифов монастырь. Напротив, полученные результаты свидетельствуют в пользу того, что Нил Полев, еще до того как отправился в заволжские скиты, уже имел возможность ознакомиться с текстом 12-го «слова» «Просветителя» и позднее использовал этот текст в своем Послании старцу Герману.

Коль скоро мы пришли к выводу о том, что Послание Нифонту текстологически зависит от 12-го, 13-го и 14-го «слов» «Просветителя» и не могло быть написано ранее 1502 г., перед нами встает задача опровергнуть традиционную датировку этого Послания и привести доказательства в пользу указанной нами даты.

---

[514] См.: «Мы не решаем здесь вопроса о том, какой из двух памятников (Послание Полева или 12-е слово) является источником другого. В пользу Просветителя говорит как будто большая близость 12-го слова (по ср. с Посланием Полева) к Посланию Нифонту: цитаты из Дионисия Ареопагита и Василия Великого читаются здесь в том же порядке, что и в Послании Нифонту. Но, с другой стороны, целый ряд формулировок, читающихся и в Послании Полева, и в 12 слове (и отсутствующих в Послании Нифонту) типичен именно для эпистолярного жанра и в 12 слове может иметь скорее вторичный характер: „Виждь, яко кто недостойне проклянет кого… (у Полева „проклянете“)“. Вполне возможно, что при составлении 12-го слова Просветителя Иосиф использовал и свое Послание Нифонту, и Послание своего ученика Полева Герману» (Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 467, примеч. 219).

В Послании Нифонту находятся выражения, которые традиционно понимались как обличения в адрес не названного по имени митрополита-еретика, сопровождающиеся призывами противостоять ему, невзирая на все опасности. Уже в начале послания Иосиф восклицает: «Ведомо тобе, государю моему, нынешняя великая беда, постигшая Рускую землю и все православное христьянство… на престоле святем, … ныне седит скверный злобесный волк, оболкийся в пастырскую одежу, иже чином святитель, а произволением Июда предатель…».[515] В Послании постоянно употребляются формы глаголов настоящего времени, что должно свидетельствовать о том, что опасности борьбы с еретиком-митрополитом еще не миновали и угроза пострадать от него остается реальной.[516] По словам Иосифа, еретики «и от самого того сатанина сосуда и дияволова, митрополита, не выходят и спят у него».[517] Иосиф призывает епископа Нифонта возглавить сопротивление ереси: «И ныне, господине, о том стать накрепко некому, опроче тебя, государя нашего… глава бо еси всем, и на тебе вси зрим, и тобою очистит Господь Бог свою церковь и все православное христьянство от жидовьскыа и пагубныа скверныя ереси».[518] Особый драматизм призывам Иосифа придает использованный им прием уподобления предстоящих деяний епископа Нифонта подвигам патриархов-исповедников времен иконоборчества в Византии: «Поистинне, государь с первыми исповедники и святители, з Германом и с Никифором и с Мефодием, Царствию небесному сподобишися от Господа нашего Исуса Христа».[519] Все эти выражения кажутся уместными лишь в отношении митрополита Зосимы в 1490–1494 гг, когда он занимал митрополичий престол. В противном случае, как указывал Я.С. Лурье, они могли быть восприняты как адресованные митрополиту Симону, это тем более вероятно, что в тексте послания митрополит нигде не назван по имени.[520]

Обращение к тексту Послания Нифонту, однако, позволяет обнаружить детали, на которые исследователи ранее не обращали внимание.

Во-первых, после рассказа об отступничестве митрополита Зосимы следует ссылка на свидетеля: «А сказывал ти и самому государю моему, брат мой Васьян».[521] Нам ничего неизвестно о карьере Вассиана Санина до той поры, когда он занял пост архимандрита Симонова монастыря в 1502 г. Очень сомнительно, чтобы простой монах, мог оставить свой монастырь, находящийся в пределах Волоцкого княжества, проживать сколько-нибудь длительное время в Москве, вращаться в столичной среде и от лиц из близкого окружения митрополита узнавать подробности, порочащие первосвятителя. Еще менее вероятно, чтобы он решился сообщать об этом епископу Нифонту. Напротив, возглавив Симонов монастырь, из которого вышел Зосима, Вассиан, учавствуя в «обыске» ереси, мог получить достаточное количество свидетельских показаний изобличавших последнего как в бытность архимандритом,

[515] ПИВ. С. 160–161.

[516] Я.С. Лурье, который подчеркивал различие в характере изложения между «Посланием Нифонту» и «Сказанием о новоявившейся ереси» и на этом основании считал, что «Послание» послужило источником «Сказания», в то же время указывал: «Формы настоящего времени, встречающиеся в „Сказании“ рядом с формами прошедшего, никак не могут свидетельствовать о том, что в рассказе идет речь о событиях, происходивших в момент его написания». Более того: «Настоящее время употребляется Иосифом Волоцким, как средство для усиления выразительности его рассказа» (Источники. С. 443).

[517] ПИВ. С. 160–161.

[518] ПИВ. С. 161. Я.С. Лурье показал, что выражение «глава всем», употребленное Иосифом по отношению к Нифонту, восходит к «Свитку многосложному» (ПИВ. С. 253).

[519] Там же. С. 161.

[520] Там же. С. 424, примеч. 3.

[521] Там же. С. 161.

так и митрополитом. Прямую ссылку на изобличавшие Зосиму свидетельские показания находим в тексте послания: «есть на него достоверны свидетели, ино так и сами вы слышели».[522]

Во-вторых, Иосиф призывает Нифонта решительно порвать со «сквернителем» и запретить христианам приходить к нему за благословением.[523] Если бы Зосима являлся действующим митрополитом, то обращение к Нифонту с подобной просьбой невозможно воспринять всерьез, поскольку попытка со стороны епархиального архиерея оградить своего митрополита от общения с паствой противоречила всем канонам, влекла за собой неизбежное лишение Нифонта кафедры, да и была совершенно неосуществимой на практике. Далее, Иосиф приводит слова тех, кто оправдывал свое общение с Зосимой: «А иные, господине, говорят: „Мы у него не слыхали ничего“».[524] Трудно себе представить, чтобы кто-либо стал бы оправдывать свое общение с митрополитом в ту пору, когда он возглавлял Русскую церковь и должен был регулярно совершать богослужения с духовенством и владыками, решать многообразные вопросы церковной жизни и т.д.

Выявленные противоречия легко разрешить, если принять, что Послание написано после сведения Зосимы с митрополичьей кафедры. Ранние источники не связывают сведение Зосимы с митрополичьей кафедры с обвинениями в ереси.[525] Неизвестно, когда Зосима оставил Троице-Сергиев монастырь и переселился в Кирило-Белозерский, но полагаем, что он сохранял свое влияние до 1502 г., когда против него впервые появились обвинения в ереси. Митрополит Симон в первые годы оставался таким же послушным исполнителем воли великого князя, как и Зосима. По этой причине требовалось немалое мужество для того, чтобы принять сторону тех, кто обвинял в еретичестве бывшего митрополита.

Кроме политической существовала и каноническая сторона дела. В каноническом общении с обвиненным в еретичестве Зосимой находились многие, если не все из числа высшей иерархии. Согласно 10-му, 11-му, 45-му, 70-му апостольским правилам, 12-му правилу апостола Павла извержению из сана и отлучению подлежали все, кто молился, служил и праздновал или постился вместе с еретиками.[526] В свою очередь,

---

[522] Тм же. С. 163. Сам факт сбора свидетельских показаний на действующего митрополита способен вызвать удивление.

[523] «Молю, яко да наказуеши и учиши все православное христьянство, еже не приходити к сквернителю оному и отступнику, ни благословения от него не приимати, ни ясти. Ни пити с ним» (ПИВ. С. 163). Заметим, что в этой части Послания речь не идет о митрополите.

[524] Там же. С. 163.

[525] Подробнее о Зосиме см. ч. I, гл. 3 настоящего издания.

[526] На все эти правила ссылается архиепископ Геннадий в своем посланиях митрополиту Зосиме и собору епископов (Источники. С. 375–376, 381). Укажем эти правила по Кормчим XV в. 10 апостольское правило: «Правило 10. Толк. Аще кто молиться съ еретики въ церкви или в дому съ отлученым от церкве, сам такоже отлучен будет». «Правило 11. Толк. Аще кто молиться рекше, аще презвитер служит вь церкви съ презьвитером его же епископ изверьже от сана изьвержен будет сам с таковым». (РНБ. Q.II.49. Л. 8 об. Кормчая начала XV в.). 70-е апостольское правило: «Рече бо аще который епископ или прозвитор или диакон или всяк священнического чину постится со июдеи или празднует с ними или приимет от них праздника их честь, рекше опреснокы или ино что таковых да извержется, мирский же человек да отлучится». (Солов. 477/496. Л. 322 об.). 12-е правило апостола Павла: «Еленьскым баснем последующе и жидовьским обычаем, аще не отступят того, да извергуться». (РНБ. F.II.119. Л. 149). Укажем также особую подборку этих правил в «собрании титлов» в составе кормчей: «Грань 13. Глава 15. О правоверных приемлющих благословения от еретик ли иудеи ли празднующих ли постящихся съ иудеи и яко недостоит в субботу упражнятися и о молящихся в монастырех еретичьских апостол святых 65, 70 правила; собора Лаодикийского канон 29, 32» (РНБ. F.II.80. Л. 24–24 об.).

сочувствовавшие Иосифу иерархи вполне резонно опасались проклятия и отлучения со стороны бывшего митрополита и интересовались вопросом: «Аще проклянет еретик християнина, то следует ли ему божественный суд?».[527] Как известно, Зосима продолжал считать себя митрополитом и причащался по святительскому чину и живя на покое у Троицы. Следовательно, он мог восприниматься как сохраняющий власть «вязать и разрешать». Опору для своей позиции Зосима вполне мог находить в святоотеческих текстах.[528]

По этой причине принятие стороны Иосифа Волоцкого являлось далеко не безопасным делом даже в 1502–1504 гг. Даже победа Волоцкого игумена и его сторонников несла в себе угрозу серьезной чистки рядов, преимущественно, столичного духовенства, которое вовсе не горело желанием ей подвергаться. В контексте описанной ситуации находит соответствие и использованная в Послании Нифонту ссылка на константинопольских патриархов-исповедников Германа, Никифора и Мефодия. Если пример первых двух содержал в себе ясное указание на необходимость отстаивания догмата иконопочитания даже перед лицом высшей власти, то пример патриарха Мефодия, который, ликвидируя последствия иконоборчества, провел масштабную чистку духовенства, примкнувшего к ереси в период правления императоров-иконоборцев, может быть понят, как относящийся к периоду, когда актуальными являлись именно дисциплинарные меры после падения покровителей еретиков при дворе.[529]

Как видим, исторические реалии в тексте Послания Нифонту в гораздо большей степени соответствуют периоду 1502–1504 гг., нежели 1492–1494 гг. Что же касается преимущественного употребления форм настоящего времени в Послании Нифонту в отличие от «Сказания», то объяснение этому факту мы видим в том, что Иосифом руководило вполне понятное желание придать большую выразительность своему призыву.

По крайней мере еще три фрагмента из 12-го «слова» обнаруживается в тексте известного Послания Иосифа духовнику Ивана III архимандриту Спасо-Андронникова монастыря Митрофану.

«Просветитель». 12-е «слово» (РНБ.Q.XVII.15)	Послание архимандриту Митрофану (ПИВ)
Великий Иоанн Богослов глаголет: «Всякий кто не исповедует Исуса Христа, пришедшего во плоти есть лжец и антихрист»…	Глаголет бо великий апостол Иван Богослов: «Аще кто не исповедует Исуса Христа бога, сей есть лестец и антихрист — таковаго

[527] ПИВ. С. 165.

[528] В сборнике XV в. РГАДА. Ф. 187. Оп. 1. № 121 содержится целая подборка текстов в защиту чести архиереев и священников. В частности, в «Слове Анастасия Синайского да не оклеветаем иерея» говорится: «Рече же ми не подлежит ли судом церковным и канонам иерей, но не тобою тако судится, а испытается, а от Бога или от большаго святителя. Ты же что пастуху судити овча сы, почто восхищаеши фарисейский […] суд и священнический чин, воньже не вручен еси» (Л. 100). В «Слове о чести иерейской» утверждается: «Хощеши ли уведати колика есть иерейская сила, помысли крещение, им же омываются все грехи… ни в чем же пререкайте ереом Божия суть слуги и предстатели, но достойную честь творити им» (Л. 103 об.). В «Слове о покаянии, епископех и иереях» (Л. 108–109 об.) содержится рассказ о епископе, впавшем в блуд, но прощенном Богом и сохранившем свой сан. В «Слове Златоуста о презвитере, отлученном от службы» говорится: «…велик есть сан святительский, елико бо свяжют на земли, будут связаны на небесах, и елико разрешат на земли разрешени будут на небесех» (Л. 110).

[529] О деятельности патриарха Мефодия см.: Афиногенов Д.Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 85–115. Автор полагает, что сведения Жития Мефодия достоверны и лишиться сана могли ок. 20 тысяч священнослужителей.

… Аще приемля еретика въ домъ, и гляй ему радоватися, причащается делехъ его злыхъ, какову имать получити милость… …И божественный апостол Павел… и паки рече: еретика человека отвращайся, ведый яко совратитъ таковый… (л. 191).	в дом не приемлете. Приемля же таковаго в дом причащается делех его злых. И великий апостол Павел глаголет: Еретика человека отвращайся — дело бо съвратися таковый… (с. 178).

Легко убедиться в том, что в Послании Митрофану цитаты сокращены. Как нам представляется, мы привели достаточные доказательства в пользу того, что именно текст 12-го «слова» был использован в Посланиях Иосифа Волоцкого епископу Суздальскому Нифонту, архимандриту Андроникова монастыря Митрофану и И.И. Третьякову, а также в Послании Нила Полева старцу Герману. Этот факт является еще одним, но далеко не последним аргументом в пользу первоначальности Пространной редакции «Просветителя».

2.6.11. «СЛОВО ОБ ОСУЖДЕНИИ ЕРЕТИКОВ» И 13-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

«Слово об осуждении еретиков» дошло до нас в составе сборников, отражающих Рогожский извод Краткой редакции «Просветителя».[530] Лурье датировал «Слово об осуждении» 1504–1505 гг. и полагал, что оно затем вошло в состав «Просветителя» в качестве 13-го «слова».[531] Полемика в «Слове» ведется с теми, кто возражал против необходимости казни для еретиков и усматривал прямое нарушение иноческих обетов в деятельности Иосифа по преследованию ереси. Не приходиться сомневаться, что этот текст возник в контексте споров о необходимости осуждения и казни еретиков, поскольку, как мы знаем из Послания Иосифа Митрофану Андронниковскому, Иван III долго сомневался в необходимости преследования еретиков. Я.С. Лурье писал: «Сопоставляя печатаемое здесь „Слово об осуждении еретиков“ с 13-м „словом“ в списке Епарх. 340, мы можем отметить весьма примечательное явление: первоначальный текст 13-го „слова“ в Епарх. 340 почти совпадает с текстом печатаемого „Слова“; однако текст 13-го „слова“ в этом списке подвергся обработке (произведенной, по-видимому, той же рукой, которой писан сам список) — вычеркиваниям, вставкам; в списке Епарх. № 339, а вслед за ним во всех остальных списках пространной редакции „Просветителя“, все вставки списка Епарх. 340 включены в текст, и 13-е „слово“ здесь соответствует обработанному тексту списка Епарх. 340».[532]

Наблюдения над пометами неизвестного редактора на полях рукописи Епарх. 340 в сравнении с текстом «Слова об осуждении еретиков» по публикации Я.С. Лурье позволяют сделать следующие наблюдения.

---

[530] Перечень списков см.: Источники. С. 487. В основу публикации положен список середины XVI в. Рогож. № 530 (Там же. С. 488–498), а разночтения подводятся по спискам: РНБ. F.I.229 (Т), Епарх. 340 (Е), Епарх. 339 (Е1), Соф. 1323 (М), РНБ Q.XVII.15 (Н).

[531] Как показал Я.С. Лурье, в рукописи Солов. 326/346 текст 13–16 «слов» содержится на приплетенных листах и относится к Софийскому изводу (Источники. С. 458, прим. 4).

[532] Источники. С. 487.

«Просветитель». 13-е «слово» (Епарх. 340)	«Слово об осуждении еретиков» (Источники)
1) л. 169 об. *на левом поле:* гласом	с. 489 — в тексте
2) л. 170 *вычеркнуто* или ненавидети	с. 489 — в тексте
3) л. 170 об. *над строкой надписано* грех	с. 489 — в тексте
4) л. 170 об. боятися тем им	с. 489 — тем
5) л. 171 *на поле:* бежчествено полагаху	нет
6) л. 174 — ниже о судиах	с. 491 — и о судиях
7) л. 175 об. *на нижнем поле* — мечем да посекаются	с. 491 — в тексте
8) л. 176 *на правом поле* — в посланиих в слове 21	с. 492 — нет
9) л. 176 об. *на нижнем поле* — всем	с. 492 — в тексте
10) л. 177 *на верхнем поле* — и поклонившихся телцу три тысуща повеле мечем иссещи	с. 492 — в тексте
11) л. 178 *зачеркнуто:* Христова *надписано:* Его	с. 493 — Христова
12) л. 179 *на верхнем поле:* Сего ради преподобнии и богоноснии отци наши пастыри и учителе моляху	с. 493 — в тексте
13) л. 179 *на нижнем поле:* святии отци святого Вселенскова Шестаго собора глющее	с. 493 — в тексте
14) л. 179 *на правом поле:* и в Ерусалиме собравшися 60 и 5	с. 493 — в тексте
15) л. 180 об. *на верхнем поле:* своею рукою	с. 494 — в тексте
16) л. 181 *на верхнем поле*: паче же Закона Моисеева отвергшихся	с. 495 — в тексте, *кроме Рогож. 530.*
17) л. 181 об. *зачеркнуто:* И св. Порфирие епископ Газский иже манихейскую прелесть держащих молитвою немы и безгласна сотвори потом смерти предаде	с. 495 — *читается только в Рогож. 530.*
18) л. 182 *на верхнем поле*– И св. Феодор епископ Едесский	с. 495 — в тексте
19) л. 182 об. *зачеркнуто:* или казнем предающих повинных *на поле:* и молитвою смерти предающих. Моисей убо молитвою фараона победи, прочая же врагы оружием победи. Великий же в пророцех Илья, два пятидесятника	с. 496 *Только в Рогож. 530* — или казнем предающих повинных. *Запись на поле не отразилась в Рогож. 530, но внесена в основной текст в других списках (в т.ч. Епарх. 339) (см.: Источники. С. 496, прим. з–з)*

помолився огнем небесным сожже и скверныя иерея четыреста мечем изсече. Иисус Наввин Иерихонскиа стены молитвою низложи, а иже в нем люди мечем иссече.	
20) л. 183 *на правом поле:* А еж от оружья убо	с. 496 — в тексте
21) л. 183 *на правом поле:* Божиа апостолы	с. 496 — нет
22) л. 183 благочестивы честивыя	с. 496 — в тексте
23) л. 183 об. *зачеркнуто* — и иже убо о сих дозде	с. 496 *только в Рогож. 530:* и иже убо о сих дозде
24) л. 184 *на верхнем и правом поле:* Великий Василие пребываше в Понте в молчаньи живы, тако же и святый Григорие Богослов, егда услышаша множества еретическая в Кесарию пришедша, тогда оставляют своя жилища и в Кесарию приходят, и тамо пребывают, дондеже вся еретикы отгнаша	с. 497 *в Рогож. 530 — нет, в других — в тексте*
25) л. 184 об. *зачеркнуто* — и вся иже тая же мудрствующе *на верхнем поле* — и вся еретикы	с. 497 *только в Рогож. 530 в тексте, в других учтена правка*
26) л. 185 *на верхнем поле:* со инеми инокинями	с. 497 *в Рогож. 530 — нет, в других в тексте*
27) л. 185 биаху — *исправлено:* биаше	с. 497 *в Рогож. 530* — биаше, *в других* — биаху
28) л. 185 *на верхнем поле:* потом же	с. 497 — нет
29) л. 185 об. *на нижнем поле:* Тако же и князи и воеводы и прости люди мужи и жены и всяк православный	с. 498 — в тексте
30) л. 186 *После знака окончания:* Се убо явственно есть и известно воистину всем человеком яко и святителем и священиком и иноком и простым человеком и всем хрестьянская мудрствующим подобает осужати и проклинати еретики и отступники царем же и князем и судиям земским подобает сих и в заточение посылати и казням лютым предавати. Яже убо о сих дозде.	с. 498 *в Рогож. 530 — нет, в других — в тексте.* *Этот текст является началом «Слова о благопремудростных коварствах» С. 501.*

Сделанные наблюдения позволяют утверждать, что целый ряд чтений является первичным в Епарх. 340 по отношению ко всем спискам «Слова об осуждении еретиков». Но характер выявленных разночтений позволяет говорить о том, что не во всех списках одинаково отразилась правка, содержащаяся в Епарх. 340. Можно предположить, что имело место два этапа правки: первый этап отразился в списке «Слова

об осуждении», представленном рукописью Рогож. 530, второй, более полный — в других трех списках, указанных в публикации. Легко заметить, что все три списка тесно связаны с Иосифовым монастырем. В любом случае можно утверждать, что опубликованный Я.С. Лурье текст «Слова» не был наиболее ранним этапом в истории этого памятника, поскольку этому противоречат факты.

Правка, которая читается на полях Епарх. 340, во всех списках «Слова» с разной степенью полноты уже отразилась в текстах. В Епарх. 340 на левом поле л. 169 об. читается помета «гласом», во всех остальных списках «Слова» эта помета находится в основном тексте (пример 1). На листе 170 об. слово «грех» написано над строкой, в «Слове» читается в тексте (пример 3). На л. 175 об. на нижнем поле помета: «мечем да посекаются», во всех списках «Слова» эта помета читается в основном тексте (пример 7). На л. 176 об. на нижнем поле помета «всем», в «Слове» в тексте находим: «со всем Божественным писанием» (пример 9). На верхнем поле л. 177 находится помета: «и поклонившихся телцу три тысуща повеле мечем иссещи», в «Слове» она читается в тексте (пример 10). На верхнем поле л. 179 помета — «Сего ради преподобнии и богоноснии отци наши пастыри и учителе моляху», в «Слове» эта фраза читается в основном тексте (пример 12). На нижнем поле л. 179 помета: «святии отци святого Вселенскова Шестаго собора глющее», во всех списках «Слова» эта помета читается в тексте (пример 13). На правом поле л. 179 находится помета: «иж в Ерусалиме собравшися», во всех списках «Слова» она читается в тексте (пример 14). На верхнем поле л. 180 об. находится помета «своею рукою», в «Слове» она читается в тексте (пример 15).

Вторая группа примеров демонстрирует, что дальнейшая правка в списке Епар. 340 оказалась учтена только списками 13-го «слова» в редакции «Просветителя» (ГИМ. Епарх. 339 (Е1); РНБ. Соф. 1323 (М); РНБ. Q.XVII.15 (Н) и не усвоена в списках «Слова об осуждении еретиков» (РГБ. Рогож. 530 (Р); РНБ.F.I. 229 (Т).

В списке Епарх. 340 на верхнем поле л. 181 находится помета «паче же Закона Моисеева отвергшихся», в списках Е1, М, Н она находится в тексте, в списках Р и Т не учтена (пример 16). На л. 181 об. фраза: «И св. Порфирие епископ Газский иже манихейскую прелесть держащих молитвою немы и безгласна сотвори потом смерти предаде» зачеркнута, она отсутствует в списках Е1, М, Н, но читается в списках Р и Т (пример 17). На верхнем и левом полях л. 182 об. читаем: «и молитвою смерти предавающих. Моисей убо молитвою фараона победи, прочая же враги оружием победи. Великий же в пророцех Илья, два пятидесятника помолився огнем небесным сожже и скверныя иерея четыреста мечем изсече. Иисус Наввин Иерихонскиа стены молитвою низложи, а иже в нем люди мечем иссече», в списках Е1, М, Н это чтение внесено в основной текст, в списках Р и Т — отсутствует (пример 19). На л. 183 об. в тексте вычеркнута фраза: «и иже убо о сих дозде», в списках Е1, М, Н ее нет, в списках Р и Т она читается (пример 23). На верхнем и правом поле л. 184 читаем: «Великий Василие пребываше в Понте в молчаньи живы, тако же и святый Григорие Богослов, егда услышаша множества еретическая в Кесарию пришедша, тогда оставляют своя жилища и в Кесарию приходят, и тамо пребывают, дондеже вся ретики отгнаша», эта помета в списках Е1, М, Н внесена в текст, в списках Р и Т отсутствует (пример 24). На л. 184 об. выражение: «и вся иже тая же мудрствующе», — зачеркнуто, на верхнем поле помета «и вся еретикы», в списках Е1, М, Н внесена в текст, в списках Р и Т — отсутствует (пример 25). На верхнем поле л. 185 помета: «со инеми инокинями», в списках Е1, М, Н внесена в текст, в списках Р и Т не отразилась (пример 26). На л. 185 исправлены последние две буквы в слове «биаху», этой правке следуют списки кроме Р и Т, в которых читается «бияше» (пример 27). Далее на нижнем поле л. 185 об. читается

помета «тако же и князи и воеводы и простии люди и жены и вси православни» (пример 29). Эта помета не отразилась в других списках.[533] На л. 186 после знака окончания читается текст, написанный черными чернилами отличным от основного почерком: «Се убо явственно есть и известно воистину всем человеком яко и святителем и священиком и иноком и простым человеком и всем хрестьянская мудрствующим подобает осужати и проклинати еретики и отступники царем же и князем и судиям земским подобает сих и в заточение посылати и казням лютым предавати. Яже убо о сих дозде», подчеркнутой фразы нет ни в одном из списков, в Е1, М, Н читается окончание: «Богу нашему слава и ныне и присно и вовеки веком. Аминь», в списке Т весь вышеприведенный отрывок помещен в начале 14-го «слова» (№ 30).[534]

Сделанные наблюдения позволяют сделать два вывода. Во-первых, на основании первого ряда примеров следует констатировать, что текст в списке Епарх. 340 первичен по отношению к тексту «Слова об осуждении еретиков» во всех списках, в том числе и по отношению к списку Епарх. 339. Можно даже предположить, что в списке Епарх. 340 представлен авторский текст памятника, поскольку вычеркнутая в тексте на л. 183 об. фраза: «и иже убо о сих дозде» может свидетельствовать о первоначальном желании автора завершить свое повествование именно на этом месте.[535] В этом убеждает и логика повествования. Текст до вышеприведенной пометы объединен единством темы, внутренне целостен и органичен. Он посвящен доказательству необходимости применения к еретикам самых суровых мер вплоть до казни, затем проводится мысль о правомерности умерщвления еретиков молитвою или оружием и равном авторитете священных правил и градского закона. В тексте же, который следует после пометы, главная мысль — стремление оправдать ссылками на примеры древних святых активную роль монашествующих в обличении и осуждении еретиков. Эта часть полемически заострена против мнения («да не начнут неции глаголати») о том, что недостойно инокам осуждать еретиков и отступников.

Во-вторых, текст 13-го «слова» в списках РГБ. Рогож. 530 и РНБ. F.I.229 восходят к тексту в списке Епарх. 340 в том виде, который тот имел до внесения правки во вторую часть 13-го «слова». Мы предполагаем, что протограф списков Р и Т был скопирован с текста в списке Епарх. 340 до изготовления списка Епарх. 339, в котором учтена основная правка. Отсюда можно заключить, что источником текста отдельно бытовавшего «Слова об осуждении еретиков» послужило именно 13-е «слово» «Просветителя».

В рукописи Троиц. 187 текст 13-го «слова» помещен под номером 11, а в киноварном заголовке основным почерком читается помета: «В сем слове много лжи». Я.С. Лурье относил Троицкий список к особому изводу «Просветителя» и датировал его серединой XVI в.[536] Плигузов считает временем составления Троицкого списка вторую половину 1510-х — первую половину 1520-х гг.[537] Он появился вне стен Иосифова монастыря в среде, которая разделяла далеко не все взгляды Иосифа Волоцкого.

Фрагменты 13-го слова использованы в Посланиях Иосифа Волоцкого епископу Нифонту и архимандриту Митрофану Андронниковскому.

---

[533] Источники. С. 498.

[534] Там же. С. 498, 501. Спискам Рогожского извода следует и Троиц. 187 (л. 332 об.).

[535] Эту же фразу находим в списке Троиц. 187 на л. 328 об.

[536] Источники. С. 446.

[537] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 134.

«Просветитель» 13-е «слово» (Епарх. 340)	Послание Нифонту (ПИВ)
Той же глаголет божественный Златоуст: «Възлюблении многажды вам глаголах о безбожных еретицех и ныне молю не совокуплятися с ними ни в ядении, ни в питии, ни в дружбе, ни в любви, творя бо сия чюжа себе творит Христовы церкви. Аще хто и бесплотных житие поживеть еретиком же приобщаяся в дружбе или ъ любви таковый чюж есть владыки Христа… (л. 171).	И святый Иван Златоуст глаголеть: «Взлюблении, многожды вам глаголах о безбожных еретицех, и ныне молю не совокуплятися с ними ни в ядении, ни в питии, ни в дружбе, ни в любви; творя бо сия, чюжа себе творит христовы церкви. Аще кто и безплотных житие поживет, а не исповедует православиа догматы, отвращаемся и бежим от него, яко от змиа… (с. 163).

Обращают на себя внимание различные концовки сходного фрагмента. В «Просветителе» утверждается, что даже безупречные христиане, вступая в дружеское общение с еретиками, отвергаются христианства. В Послании Нифонту утверждается, что от христиан, живущих «ангельской жизнью», но не исповедующих православных догматов, следует отвращаться.

«Просветитель». 13-е «слово» (Епарх. 340)	Послание Митрофану (ПИВ)
Благочестивый же царь Устиниан и Тиверие епарху Адъдусу и воеводе Елеуферию, поборником ереси, главы отсекоша. Великий же чюдотворец Евтихие, патриарх Царяграда, не возбрани ему. Великий же царь Ираклий не хотящих крестится июдей повеле убивати, и мнози же бяху тогда патриарси же и святители и преподобнии не возбраниша сего творити. И святый Порфирие епископ Газский, иже и манихейскую прелесть дръжащих молитвою немы и безгласны сотвори, потом же смерти предасть. И святый Федор Едесский жидовина хулу глаголавшего на Господа нашего Исуса Христа, словом нема сотвори и по сем моли царя Вавилонского, иже послав в Едессу, повеле еретиков всех из града изгнати и богатство их взяти, овем же языки изрезывати. Святый же Феодор не возбрани сему быти. Тако и святая Феодора царица и сын ея Михаил Анния еретика, патриарха Царяграда, в заточение посла и тамо повеле, растягше его, бити ремением. Блаженный патриарх Мефодие и мнози преподобнии отци наши и исповедници не возбраниша сему быти… (л. 181 об.–182).	Православный царь Ираклие повеление изложи по всему своему царству: абие жидовин не крестится, да убиен будет. Тако же и Омиритский царь Аврамие повеле убивати не хотевших креститися жидов. По тех же Устин и Тивирие благочестивии царие повелеша главу отсещи епарху Аддусу и Елеферию Самчию, поборником ереси. Феодора же царица и сын ее Михаил благочестивый Анния еретика, патриарха Констяньтинаграда, в заточение повеле послати и дати ему двесте ран ремением. Потом же вавилонский царь Моавия, в святем крещении, нареченный Иоанн, его же крести святый Феодор, епископ Едесский, посла в Едес повелением святаго Феодора и повеле несториан и иных еретиков из града изгнати, а манихеяном повеле языки изрезывати; и многа такова обрящеши в божественном писании… (с. 177).

Сравнение этих текстов позволяет утверждать, что отрывок в Послании Митрофану является сокращенным пересказом текста «Просветителя». Чрезвычайно показательно, что вычеркнутая в 13-м «слове» фраза о Порфирии Газском (выделена подчеркиванием) не нашла себе места в тексте Послания. Смысл сравниваемых текстов также различен. В отрывке 13-го «слова» основной акцент сделан на позиции иерархии, которая не только не препятствовала, но всячески способствовала борьбе с ересью, прибегая для этого к содействию светской власти. В тексте Послания доказывается необходимость и правомерность самих репрессий против еретиков.

Таким образом, можно утверждать, что тексты Посланий Нифонту Суздальскому и Митрофану Андронниковскому имели в качестве своих источников 12-е, 13-е, и как мы покажем ниже, 14-е «слова» «Просветителя».

Напомним, что в тексте «Сказания о новоявившейся ереси» содержится аннотация только 13-и «слов», что заставляет склониться к версии о первоначальном виде «Просветителя» в составе 13-и «слов».

2.6.12. «СЛОВО О БЛАГОПРЕМУДРОСТНЫХ КОВАРСТВАХ» и 14-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

14-е «слово» «Просветителя» почти полностью совпадает с текстом «Слова о благопремудростных коварствах», которое содержится в сборниках, относящихся, по классификации Я.С. Лурье, к Рогожскому и Троицкому изводам сборников. А.А. Зимин считал, что «Слово о благопремудростных коварствах» является: «источником 14-го «слова» «Просветителя» (и в небольшой части 13-го)».[538] По Зимину, «Слово» являлось «прямым ответом на пропаганду нестяжателей, требовавших снисхождения к еретикам».[539] А.А. Зимин датировал «слова» об осуждении еретиков и о благопремудрых коварствах временем после Церковного собора 1504 г.[540]

Сравнение текстов 14-го «слова» по трем древнейшим спискам «Просветителя» позволяет придти к выводу о том, что первоначальный вариант содержится в списке Епарх. 340. В пользу этого свидетельствуют следующие факты. Во-первых, в Епарх. 340 на боковом поле л. 186 об. читается помета «мы же убо ныне о сем да речем»; в Епарх. 339 и Солов. 326/346 эта фраза находится в основном тексте. Во-вторых, в Епарх. 340 на том же л. 186 об. вычеркнута фраза: «уведавши же не утаити, аще хто подщиться утаити, сей есть сообщник еретиком, сего ради подобает»; в Епарх. 339 зачеркнутой фразы нет. В-третьих, на боковом поле л. 187 об. находится помета «блаженный Флавиан рече к нему»; в Епарх. 339 и Солов. 326/346 это место читается в основном тексте.

Тексты 14-го «слова» и «Слова о благопремудростных коварствах» по большей части совпадают за исключением окончания, которое более пространно в 14-м «слове». Как отметил Зимин, начальный фрагмент текста в «Слове о благопремудростных коварствах» тождествен с заключительной частью 13-го «слова».[541] В списке Епарх. 340 этот фрагмент является припиской, сделанной после знака окончания текста на л. 185 об.

---

[538] Источники. С. 498.
[539] Там же. С. 498.
[540] Там же. С. 500.
[541] Там же. С. 501.

Заголовок и начальная часть 14-го «слова» фактически не отразились в начальной части «Слова о благопремудростных коварствах».[542] В этом можно усматривать следы сильного сокращения текста «Слова». Сходство текстов 14-го «слова» и «Слова о благопремудростных коварствах» начинается только с расказа об Антиохийском патриархе Флавиане и заканчивается словами: «…или глаголющих еретическая никако ж утаити или покрыти сих, но обличити».[543] Но здесь обнаруживается немаловажное различие: в 14-м «слове» на верхнем поле л. 187 об. находится помета: «Блаженый Флавиан рече к нему», в «Слове» же она включена в основной текст.[544] Далее в «Слове» пропущена фраза, находящаяся в тексте «Просветителя»: «Сего ради да потщится всяк православный всяко тщание и всяк подвиг и всяку ревность показати верою и любовию многою, иже к единородному сыну Божию еретики и отступники испытовати всяким образом и всяцем тщанием, яко же переднии святителие и преподобнии отци наши творяху, уведевьши же не утаити, аще же кто потщится утоити, сей сообщник есть еретиком».[545] Другим важным пропуском в тексте «Слова», искажающим его смысл, является пропуск слова «бес» в речи патриарха Флавиана: «и противных бес познахом козни».[546] Стоит отметить еще один пропуск в тексте «Слова»: во фразе, где говорится о том, что еретики «Исуса Христа всегда убивают», пропущены следующие за этим выражением в 14-м «слове» слова: «хулением и уничижением».[547] Все эти примеры, на наш взгляд, однозначно свидетельствуют в пользу первичности текста 14-го «слова». Наконец, «Слово об осуждении» обрывается механически, заключение отсутствует. Текст 14-го «слова» продолжается далее и закнчивается характерным заключением: «иже от убо о сих дозде» (л. 190 об.). В тексте, который отсутствует в «Слове о благопремудростных коварствах», содержатся аргументы, которые на основании Священного Писания доказывают мысль о необходимости разыскивать и обличать еретиков. В числе этих аргументов: цитаты из Ветхого Завета (Втор. 17:6) и Нового Завета (Евр. 10:28, 29; Мф. 18:16).

Вывод о первичности текста 14-го «слова» «Просветителя» по списку Епарх. 340 по отношению к «Слову о благопремудростных коварствах» может быть сделан на основании следующих наблюдений. Во-первых, в Слове отсутствует заголовок; во-вторых, начало этого Слова следует заключительному фрагменту 13-го «слова»; в-третьих, можно указать, по крайней мере, 3 примера более исправных чтений в 14-ом «слове»; в-четвертых, помета, которая читается на полях 14-го «слова» находится в основном тексте Слова; в-пятых, в 14-м «слове» более полные цитаты; в-шестых, текст Слова обрывается на полуфразе, а текст 14-го «слова» имеет логическое завершение.

Тематика 14-го «слова» определяется стремлением Волоцкого игумена настоять на необходимости организации полномасштабного розыска еретиков. Эта тематика совпадает с главной темой Послания архимандриту Андронникова монастыря Митрофану. Обнаруживаются и текстуальные сопадения между этими текстами, а также с Посланием епископу Нифонту.

---

[542] Там же. С. 501.

[543] Епарх. 340. Л. 189 об.; Источники. С. 503. Основные разночтения отмечены А.А. Зиминым (Источники. С. 501–503).

[544] Там же. С. 502.

[545] Епарх. 340. Л. 187 об.

[546] Епарх. 340. Л. 187; Источники. С. 501.

[547] Епарх. 340. Л. 189; Источники. С. 502.

«Просветитель». 14-е «слово» (Епарх. 340)	Послание Нифонту (ПИВ)	Послание Митрофану (ПИВ)
Глаголет бо ся в законе: «Аще отвръжется хто Закона Моисеова и начнет глаголати, яко не отвергохся, и аще будут достовернии свидетели два или три на отверьшагося, аби убиваем бывает отвергийся. Сия убо быша в Ветхом Законе в Новем же Законе, и ныне божественный апостол Павел паче осужает иже сына божия отвергшимся, паче тех иже Закона Моисеева отвергшихся глаголати, бо «отвергхся кто Закона Моисеева при устех двою или триех свидетелей, без милости умирает»; кольми паче же сына божия поправ, и кровь заветную прость непщеваев, и дух благодати укори. Воззри, яко в Ветхом и в Новом Законе сведетельство неотметно есть достоверных сведетелей… (л. 189 об.).	Занеже еще и в Моисееве законе писано: «Аще хто отвръжется Моисеева закона и начнет глаголати, яко не отвергъся есмь, и аще будут на него достоверные свидетели два или три и тако без милосердия убиваем бываеть». И свидетельствует божественнный апостол, глаголя: «Отвергъся хто Закона Моисеева, без милости по двою или триех свидетелех умирает». Колицей мнить, сподобится горшей муце, иже сына божиа поправ? Зриши ли яко ныне горшей муце сподобитися достоин есть, иже сына божиа поправ, паче оного, иже тогда Моисеева закона отверьгшагося… (с. 163–164).	Апостол Павел к евреем писал: «Аще хто отвръжется закона Моисеева, при двою или при трех свидетелех умирает»; колми паче, иже сына божиа поправ и дух благодати укорив… (л. 176).

И в этом случае сравнение обнаруживает, что более полные цитаты Священого Писания содержатся в тексте 14-го «слова», тогда как в Посланиях текст подвергся сокращениям. Цитата из Послания апостола Павла к евреям в Послании Митрофану восходит не к рассматриваемому фрагменту из Послания Нифонту, но к соответствующему фрагменту 14-го «слова». Только в 14 «слове» и в Послании Митрофану апостол Павел назван по имени и только там содержатся слова «и дух благодати укорив». Чрезвычайно показательно, что общий для обоих посланий и 14-го «слова» текст отсутствует в «Слове о благопремудростных коварствах». Установленная зависимость Посланий Нифонту и Митрофану от текстов 12-го, 13-го, 14-го «слов» «Просветителя» позволяет сделать вывод о том, что памятник в составе 14-ти «слов» уже существовал к лету 1504 г.

Таким образом, есть основания считать, что первоначальный вид «Просветителя» включал в себя тринадцать «слов», но уже вскоре после создания был дополнен 14-м «словом», которое развивало и дополняло аргументы 13-го «слова» в обоснование необходимости обыска и преследования еретиков. Нам представляется, что текст нового 14-го «слова» составлен с целью опровергнуть сомнения в необходимости организации преследования еретиков, которые высказывались противниками Волоцкого игумена. Полемические элементы в тексте 14-го «слова» отсутствуют, само 14-е «слово» скорее является дополнением к 13-му, нежели самостоятельным сочинением.

2.6.13. «ПОСЛАНИЕ О СОБЛЮДЕНИИ СОБОРНОГО ПРИГОВОРА» и 15–е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

15-е «слово» является второй после «Сказания о новоявившейся ереси» исторической частью «Просветителя». История жидовствующих здесь дополняется новыми фактами. Судя по тому, что в тексте 15-го «слова» содержатся ссылки на «Сказание» и на 13-е «слово», оно было написано уже после того, как сформировалась редакция «Просветителя» в объеме 14-ти «слов». А.А. Зимин и Я.С. Лурье полагали, что источником 15-го слова послужило «Послание о соблюдении соборного приговора».

Наблюдения над текстами 15-го «слова» в двух древнейших списках Епарх. 340 и 339 позволяет обнаружить, что шесть помет на полях списка Епарх. 339 читаются в основном тексте списка Епарх 340. Укажем их: 1) Епарх. 339, л. 266 и Епарх. 340, л. 190 об.: «Егда покаются, подобает въскоре входити въ святую церковь и прияти Христовых тайн и причащатись, и которым еретиком и отступником»; 2) Епарх. 339, л. 272 и Епарх. 340. л. 197: «преступник»; 3) Епарх. 339, л. 272 и Епарх. 340, л. 199: «опять»; 4) Епарх. 339, л. 273 и Епарх. 340, л. 199: «яко»; 5) Епарх. 339, л. 275 об. и Епарх. 340, л. 202: «и попечение»; 6) Епарх. 339, л. 276 и Епарх. 340, л. 203: «со всеми церковными причетники того повсюду изыска, он же крыяшесь и бегаше Архела».

В то же время две пометы на полях списка Епарх. 340 (л. 201 об., 203 об.) не нашли отражения в списке Епарх. 339. Кроме того, в Епарх. 340 вычеркнуты слова: «некоторых ради вещей», которые отсутствуют в Епарх. 339. Указанные наблюдения позволяют, как нам кажется, сделать вывод о том, что списки правились относительно друг друга.

По мнению исследователей, «Послание о соблюдении соборного приговора» было использовано Иосифом при составлении 15-го и 16-го «слов» «Просветителя». Еще авторы предисловия к казанскому изданию замечали, что «послания, особенно сравнительно с некоторыми словами, представляются как бы краткими очерками или материалами, которые после обработки вошли в состав самых слов».[548] Хрущов полагал, что 15-е «слово» является изложением «Послания».[549] Зимин также считал, что значительные отрывки из «Послания» перенесены в текст 15-го «слова».[550] Характерно, что в 15-м «слове» читается ссылка на «Сказание о новоявившейся ереси» и излагается дальнейшая история новгородской ереси. Зимин отметил и факт использования для составления «Послании о соблюдении соборного приговора» текста «Послания Митрофану».[551]

Однако текст «Послания о соблюдении соборного приговора» находит только частичное соответствие в 15-м «слове». Согласно нашим наблюдениям, сходными для обоих текстов является следующие 5 фрагментов. При этом текст 15-го «слова» почти всегда более пространен.

---

[548] Просветитель. С. Х. См. также: Булгаков Н.А. Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 97; Панов И. Ересь жидовствующих. С. 18; Николаевский Н. Русская проповедь в XV и в XVI вв. // ЖМНП 1868. № 1–2. С. 113–114.

[549] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 198.

[550] Источники. С. 504.

[551] Там же. С. 505.

«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники)	«Просветитель» 15-е «слово» (Епарх. 340)
1) Что есте писали к нам о том, что писано в толъковании, еже от Иоана святого Евангелия зачало 45: еретик бо егда исповесть свою ересь, ту абие дает ему объщение святых тайн; Иоан же списатель Лествицы пишет в слове 15; и како, рече, еретики убо соборная церкви приемлющи с прилежным своея ереси проклятием, Святых тайн тех сподобляет причащения. И в Божественных правилех писано святых отец наших тому же подобно. Ино то все писано о еретицех, а не отступницех, иже Христа отвергъшися. Ино убо есть еретик, ино ж отступник, иже Христа отвергъшися… (с. 506).	Еже писано есть в толковании, еже от Иоанна святого Евангелиа зачало 45: еретик убо, егда исповесть свою ересь, ту абие дають ему общение святых тайн. И Иоан же списатель Лествицы пишет в слове 15: И како, рече, еретики убо соборная церкви, приемлющи с прилежным своея ереси проклятием, Святых тайн тех сподобляет причащения. И в священных правилех святых отец тому же подобно речено есть. Сего ради подобает нам ведати, яко сие божественаа писание речено суть о еретицех, а не о отступницех. Ино бо есть еретик, и ино отступник… (л. 191 об.).
2) И много сквернения и поругания соделаша на божественныя церкви и на животворящия кресты и на пречестныя иконы, овы ж огнем сжигающе, иныя же секирами разсекающе, овы ж зубы кусающе иныя ж в скверная места пометающе, иныя ж о землю разбивающи, иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих осквернят. Ядущи же и пиюще до пьянства и блудом сквернящись, в святую церковь вхожаху и божественую службу совершаху. И не токмо святую церковь и божественную, и животворящия кресты, и всечестныя иконы, и всякую святыню, но и все православное христианство потщащась осквернити, яко же весте, како подшася Иулиян преступник осквернити християнство. Нынешнии же преступницы седмьдесят седмерицею злейши того сотвориша. Иулиян бо от жерьтв им же сам вкушаше подщася осквернити, сих же от них же и пси не вкушаху таковая сквернения. Собирающе таковыя вещи скверныя, о них же аще и писати, слух осквернити слышащих, и в вино и в мед влагаху и посылающи и ко святителем, и ко священником, и князем, и воеводам, и ко всем православным християном, яко да сих всячески скверънят… (с. 507).	Многая скверная поругания соделаша на божественную церковь, и на вся священыя вещи, и на все православное християнство. О кто достойнее возможет без слез исповедати таковую печальную повесть, кый язык изглаголать, который слух кротце приимет таковую беду. И не токмо божественыя церкви, и животворящие кресты, и всечестныя иконы, и всякую святыню, но и все православное християнство потщашася осквернити. И сквернейший бо и гнуснейший всех человек, иже под небесем, не реку архимандрита Юрьева монастыря, но дияволов сосуд, антихристов предтеча, Касиян, со своим братом Самочерным и со инеми единомудреными, им умыслиша, еже како осквернити не точию божественыя церкви и всякия освященные вещи, но и все православное християнство, еже нигде же под небесе видеся, ниже слышася, еже ни ум вместити может, ниже слово сказати возмогает. И весте яко потщася Иулиан преступник осквернити християнство, нынешнии же преступницы злейши того сотвориша. Иулиан убо от идольских жертв, их же сам вкушаше, потщася осквернити православныя, сии же, от них же и пси не вкушают, таковая сквернения собирающе таковая вещи скверныя, о них же аще и писати, слух и язык осквернити слышащим, привожаху бо блудница во своя храмины, и скверняхуся с ними блудом, и мыяхуся с ними в лохане, и скверную сию воду взимаху, и вливаху сию в вино и мед, и посылаху то вино и мед святителем, и священником, и к боляром и к гостем, и ко всем православным християном… (л. 197–198).

3) Ино то все писано о еретицех, а не о отступницех, иже Христа отвергъшися. Ино убо есть еретик, ино ж отступъник, иже Христа отвергъшися. Еретик убо есть, иже верует Богу быти Христу, ереси же некия имея в себе. Таковии аще восхотят приступити ко православной християнъстей вере с прилежным своея ереси проклятием, соборныя церкви тех приемлет и святых тайн сподобляет причащению. Отступник же есть, иже в православной вере християньстей родися и в совершеном возрасте, а не во младенстве, ниже мук ради, ниже в пленении, но самоволно отвержеся Христа. О таковых пишет Великий Василие правило 73: Отвергъийся Христа и преступив тайну спасения во вся лета живота своего плакатись подобает, исповедатися должен убо есть во время же, в неже отходит жития святыня сподобитися верою к человеколюбцу Богу. И святый Григорие Ниский пишет о тех же, правило 1: Аще кто Христовы веры отвергъся, бысть июдей, или идолослужитель, или манихей, или некий таковый, безбожья образ возлюбив, и о том зазрев себе и познавься, аще обратиться, время имат на покаяние. Вся лета живота своего да не молится с людьми, но особно да помолится, да не причастится святых даров, аще токмо не в болезни смерьтнаго ради страха отчаяния же быв, аще оживет, да пребудет паки не причастен до коньчины. Аще ли ж мучением и нужею мук преступил будет запрещение блудника да примет… (с. 506).	Сего ради подобает нам ведати, яко сие Божественное писание речено есть о еретицех, а не о отступницех. Ино бо есть еретик, ино отступник… (л. 191 об.). … в толковании святого Евангелиста Иоанна Богослова: Еретик убо егда исповесть и проклянет свою ересь, ту абие дают ему общение святых тайн… (л. 193). Суть же инии отступници злейши первых, иже в православней вере родишася и возрастоша, ниже в младенстве, ниже мук ради, ниже в пленении, но самоволне отвергошася Христа. О таковых пишет Великий Василие правило 73: «Отвергийся Христа и, преступив тайну спасения во вся лета живота своего, плакати должен убо есть во время, в неже отходит жития святыня сподобитися к человеколюбцу Богу». И святый Григорие Нисский пишет о тех же правило 1: «Аще хто Христовы веры отвергся, быв июдей, или идолослужитель, или манихей, или ин некий таковый образ безбожиа возлюби, и о том зазрев себе и познав вся, аще обратится время имать на покаание вся лета живота своего да не молится с верными, но особь молится и да не причащается святых тайн, аще токмо не в болезни смертнаго ради страха, отчаян быв, аще оживет, да пребудет паки непричастен до кончины… (л. 194).
4) Ино егда благоверный великий князь Иван Васильевич всея Руси и сын его благоверный великий князь Василей Иванович всея Руси с нашим смирением и со всеми святители и со всем освященым собором повелеша испытание творити о еретицех, паче же рещи о отступницех и многим свидетелем истинным ставшим на еретики и обличившим их о жидовских и скверных делех, и повеле благочестивый великий князь Иван Васильевич всея Руси и сын его благоверный великий князь Василей Иванович всея Руси иже жидовьская мудроствующих, овех огню предати, овех же языки изрезывати и инеми казньми казнити. Они же видевше таковую свою беду, вси начаша каятися, не хотяще огнем сожжени быть и иною горькою смертию умърети… (с. 508).	Егда державный некоторых вещей повеле испытание творити о еретицех, паче же рещи и о отступницех, в лето 7013 года с Симоном митрополитом, и со всеми святители, и многим свидетелем истиных ставшим на еретики и обличившим их о их жидовскых и скверных делех, и повеле державный, иже Христа отвергъшихся и жидовская мудрьствующих, овех огню предати, овех же языки изрезывати, и инеми казньми казнити. Они же видя таковую свою беду начаша каятися, не хотяще огнем сожжены быти, и иною горкою смертию умрети… (л. 201).

5) А Божественная Писания повелевают на покаяние приимати по своей воле, а не по нужи кающихся. Великий Василие пишет о сем, правило 5: На коньчину жития дошедшаго еретика и кающась без рассужения и без испытания не подобает приимати, но испытати покаяние; аще истинно есть и аще плоды имат, свидетельствующа на подщание ко спасению, что же суть: аще обличают свою ересь и грехи его со слезами и сокрушенным сердцем исповедает, милостыня творит, и ина таковая спасения показует дела, да будет прият. Сия убо Великий Василие пишет о еретицех, иже на кончине жития, приходя своею волею ко християнъстей вере, а не о отстпницех, иже Христа отвергошась. О тех бо писано преж сего правило Великого Василия и Григорья Нисскаго, иже преж написал о отвергъшихся Христа и паки своею волею кающихся, а не мук ради, яко же нынешнии отступници и отметницы, иже доньдеж не мучени быша, ни един же от них не покаяся, а егда ж начаша их горким смертем и страшным мукам предаяти, тогда начаша каятися. О сих убо покаяние и обращении ни в котором же писании даж до нас дошедших книг нигде же писано есть, како сих приимати покаяние и исповедание и како искушати, аще истинно каются или лестно, яко ж и преже сего каяшась лесьтно… (с. 508).	А Божественая Писания повелевают покаяния приимати по своей воли, а не по нужи, кающихся. Великий Василие пишет о сим правило 5: «На кончину жития дошедшаго еретика, кающася без расужения и без испытания, не подобает приимати, но испытати покаяния, аще истинно есть и аще плоды имать, свидетельствующа на потщание ко спасению. Что же суть, аще обличает свою ересь и грехи своя со слезами и сокрушеным сердцем исповедаем, и милостыня творит, и ина таковая спасеная показует дела, да будет прият. Сия убо Великий Василие пишет о еретицех, иже на кончине жития своего волею приходящих ко християнстей вере и своею волею кающихся, а не мук ради, яко же нынешнии отступници и отметници иже тридесять и 4 лета пребыша в отвержении, дондеже не обличени быша, и ни един же от них покаяся истинно. Егда еж обличиша их и начаша их горким смертем и страшным мукам предаяти, тогда начаша каятись. О сих убо покаянии не имам что глаголати: нигде же бо божественых писаниих несть свидетельства о таковом покаянии, понеже, егда обличени будут, тогда каются, егда же милости сподобятся, тогда Христа отвергутся и потщание имеют все православное християньство в жидовство отвести… (л. 201–202).

15-е «слово» содержит отсылку к «Сказанию о новоявившейся ереси» в ранней редакции, поскольку содержит обвинения в адрес Зосимы. Но в нем есть и оригинальные известия о периоде, который последовал за осуждением еретиков в 1490 г. Там впервые рассказывается о еретике Кассиане, который стал архимандритом Юрьевского монастыря и главой еретиков в Новгороде. Рассказывается также о фактах богохульств, совершенных подьячим Алексейко Костевым, Самсонко и попом Наумом, Юркой Рушенником, дьяконом Макаром. Поскольку там содержатся ссылки на свидетелей, то, очевидно, Иосиф при создании 15-го «слова» пользовался материалами розыска, предшествующего собору 1504 г. В 15-м «слове» также впервые читается известие о ложном покаянии еретиков, которому поверил архиепископ Геннадий, «давший им ослабу».

В обоих древнейших списках вычеркнуты слова, подчеркивающие роль Федора Курицына («того державный во всем послушаша»),[552] в более поздних списках этих слов нет. Я.С. Лурье склонен был признавать, что оба списка, носят следы редакторской (если не авторской) правки.[553]

[552] Епарх. 340. Л. 197; Епарх. 339. Л. 271–271 об.

[553] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 183.

Важное отличие между текстами 15-го «слова» и «Послания» обнаруживается в рассказе о начале ереси. В тексте 15-го «слова» читаем: «…яко же нынешние отступници и отметници, иже 30 и 4 лета пребыша в отвержении дондеже не обличени быша ни един же от них не покаяся».[554] В «Послании» указание на дату содержится дважды: «Уже тому тридесят и три лета минули, как был в Великом Новгороде Схария жидовин»;[555] и в другом месте снова читаем: «Отнели же отвергошась Христа, 33 лета минули, да идеже и доныне всяко тщание и всяк подвиг творят».[556] На основании отмеченного разночтения, следовало бы заключить, что «Послание» предшествовало 15-му «слову» и было написано не позднее 1505 г. Однако, как мы увидим далее, в текстах «Послания» и 16-го «слова» «Просветителя» обнаруживается довольно значительный совпадающий фрагмент.

И. Хрущев полагал, что 15-е «слово» является изложением «Послания о соблюдении соборного приговора».[557] Это мнение было полностью поддержано А.А. Зиминым, который считал, что около 1505 г. текст «Послания о соблюдении соборного приговора» был переработан в текст 15-го «слова» «Просветителя».[558] На наш взгляд, взаимоотношение этих текстов представляется не столь простым.

В научной литературе утвердилось мнение о том, что «Послание», несмотря на свой анонимный характер, представляет собой официальный документ, составленный от имени митрополита Симона.[559] В пользу этого свидетельствует следующий фрагмент, который, по-видимому, восходит к несохранившемуся соборному приговору 1504 г.: «Ино егда благоверный великий князь Иван Васильевич всея Руси и сын его благоверный великий князь Василей Иванович всея Руси с нашим смирением и со всеми святители и со всем освященным собором повелеша испытание творити о еретицех…»[560] В то же время авторство Иосифа Волоцкого в отношении «Послания» признается очень вероятным.[561]

Прежде всего укажем, что формуляр «Послания о соблюдении соборного приговора» не находит соответствия в митрополичьих посланиях. «Послание» открывается словами: «Что есте писали к нам о том, что писано в толковании», — следовательно, является ответом на какой-то текст. Подтверждение этому обнаруживаем далее: «А вы ныне пишете о древних еретицех, иже некоторыя ереси держащее, и паки своею волею покаявшихся да прилагаете нынешних отступник и отметник невольное покаяние ко онех волному покаянию, — то есть о себе умыслили, а не по божественному писанию пишете, либо препирательное писание противу нашего писания».[562]

---

[554] Епарх. 340. Л. 201 об. На нижнем поле листа помета: «истинно».

[555] Источники. С. 506.

[556] Там же. С. 507. В тексте «Послания» по сборнику РГБ. Фунд. № 171. Л. 251 это место читается: «Уже тому 30 лет минули». Учитывая поздний характер сборника (вклад 1629 г.), не нахожу возможным рассматривать дату 1500/1501 г. в качестве альтернативы дате написания «Послания». Возможно, эта фраза, читающаяся в «Послании» и 15 «слове» восходит к одному из посланий Иосифа, в котором он рассказывал о появлении ереси в Новгороде.

[557] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 198.

[558] Источники. С. 504, примеч. 5.

[559] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 197. Так же полагал и А.А. Зимин (Источники. С. 503–504). К этому мнению склоняется и И.Я. Фроянов (Фроянов И.Я. Драма русской истории: На путях к опричнине. М., 2007. С. 20–33).

[560] Источники. С. 508.

[561] На авторстве Иосифа Волоцкого настаивал А.А. Зимин (Источники. С. 504–505).

[562] Там же. С. 509.

Если в первой части «Послания» приводятся аргументы в опровержение мнений о том, что покаявшихся еретиков следует беспрепятственно принимать в лоно Церкви, то в заключительной части полемика ведется с мнением о том, что инокам не следует вмешиваться «в церковные и в житейские вещи». Нам представляется совершенно невозможным приписывать митрополиту Симону следующие выражения: «Сего ради, отцы, аз, окаянный, идеже есмь взаконенная иноком противу силе моей Христу поспешествующу последую и мудрствую, и инех в та приводя, яко суд сый Христовою благодатию соединен к соборней апостольстей церкви, а не отсечен, понеже телом и душею составляемъся сугубо и прощение церкви творим».[563] Далее автор упрекает своих противников в «самочинии», «самосмышлении», «любопрении», а также в пренебрежении священными правилами: «Священъная убо правила о древних еретицех и о отступъницех по тоньку написаша, како сих приимати и плоды покаяния искушати. Иноком же о сих не повелеша о себе промышление творити к соборней церкви и ко святителем о сем приходити и, кроме их повеления, ничтоже творити. Вы же на толико мнение и гордость взястеся, яко о таковых отступницех не послушасте нашего смирения. О них же священная правила, ниже ино божественая писания сказует, како сих приимати и плоды покаяния искушати, но самочинием и самосмышлением и любопрением утвержаетеся во всем ищущи свой разум вышьшии всех поставити. И того ради божественная писания и священная правила презираете».[564]

Употребляемые автором «Послания» выражения позволяют сделать вывод о том, что он был иноком и автором сочинений, в которых доказывалась необходимость разыскивать и преследовать еретиков и не верить их раскаянию, поскольку оно не истинно, а ложно. Поскольку все эти темы находят отражение в 13-м, 14-м, 15-м «словах» «Просветителя», то единственным претендентом на роль автора «Послания» нам видится Иосиф Волоцкий. Отсюда заключаем, что «Послание» представляет собой не официальный документ, составленный от имени митрополита и церковного собора, но частное послание Иосифа, адресованное, с большой долей вероятности, заволжским старцам. Процитированный выше фрагмент о соборе на еретиков с упоминанием «нашего смирения», представляет собой, по-видимому, выписку из текста соборного приговора 1504 г. Продолжив наблюдения над текстом «Послания», обнаруживаем еще два фрагмента текста, имеющего параллели в «Сказании о новоявившейся ереси».

«Сказание о новоявившейся ереси» (Источники)	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники)
И сей убо князь Михаил в лето 6979 (1470) прииде в Великый Новгород в дни княжениа великаго князя Ивана Васильевича, и с ним прииде в Великий Новгород жидовин Схариа. И той преже прелсти попа Дениса, и в жидовство отведе. Денис же приведе к нему протопопа Алексеа, еще тогда попа суща на Михайловской улици, и той также отступник бысть непорочныа и истинныа христианьскиа веры…	Уже тому тридесят и три лета минули, как был в великом Новеграде Схария жидовин. Ино Денис поп, да Олексей тогда был поп же, что был на Москве после того на Москве протопоп, приходили к жидовину Схарии да училися у него жидовской вере, а Христа отвергълися. Да после того Денис да Олексей прельстили в жидовъскую веру Гавриила протопопа Софейского да попа Наума да попа Максима, да иных много от священников и от

[563] Там же. С. 509.
[564] Там же. С. 509–510.

Потом же Алексей научи многых жидовьству, еще же и зятя своего Ивашка Максимова и отца его попа Максима и многых от попов и от диаконов и от простых людей. Денис же поп тако же многых научи жидовьствовати, потом и протопопа Гавриила Съфейскаго жидовствовати научи, научиша же и Гридю Клоча. Гридя же Клочь научи Григориа Тучина жидовьству, его же отець бяше в Новегороде велик власть имеа. Потом же многых научиша, а се суть имена их… (с. 469).	дияконов и от крылошан; а от бояр от новогородцких прельстили в жидовъство Григория Михайлова сына Тучина и иных многих детей бояръских и от купъцов и от простых людей… (с. 506).
В лето же 6988 (1480) прииде князь великый Иван Васильевич в Великый Новъгород, и тогда взят Алексеа попа на Москву на протопопство к церкви Пречистыя Успения, и Дениса попа к архаггелу Михаилу…. И многыа душа погубиша, и в жидовьство отведоша, яко же некыим отбежати и обрезатися в жидовьскую веру: от них же есть Ивашко Черный, яко же именем, тако же и делы, и стаинникь его Игнат Зубов… Потом же от двора великого князя Федора Курицина, да дьяков крестовых Истому да Сверчка, от купьцев же Семена Кленова… Сего ради мнози к ним уклонишася, и погрязоша во глубине отступлениа… (с. 471).	А после того как взяли на Москву Алексея протопопа да Дениса попа, — и они прельстили в жидовство Федора Курицына, да брата его Волка, да иных многих от великого князя двора да от купцев и от крылошан и от простых людей, яко ж некоторым отбегнути за море к жидовом и обрезатись в жидовскую веру, от купцов убо Игнат Зубов, от крылошан же Ивашко Черной и мнози… (с. 506).

Как следует из сопоставления, в «Послании» тексты из «Сказания» пересказываются в сокращении. Обращает также внимание то, что в «Послании» отсутствует имя митрополита Зосимы, который играет роль центральной фигуры в «Сказании». В тексте 15-го «слова» митрополит Зосима причислен к еретикам и в двух местах именуется «окаянным», «безбожным и нечестивым».[565] Заметим, что в «Сказании» отсутствует имя Волка Курицына, которое фигурирует в текстах 15-го «слова» и в «Послании». Это свидетельство того, что оба последних текста были написаны после Церковного собора 1504 г., осудившего на смерть Ивана Волка Курицына, архимандрита Кассиана и других еретиков.

Сопоставив обвинения в адрес еретиков, которые содержатся в Соборном приговоре 1490 г., текстах Послания Иосифа Волоцкого архимандриту Митрофану и «Послания о соблюдении соборного приговора» убеждаемся, что тексты посланий обнаруживают больше близости между собой, нежели с документом, вышедшим из митрополичьей канцелярии.

[565] Просветитель. С. 322, 325.

Соборный приговор 1490 г. (Источники)	Послание архимандриту Митрофану (ПИВ)	Послание о соблюдении соборного приговора (Источники)
Что есте чинили в Великом новегороде злая и проклятая дела неподобная: мнози от вас ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах, а инии от вас ругались кресту Христову, а инии от вас святыя иконы щепляли и огнем сжигали, а инии от вас крест силолоен зубы искусали, а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали, а инии от вас святыя иконы в лоханю метали, да иного поруганиа есте много чинили над святыми образы написанных на иконах. А инии от вас на самого Господа нашего Иисуса Христа Сына Божья и на Пречистую Его Богоматерь многиа хулы изрекли, а инии от вас Господа нашего Иисуса Христа Сыном Божиим не звали, а инии от вас на великих святителей и чюдотворцев да и на многих преподобных святых отець хулные речи износили, а инии от вас всю седмь Соборов святых отець похулиша, а инии от вас во вся дни говениа ели мясо и сыр и яица и млеко… (с. 383).	А ведаеть государь, каково злодейство еретическое, какову хулу глаголали на единородного сына божиа, на Господа нашего Иисуса Христа, и на Пречистую Его Матерь, и на вся святыа, и каково сквернение чинили над божественными святыми церквами, явши и пивши, и блудом сквернящеся, да того же дни и обедню служили, а святыа иконы и животворящиа Кресты иныа огнем жьгли, а иныа в скверныа места пометали, а иные ламали, а иные топором разсекали, а иные зубы кусали, как беснии пси… (с. 176).	И ныне в Великом Новеграде и на Москве и во иных градех научились жидовъствовати и многа хуления изрекоша на Господа нашего Исуса Христа и на Пречистую Богородицу и на великаго предтечю Иоанна и на вся святыя апостолы и мученики и преподобныя и праведныя. Многа сквернения и поругания соделаша на Божественныя церкви и на животворящия Кресты и на пречестныя иконы, овы ж огнем сжигающе, иныя же секирами разсекающе, овы ж зубы кусающе иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих осквернят. Ядущи же и пиюще до пьянства и блудом сквернящись в святую церковь вхожаху и Божественную службу совершаху. И не токмо святую церковь и божественную и животворящие Кресты и всечестныя иконы и всякую святыню, но и все православное християньство потщащась осквернити, якоже весте… Собирающе таковыя вещи скверъныя, о них же аще и писати, слух осквернити слышащих, и в вино и в мед влагаху и посылающи и ко святителем и ко священником и князем и воеводам и ко всем православным християном, яко да сих всячески осквернят… (с. 507).

Почти все обвинения еретиков, содержащиеся в соборном приговоре, находят аналоги в посланиях. Укажем два исключения. Во-первых, в соборном приговоре нет упоминания о том, что еретики служили литургию, осквернив себя пьянством и блудом. Во-вторых, там не упоминается такое кощунство, как навязывание крестов на птиц. Первое обвинение фигурирует в Послании архиепископа Геннадия архиепископу

Ростовскому Иоасафу и затем, в близкой к «Посланию о соблюдении соборного приговора» форме, содержится в Послании Митрофану. Второе обвинение содержится исключительно в Послании Геннадия епископу Нифонту Суздальскому. В текстах 15-го «слова» и в других посланиях Иосифа Волоцкого оно отсутствует.

Послание архиепископа Геннадия епископу Нифонту Суздальскому (Источники)	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники)
…вяжут кресты на вороны и на вороны. Многие ведели: ворон де летает, а кресть на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: ворон и ворона садятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат! (с. 312).	…иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих осквернят… (с. 507).
Послание архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу (Источники)	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники)
И попы их завтрокав и пив до обеда, обедню служат… (с. 316).	Ядущи же и пиюще до пьянства и блудом скверняшись в святую церковь вхожаху и божественную службу совершаху… (с. 507).

Итак, подведем итог наблюденям над текстом «Послания о соблюдении соборного приговора». «Послание» представляет собой компиляцию из пяти фрагментов 15-го «слова», фрагмента 16-го «слова» (см. ниже ГЛ. 13), в нем использованы также: фрагмент текста из Послания Иосифа Митрофану Андронниковскому, сокращенное изложение фрагментов «Сказания о новоявившейся ереси», выписки из Соборного приговора 1490 г. и несохранившегося Соборного приговора 1504 г., а также прослеживаются следы знакомства с Посланиями Геннадия Нифонту Суздальскому и Иоасафу Ростовскому, оригинальные части представляют собой полемические пассажи. Учитывая, что в текстах «Послания» и 15-го «слова» упоминаются соответственно 33 и 34 года, прошедшие со времени появления Схарии в Новгороде, мы видим две возможности определить взаимоотношение этих текстов. Следуя историографической традиции, можно допустить, что текст «Послания» был переработан в тексты 15-го и 16-го «слов» «Просветителя». Однако более вероятным, учитывая несопоставимые объемы «слов» и «Послания», а также характер цитирования нам представляется другой вариант. После Церковного собора, осудившего еретиков на казнь в ноябре 1504 г., Иосиф начинает работу над текстами 15-го и 16-го «слов», в которых обосновывается необходимость смертной казни еретиков, настаивается на продолжении их розыска и утверждается невозможность принимать раскаявшихся еретиков в лоно Церкви, поскольку их раскаяние вынуждено и не искренне. Возможно, одновременно (около 1504/05 г.) волоцкий игумен пишет адресованное противникам из числа «кирилловских старцев» «Послание о соблюдении соборного приговора», посвященное доказательству основных тем 15-го и 16-го «слов».

В полемических выпадах «Послания» мы вправе видеть следы спора Иосифа Волоцкого с «Ответом кирилловских старцев». В «Ответе» пересказываются аргументы

в пользу необходимости казнить еретиков, которые содержатся в 13-м «слове».[566] По всей видимости, «Ответ» был написан в опровержение аргументов Иосифа, высказанных в «Слове об осуждении еретиков», или 13-м «слове» «Просветителя». «Ответ» следует датировать 1504–1505 г., поскольку ему предшествовало «Слово об осуждении еретиков», написанное, вероятно, до собора 1504 г. Возражения Иосифа на «Ответ кирилловских старцев» как раз и содержатся в «Послании о соблюдении соборного приговора».

Работа над текстом 15-го «слова» завершилась не позднее 1505/06 г. Поскольку в оглавлении памятника указано 15 «слов», то следует признать, что текст полной редакции «Просветителя» был составлен также не позднее этого времени в том виде, в каком он представлен списком Епарх. 340. Но когда же в составе «Просветителя» появилось 16-е «слово»?

2.6.14. ПОСЛАНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО И 16-е «СЛОВО» «ПРОСВЕТИТЕЛЯ»

В тексте 16-го «слова» содержатся отсылки к тексту 15-го: «Сего ради въ слове, еже пред сим написахом, рекохом о сем, како приимати на покаяние еретики и отступников, от священых правил и от прочих божественых писаниих сие уведевше. А иже о ныне явльшихся новогородских глаголю еретиков и отступников, о сих покаянии ни в единой же даже до нас дошедших книг писано есть».[567] Также читается прямая ссылка на 13-е «слово»: «Аще ли кто речет се градстии законы, а не святых отец писания, таковый о сем да прочтет третиенадесять слово, иже в сей книзе написано, и тогда увесть о градских законех, яко подобни суть пророческим и апостольским и святых отец писанием».[568]

Сравнение текстов 16-го «слова» древнейших списков «Просветителя» показывает, как пометы на полях списка Епарх. 339 оказались восприняты в тексте списка Епарх. 340: 1) Епарх. 339, л. 282 и Епарх. 340, л. 211 — «православнии»; 2) Епарх. 339, л. 287 и Епарх. 340, л. 216 — «и начаша тайно сеяти злое учение в несмысленыа человекы»; 3) Епарх. 339, л. 289 и Епарх. 340, л. 218 об. — «таков»; 4) Епарх. 339, л. 289 и Епарх. 340, л. 218 об. — «православных»; 5) Епарх. 339, л. 292 и Епарх. 340, 221 об. — «попечение имеют». В то же время в одном случае помета списка Епарх. 339, л. 280 не отразилась в списке Епарх. 340: «и кающимся им никто же милует их». В свою очередь, две пометы списка Епарх. 340 не были восприняты списком Епарх. 339: 1) «у елициих убо от еретик не хотяща покаятись зле душа своя извергошась от православных же никоего же не прельстиша» (л. 211)[569]; 2) «яко свидетельствует книга, глаголемая Временник, еще и в житии святых священномученик Василия и Ефрема, их же память бывает марта в седмый» (л. 214).[570] В Епарх. 340 вычеркнута фраза: «Елици же убо от древних еретик не хотяща покаятись зле душа своя извергоша, от православных же никого же не прелстиша», в Епарх. 339 она отсутствует.[571] Различается и конец текста в обоих списках: в Епарх. 340, л. 222 об. — «ему же

[566] Источники. С. 511–513.

[567] Епарх. 340. Л. 204 об.

[568] Там же. Л. 209.

[569] Эта приписка не была усвоена Солов. 326/346, но внесена в текст других списков, например Солов. 327/347. (Просветитель. С. 333).

[570] Просветитель. С. 336.

[571] Эта фраза целиком читается в Солов. 326/346 (Просветитель. С. 334).

слава во веки веком. Аминь»; в Епарх. 339 л. 293 — «ему же подобает всякая слава честь и держава со отцем и со святым благим и животворящим духом ныне и присно и во веки. Аминь». Указанные наблюдения позволяют предположить, что списки правились относительно друг друга: сперва список Епарх 339 подвергся правке по списку Епарх. 340, а правка на полях списка Епарх. 340 уже не получила отражения в списке Епарх. 339. Таким образом, и в этом случае мы полагаем, что первоначальный вариант текста представлен в Епарх. 340. К уже отмеченным разночтениям по сравнению с опубликованным по Солов. 326/346 текстом «Просветителя» можно добавить еще два: 1) в Епарх. 340 на л. 213 об. фраза о Константине читается так: «Егда убо по проклятии арияны еретики осуди», в Солов. 326/346: «Егда убо по проклятии Ариа, и иныя еретики осуди», в Солов. 327/347 сохранено чтение Епарх. 340;[572] 2) в Епарх. 340 на л. 213 об. читается помета: «он же, послушав моления их, и даст им ослабу, хотя умирити церковь Божию», в Солов. 326/346 это место пропущено, но читается в Солов. 327/347.[573] Следует полагать, что список Солов. 326/347 был сделан со списка восходящего к Епарх. 340 после первого этапа правки, но до окончательного внесения изменений в этот список.

Можно указать три произведения, которые имеют общие фрагменты с текстом 16-го «слова»: во-первых, это уже известное «Послание о соблюдении соборного приговора»; во-вторых, «Отрывок из послания великому князю»;[574] в-третьих, Послание Василию III «на еретики». Как было указано выше, «Послание о соблюдении соборного приговора», поскольку в нем упоминаются 33 года, прошедших с момента зарождения ереси, датируется 1504 г. Все исследователи не сомневались, что текст «Послания о соблюдении соборного приговора» послужил источником 16-го «слова». Относительно других текстов подобного единства между исследователями не наблюдалось. И. Хрущев считал, что 16-е «слово» «Просветителя» написано раньше Послания Василию III.[575] А.А. Зимин и Я.С. Лурье, напротив, полагали, что Послание послужило источником 16-го «слова». «Отрывок из послания великому князю» А.А. Зимин датировал промежутком 1507–1511 гг.[576] По мнению Зимина, этот текст не мог быть написан ранее 1507 г., так как «в произведениях Иосифа, написанных до перехода монастыря под патронат великого князя, дается совершенно иная оценка великокняжеской власти».[577] Я.С. Лурье показал, что текст «Отрывка» восходит к «Поучению благого царства» византийского писателя VI в. Агапита.[578]

---

[572] Просветитель. С. 335.

[573] В Солов. 326/346 эта правка не внесена, но воспринята Солов. 327/347. (Просветитель. С. 335).

[574] Опубликован А.А. Зиминым: Источники. С. 518–519. «Отрывок из послания великому князю» был извлечен из сборника произведений новгородского архиепископа Феодосия, составленного около 1543 г. (Синод. 791. Л. 19 об.–22). Копия сборника — рукопись Q. XVII. 50 Л. 21 об.–23. Этот «Отрывок» примыкает к Посланию Иосифа Нифонту, а за ним следует летописчик Иосифа в краткой редакции. Почти целиком «Отрывок» вошел в состав Послания Феодосия Ивану Грозному о корчмах (ДАИ. Т. 1, № 41 (1547 г.)) А.И. Плигузов полагает, что «формуляр отрывка не дает оснований видеть в грамоте великому князю подлинное послание Иосифа Ивану III и Василию III, поэтому следует рассматривать этот текст в ряду других шести подготовительных фрагментов „Книги на еретиков“». (Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1043).

[575] Хрущев И. Исследование. С. 244.

[576] Источники. С. 515.

[577] Там же. С. 515.

[578] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 475–477. О «Поучении благого царства» диакона Агапита см.: Буланин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.

Он полагал, что поскольку в «Отрывке» текст Агапита использован гораздо шире, нежели в 16-м «слове», то именно он послужил его источником.[579]

На основании вышеизложенного я полагаю, что «Просветитель» в объеме 15-ти «слов» был создан не позднее 1505/1506 гг., поэтому следует заново рассмотреть проблему взаимоотношения 16-го «слова» и текстов, которые считались его источниками.

В тексте Послания Василию III есть упоминание о приходе Скарии в Новгород «отселе за четыредесят лет».[580] Это указание на дату читается только в тексте Послания, в 16-м «слове» это чтение отсутствует. По этой причине выводимую отсюда дату (1470 + 40 = 1510/1511 г.) следует рассматривать как возможность для того, чтобы датировать Послание Василию III этим временем. Окончательное решение вопроса о первичности одного из текстов можно попытаться найти с помощью сравнительного анализа.

Сопоставим сходные фрагменты текстов 16-го «слова» «Просветителя» и посланий Иосифа Волоцкого.

«Просветитель». 16-е «слово» (Епарх. 340)	Послание Василию III «на еретики» (Источники)
1) Елици же убо от древних еретик не хотяща покаятися, зле душа своя извергоша, от православных же никого же прельстиша. И толико возревноваша о благочестии православнии царие, не точию бо простыя человеки, но егда и патриарси и святители и священицы в ересь впадаху, по проклятии во изгнание и в темницы отсылаху, дондеже душа своя зле извергоша… (л. 213).	Придет бо ти от сего свет вечный и невечерний в тебе восияет, аще подобно сотвориши первым православным благочестивым царем. Оне убо на всех соборех не точию епископы и священики еретики бывшая, но и патриарси и митрополиты на проклятии в темницы метаху, и сии никого от православных не прельстиша… (с. 520).
2) Елици же и православнии царие по проклятии еретиком ослабу даваша, верующе покаянию их, и сии не точию ереси не искорениша, но и быша последнии горши первыхъ. Еретици бо не точию не покаяшеся, но и многая от православных прельстиша и в ересь отведоша… (л. 213–213 об.).	А их же вероваху покаянию, сии многа зла сотвориша и многия в ереси отведоша… (с. 520).
3) И кто убо, таково попечение имея о православней християнстей вере, яко же великий и равноапостольный царь Коньстантин, егда убо по проклятии Ария ны еретики осуди в заточения и в темница, яко же подобаше… (л. 213 об.).	Яко же преже перевновал еси благочестивому и равноапостольному великому царю Констянтину, яко же он християнский род в своем царствии из рова преисподнего возведе, темнаго оного и богопротивного и второго Июду Ария, глаголю, до конца низложи… (с. 519).

München, 1991; Лобакова И.А. Памятник византийской учительной литературы «Поучение благаго царства» Агапита и «Житие митрополита Филиппа» // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 527–545.

[579] ПИВ. С. 262.

[580] Источники. С. 520; ПИВ. С. 231.

4) Подобно же тому бысть и в Русстей земли… Тако же и державный великий князь Иван Васильевич, егда повеле святителем проклинати еретики, иже ныне явльвшиися и по проклятии которых повеле в темницу сажати, и сия зле живот свой скончаша и никого же от православных не прельстиша. Овии же начаша каятися, державный же ят веру покаянию их и даст им ослабу, — и те многа неизреченна зла сотвориша и многи от православных християн в жидовьство отведоша и тщатся сотворити тако же, яко же древнии еретици, иже погубиша многия страны и царства великая… (л. 214 об. –215 об.).	Подобно ж тому бысть и в нашей земли Русстей. Самодержец и государь всея Русскыа земля князь великий Иван Васильевич, отец твой, по проклятии еретиков Захара черньца и Дениса попа повеле в темницу воврещи. И сии зле живот свой скончаша и никого же от православных не прельстиша. А которые, государь, почали каятись, и отец твой, государь, их покаянию поверил и дал им ослабу, и те много неизреченна зла сотвориша и многих православных христьян в жидовство отведоша… (с. 520).
5) Во многаа же лета великое царство Римское, и вси бо царства и страны иже под Римским царством, отступиша от соборныя и апостольския церкви и от православныя християнския веры. Тако же и великая русская земля, иже пять сот лет пребысть в праволавней вере християнстей, егда враг человеческаго спасения диявол приведе скверныя и помраченныя еврея в Великий Новгород, и преже убо малых в жидовьство отведоша, потом же множество несведомо, яко же преже речено бысть о сем… (л. 217).	Во многа же лета вся царства отступиша от соборныя и апостольския церкви и от православныя християнския веры. Тако же и Руская великая земля, иже пятьсот лет пребысть в православной вере християнстей, егда ж враг человеческаго спасения диявол приведе скверныа еврея в Великий Новгород отселе за четыредесят лет. Преже убо малых в жидовство отведоша, потом же множество несведомо по всей Рустей земли… (с. 520).
6) Тем же разумейте царие и князи, и бойтеся страха Всевышнего, вашего бо ради спасения написах вам, да Божью волю сотворше, приимите от него милость. Вас бо Бог в себе место посади на престоле своем. Сего ради подобает царем же и князем всяко тщание о благочестии имети и сущих под ним от треволнения спасати душевнаго и телеснаго… (л. 219).	Сего ради слышите, царие и князи, и разумейте, яко от Бога дана бысть держава нам. Вас Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади милость и живот положи у вас. Вам же подобает, приемши от вышнего повеления правленья человеческаго рода, православным государем, царем и князем, не токмо о своих пещися и своего точью жития правити, но и все обладаемое от треволнения спасти и соблюдати стадо его от волков невредимо; и боятися серпа небеснаго, и не давати злотворящим человеком, иже душю с телом погубляющим скверныя, глаголю, и злочестивыя еретики… (с. 519).
«Просветитель». 16-е «слово» (Епарх. 340) 1) Солнцу убо свое дело есть, еже светити сущих на земли. Царю же свое есть еже пещися о всех сущих под ним:	Отрывок из послания великому князю (Источники) Солнцу свое дело светити лучами всю тварь, царю же добрыа детели еже миловати нищаа и обидныа:

скипетръ царствия приим от Бога, блюди, како угодиши давшему ти того, и не токмо о себе ответъ даси къ Богу, но еже инии зло творят, ты слово отдаси Богу, волю давъ имъ. Царь убо естеством подобенъ есть всем человеком, властию же подобенъ есть вышнему Богу. Но. Яко же Бог хощетъ вся человеки спасти, такоже и царь все поручное ему да хранитъ от всякого вреда душевнаго и телеснаго, яко да Божию волю сотворше, приимете от бога со бесплотными силами присносущное радование, яко же самъ обещалъ вы есть: да идеже азъ буду, ту и слуга мой, и воцаритеся с ним и во веки срадуетеся… (л. 219 об.–220).	(с. 518). Ты ж убо о дръжавный царю, и скыпетр царствиа приим от Бога, блюди, како угодиши давшему ти то не токмо бо о себе ответ даси ко Господу, но еже и инии зло творят, ты слово отдаси Богу, волю дав им. Царь убо естеством подобен есть всем человеком, а властию же подобен есть вышнему Богу. Но якож Бог хощет всех спасти, також и царь все подручное ему да хранит, яко да Божию волю сътворив, приимеши от бога присущное радование и воцаришася с ним во векы, радуйся… (с. 519).
2) Овии же начаша каятися: державный же ять веру покаянию ихъ, и дастъ имъ ослабу, и те многа неизреченна зла сотвориша и многи от православныхъ християнъ в жидовьство отведоша и тщатся сотворити тако же, яко же древнии еретицы, иже погубиша многия страны и царства великия… сии придоша в великое царство армянское, иже тогда православным сущим, всем християнкая мудрьствующим, и егда приидоша еретицыи начаша тайно сеяти злое учение в несмысленыя человеки, преже убо не мнозех прельстиша, по времени же многия прельстиша, потом же начаша сеяти скверное свое еретическое семя в благородныя человеки, та же и в боляре и в князи, и оттоле помалу во множайшая лета и все арменьское царьство, увы, погибе…Подобно же и великое Ефиопское царство…Тако же и великое царство Римское… (л. 215 об.–216).	Послание к Василию III «на еретики» (Источники) Да ныне аще ты, государь, не подщишися и не подвигнешися о сих, не утолиши скверных еретик, темное их еретическое учение, — ино, государь, погибнути всему православному християнству от еретических учений, яко ж и преже многа царства погибоша сим образом: ефиопское великое царство, и арменское, и римское, иже много лета пребыша в православной вере християнстей, тако погибоша. Прихожаху бо преже немнози еретици втай царствия и прельщаху преже нищая человеки и убогия, потом же и благородныя, потом же прияша учение их и великия власти… (с. 520).
3) Яко же змия тайно ядъ в себе имеютъ сокровенъ, и егда убо увидят время, тогда уязвляют: тако и нынешнии отступницы творятъ. Егда убо будутъ посреди православныхъ, являются яко православнии, и аще убо кто будетъ верою Христовою и православиемъ крепко утвержен, и они того таятся всячески: аще ли же кого видят от простейших и таковаго готова себе на ловъ имеютъ, того ради и на священство дерзаютъ, дабы кого в жидовьство привлещи. И аще кто обрящется у них от детей духовных удобь къ греховному игу преклоняемъ, сего они отступника вере показуютъ, и в жидовство поставляютъ, а что онъ согрешилъ будетъ, или блудомъ или прелюбодейство,	Послание о соблюдении соборного приговора (Источники). Того ради, якож змия в сквожне седящи, тайно яд имеют в себе сокровен, — и егда видят время, тогда уязвляют. Так и ныне нынешнии отступницы творят. И еда убо будут посреди православных, являются, яко православнии. И аще кто будет верою христовою и православием крепъко утвержен, — и они того таятися всячески. Аще ли ж видят кого от простейших, и таковаго готова себе имеют на лов. Того ради и на священство деръзают, дабы кого в жидовьство привлещи. Аще кто обрящет у них от детей духовных удобь ко греховному игу прекланяем, сего они отступника вере

или убийствомъ, или иными тяжкими грехи, вскоре и без // опитемии прощают. Аще паки кто от православных въ обличение восхощет стати на них, и они отметницы бываютъ жидовския веры, да и проклинаютъ таковая творящих, да клятвами клянутся страшными, яко православнии суть, того ради, да неведоми будутъ, удобъ возмогутъ прельщати тайно православныя. И таковаго ради пронырства же и диявольскаго лукавства, многия душа погубиша, от православныя християньския веры в жидовство отведоша… (л. 217–218).	показуют и в жидовьство поставляют. А что он согрешил будет или блудом или прелюбодейством или убийством или иными тяжкими грехи, — вскоре и без опитемии прощают. Аще паки кто от православных во обличение восхощет на них стати, — и они отметницы бывают жидовъския веры да и проклинают таковая творящих, да и клятвами кленутся страшными, яко православнии суть. Того ради да не ведоми будут и удобь возмогут прельщати тайно православныя. И таковаго ради пронырства и диявольскаго лукавьства многия душа погубиша, от православъныя христианьския веры в жидовьство отведоша… (с. 507).
Еда лестно есть или истинно, то кто можетъ тако дерзнути или сотворити, яко приати сихъ, яко воистину кающихся, и дати симъ ослабу, якоже преже Державный и архиепископъ Генадие, не ведуще ихъ лукавьство, даша имъ покаяние и ослабу… (л. 210).	Они же убояшеся казни и начаша каятися вси. Архиепископ же Генадий ят веру покаянию их и даст им ослабу. И яко прияша ослабу, и абие вси на бегъство устремишась… (с. 507–508).

Наблюдения показывают, что между текстами 16-го «слова» и Посланием Василию III имеются 7 параллельных фрагментов; между текстами 16-го «слова» и «Посланием о соблюдении соборного приговора» — один большой совпадающий фрагмент и один близкий; между текстом «Отрывка» и 16-м «словом» — также два параллельных чтения. Характер цитирования не дает возможности сделать вывод о том, что все три текста послужили источниками при составлении 16-го «слова». Текст 16-го «слова» производит впечатление целостного и органичного произведения, параллельные места, которые удалось выявить в процессе сравнения с тремя текстами, нигде не выглядят как механические вставки.

Наиболее очевиден компилятивный характер Послания Василию III. В «Послании», как правило, опущены исторические примеры, читающиеся в тексте 16-го «слова». Пропущен также рассказ об осуждении православными царями святителей-еретиков от Феодосия Великого до Константина «внука Ираклиева», пример, негативно изображавший Константина Великого, давшего «ослабу» еретикам. В 16-м «слове» вслед за фразой: «Подобно же тому бысть и в Русстей земли» следует рассказ о ереси стригольников в Пскове. В «Послании» же этого рассказа нет и вслед за указанной фразой помещен следующий отрывок об осуждении жидовствующих при Иване III. Кроме того, отсутствует повествование о том как еретики погубили Армянское, Эфиопское и Римское царства до общего для 16-го «слова» и Послания фрагмента, начинающегося словами: «Во многая же лета» и до слов: «яко же преже речено бысть о сем». В тексте Послания Василию III эти примеры были неуместны, в тексте 16-го «слова» им принадлежала важная роль аргументов исторического рода. Приведенные примеры позволяют придти к выводу о том, что именно текст 16-го «слова» послужил источником Послания Василию III. Как удалось показать А.А. Зимину, — фрагменты текста Послания Василию III о еретиках Иосиф Волоцкий использовал для написания других посланий — В.А. Челяднину и Дмитровскому князю Юрию Ивановичу.

Я.С. Лурье обратил внимание на то, что в 16-м «слове» и Послании Василию III использован общий источник — «Слово о судиах и властелех».[581] В 16-м «слове» этот текст использован более широко, но при этом фраза: «Вас бо Бог в себе место избра…» заканчивается одинаково в Послании и в «Слове о судиах и властелех», а в 16-м «слове» окончание иное.[582] Данный факт свидетельствует о том, что Иосиф при написании 16-го «слова» и Послания Василию III обращался именно к тексту «Слова о судиах и властелех». Никаких оснований для вывода о том, что все эти тексты послужили источником 16-го «слова» мы не видим.

Точно также не является источником 16-го «слова» и «Отрывок из послания великому князю». Он представляет собой компиляцию, составленную из цитат сочинения Агапита «Поучения благого царства». Последовательно изложены иногда перемежаемые авторскими вставками цитаты из 1-й, 2-й, 8-й, 9-й, 14-й, 21-й, 43-й, 46-й, 47-й, 54-й, 55-й, 20-й глав «Поучения».[583] Известно, что к началу XVI в. в древнерусской книжности существовали два варианта перевода текста «Поучения».[584] При этом текст, использованный в «Отрывке» и 16-м «слове», близок раннему переводу «Поучения», хотя полностью и не совпадает с ним. Я.С. Лурье полагал, что «Отрывок» и 16-е «слово» не могли независимо друг от друга восходить к сочинению Агапита, так как «содержащиеся в них выборки из глав 61, 30 и 21 Агапита (со скрепляющим их оригинальным текстом) совершенно индивидуальны и не могли быть сделаны разными авторами вполне одинаково».[585] При этом Лурье настаивал на первичности «Отрывка» и вторичности 16-го «слова». Сравнение данной выборки с текстами 16-го слова и «Отрывка» убеждает, однако, в обратном. Чтения 16-го «слова» в двух случаях более пространны, в «Отрывке» пропущены фразы: «от всякого вреда душевнаго и телеснаго», и «яко же самъ обещалъ вы есть: да идеже азъ буду, ту и слуга мой». Учитывая, что текст «Отрывка» нельзя свести к тексту 16-го «слова», следует признать, что существовала выборка из «Поучения» Агапита, по-разному отразившаяся в 16-м «слове» и в «Отрывке».

Компилятивный характер «Послания о соблюдении соборного приговора» был показан в главе 12. В качестве источника для 16-го «слова» и «Послания о соблюдении соборного приговора» следует указать соответствующий фрагмент в Послании Геннадия Иоасафу.

---

[581] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 479.

[582] Там же. С. 479, прим. 254.

[583] См.: Лобакова И.А. Житие митрополита Филиппа. СПб., 2006. Приложение 2. С. 285–296. Иначе изображал порядок цитирования Я.С. Лурье (Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 475, примеч. 239).

[584] По мнению Я.С. Лурье, один вариант перевода был сделан, по-видимому, в 1460-х гг. и представлен списком ГИМ. Синод. 489. Л. 33 об.–47. Позднее он был включен в «Великие Четии Минеи». Другой перевод под заглавием «Изложение совещательных глав, сложенных Агапитом дьяконом к царю Иустиниану» появился в начале XVI в. и представлен списками: РНБ. Q.XVII.50. Л. 148; Соф. 1480. Л. 111 об.; Волок. 522. Л. 305; Волок. 489. Л. 325; Волок. 530 Л. 183 об. В настоящее время известно 12 списков раннего и 12 списков позднего перевода, их перечень см.: Лобакова И.А. Памятник византийской учительной литературы. С. 532–534.

[585] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 476, примеч. 240. По тексту «Поучения», опубликованному И.А. Лобаковой (Лобакова И.А. Житие митрополита Филиппа. С. 285–296), в даной выборке я опознаю цитаты из 55 и 20 глав Агапита в сопровождении авторского текста.

Послание архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу (Источники)	«Просветитель». 16-е «слово» (Епарх. 340)	«Послание о соблюдении соборного приговора» (Источники)
Да егда будут где православных, и они таковых же себе являют. Аще ли видят кого от простых, и они готова себе на лов имеют. Да того ради и в попы ся ставят, чтобы кого, как мощно, в свою ересь привести, зане ж уже дети духовныя имут дръжати. И кто будет верою огражден и в православии христианства крепок и они того таятся, а ему таковы ся являют. Аще ли кто слаб и леностен и удобь к греховному игу прекланяем, сего они, яко слаба, отступника вере показуют и приимают его в свою ересь. Да что он согрешил, или блуд или прелюбодейство, или ину грех сътворил, то удобь пращают, церковным каноном не последующе. Аще ли пакы кто от православных в обличение въсхощет стати на них про их ересь, и они отметници бывают своих ересей. Да и проклинают всех такова творящих, да и ротятся без страха… (с. 317).	Егда убо будутъ посреди православныхъ, являются яко православнии, и аще убо кто будетъ верою Христовою и православиемъ крепко утвержен, и они того таятся всячески: аще ли же кого видят от простейших и таковаго готова себе на ловъ имеютъ. Того ради и на священство дерзаютъ, дабы кого в жидовьство привлещи. И аще кто обрящется у них от детей духовных удобь къ греховному игу преклоняемъ, сего они отступника вере показуютъ, и в жидовство поставляютъ, а что онъ согрешилъ будетъ, или блудомъ или прелюбодейство, или убийствомъ, или иными тяжкими грехи, вскоре и без опитемии прощают. Аще паки кто от православных въ обличение восхощет стати на них, и они отметницы бываютъ жидовския веры, да и проклинаютъ таковая творящих, да клятвами клянутся страшными, яко православнии суть, того ради, да неведоми будутъ, удобъ возмогутъ прельщати тайно православныя. И таковаго ради пронырства же и диявольскаго лукавства, многия душа погубиша, от православныя християньския веры в жидовство отведоша… (л. 217 об.–218).	И еда убо будут посреди православных, являются, яко православнии. И аще кто будет верою христовою и православием крепъко утвержен, — и они того таятися всячески. Аще ли ж видят кого от простейших, и таковаго готова себе имеют на лов. Того ради и на священство деръзают, дабы кого в жидовьство привлещи. Аще кто обрящет у них от детей духовных удобь ко греховному игу прекланяем, сего они отступника вере показуют и в жидовьство поставляют. А что он согрешил будет или блудом или прелюбодейством или убийством или иными тяжкими грехи, — вскоре и без опитемии прощают. Аще паки кто от православных во обличение восхощет на них стати, — и они отметницы бывают жидовъския веры да и проклинают таковая творящих, да и клятвами кленутся страшными, яко православнии суть… (с. 507).

Легко убедиться, что Послание Геннадия не являлось общим источником соответствующих фрагментов 16-го «слова» и «Послания», напротив, совершенно очевидно, что совпадающие фрагменты восходят один к другому.

В тексте 16-го «слова» рассказ о преследовании ереси при Иване III ведется в форме третьего лица: «великий князь Иван Васильевич», «державный». В Послании эти формы заменены личными обращениями к великому князю и ссылками на деяния его

отца: «государь», «отец твой». Погубленные еретиками великие христианские державы в тексте 16-го «слова» названы следующим образом: «великое царство Римское, и вси бо царства и страны иже под Римским царством». В Послании же они упоминаются предельно лаконично и обобщенно: «вся царства». Указание на дату прибытия в Новгород жида Схарии находим, как уже было сказано выше, только в тексте Послания. В рассказе «Просветителя» о ложном покаянии еретиков «державный» удостоен упрека в легковерии наряду с архиепископом Геннадием. В Послании этот упрек целиком адресован Геннадию. Возможно, факт употребления имени архиепископа Геннадия в негативном контексте стоит сопоставить с его отставкой, последовавшей в 1504 г. До этого в тексте «Сказания» имя Геннадия употреблялось неизменно в сопровождении лестных эпитетов. Впервые о том, что Геннадий поверил ложному покаянию еретиков, говорится в 15-м «слове».[586]

Почти дословное совпадение значительных фрагментов в текстах 16-го «слова» и «Послания о соблюдении соборного приговора» может иметь два объяснения: либо тексты 15-го и 16-го «слов» послужили источниками «Послания», либо отрывок «Послания» был использован в 16-м «слове». Зимин указывал, что «с полной достоверностью трудно сказать, какое из двух цитированных произведений появилось первоначально».[587] Поскольку в числе других источников 16-го «слова» исследователь усматривал «Отрывок» и «Послание о соблюдении соборного приговора», то он склонялся к мысли, что рассказ 16-го «слова» является пространным изложением темы Послания Василию III. В своих выводах относительно происхождения и датировки 15-го и 16-го «слов» А.А. Зимин оказался в зависимости от ранее сделанного заключения о времени создания 12-го «слова». Если 12-е «слово» датировалось временем около 1510/1511 г., то очевидно, что нельзя было датировать последующие слова более ранним временем. Как было показано выше, текст «Просветителя» в объеме 13-ти первых «слов» существовал уже к 1504 г., так что никаких оснований для того, чтобы рассматривать 1510/1511 г. в качестве временного рубежа, после которого были созданы последующие «слова» памятника, не имеется.

Сравнение текстов Послания и 16-го «слова» показывает, что практически все сопоставляемые тексты являются более пространными в «Просветителе». Чтения соответствующих мест Послания являются сокращенным изложением текста 16-го «слова». Это позволяет утверждать, что источником Послания послужило 16-е «слово», а не наоборот. Более того, поскольку ссылка на пример императора Константина более соответствует позднейшему чтению этого места, отразившемуся в Солов. 326/346, а фраза «от православных же никого же прельстиша», которая также отразилась в тексте Послания, находит соответствие в помете, читающейся на боковом поле списка Епарх. 340, то следует полагать, что текст Послания зависит от списка 16-го «слова», в котором эта правка была учтена.

Поскольку в 16-м «слове» продолжена аргументация 15-го «слова» о том, что не следует верить покаянию еретиков, можно предполагать, что оно написано сразу же вслед за ним. Но если 15-е «слово» входило в состав «Просветителя» в Пространной редакции, что и отразилось в заглавии, то 16-е «слово» было включено позднее. В нем можно обнаружить следы дальнейшей полемики с «нестяжателями»: «И ныне, егда осудиша их на смерть, то християне православнии скорбят и тужат, и помощи руку подают, и глаголют, яко подобает сих сподобити милости».[588] Это указывает на время после казней декабря 1504 г. Так как предшествовавшее 15-е «слово» датируется

[586] Просветитель. С. 322.
[587] Источники. С. 516.
[588] Епарх. 340. Л. 208 об.

1505 г., полагаем, что 16-е «слово» было написано вскоре около этого времени. Теоретически получаем временной промежуток 1505–1510/11 гг., когда 16-е «слово» было использовано для написания Послания Василию III. Но в целом его тематика соответствует тому же этапу полемики с «нестяжателями» по вопросу об отношении к обличенным еретикам, который отразился в тексте 15-го «слова». Это дает нам временной промежуток между началом великого княжения Василия Ивановича с ноября 1505 до 1507 года, когда Иосиф был вынужден заняться решением совсем других вопросов. Большинство списков Пространной редакции «Просветителя» имеют в оглавлении 16 «слов».[589] Текст 16-го «слова» находится в древнейшем его списке на листах, которые по водяным знакам датируются временем около 1506 г.[590] Отсюда заключаем, что завершающее «Просветитель» «слово» было написано не позднее этого времени.

Таким образом, мы пришли к выводу о первичности текста 16-го «слова» по отношению к «Посланию о соблюдении соборного приговора», Посланию Василию III и «Отрывку из Послания великому князю». Наиболее вероятной датой написания 16-го «слова» нам представляется период между 1505 и 1507 гг.

2.6.15. ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

Обозначим основные положения, касающиеся истории текста «Просветителя». Результаты моих наблюдений свидетельствуют:

1. Первична Пространная редакция «Просветителя».
2. Первоначальный вид Пространной редакции включал в себя не менее 13-ти «слов».
3. Древнейший сохранившийся список Пространной редакции представлен на сегодняшний день списком Епарх. 340.
4. Краткая редакция в объеме 11-ти «слов» в том виде, в каком она представлена в списке Солов. 326/346, является результатом сокращения Пространной редакции в кругах «заволжских старцев», разделявших не все взгляды Иосифа Волоцкого.
5. Тексты, представленные в Рогожском изводе «Просветителя», отражают вид памятника в период между первым и вторым этапами правки в списке Епарх. 340.
6. Первоначальный вид «Сказания о новоявившейся ереси» не сохранился, его текст может быть восстановлен по списку 1530-х гг. (Епарх. 337), исправленному митрополитом Даниилом. «Сказание» в списке Солов. 326/346 несет на себе следы редакторской правки, внесенной Нилом Сорским.
7. «Сказание» и «слова» об иконах, встречающиеся в списках, переписываемых отдельно от «Просветителя», не являются его источником, а напротив, вторичны по отношению к тексту 5-го, 6-го и 7-го «слов» в составе «Просветителя».
8. «Сказание» и «слова» на тему «о скончании седьмой тысячи» в списках, имевших распространение независимо от «Просветителя», не являются его источником, а вторичны по отношению к 8-му, 9-му, 10-му «словам» «Просветителя».
9. «Сказание об иноческом жительстве» является сокращением текста 11-го «слова» «Просветителя».

---

[589] 16-е «слово» не отразилось в оглавлении списка Епарх. 337, где указано 15 «слов». Это может свидетельствовать либо о том, что оно появилось уже после оформления памятника в объеме 15-ти «слов», либо о том, что оно фигурировало в оглавлении за вычетом 12-го «слова», изъятого из большого числа списков.

[590] Водяной знак «Тиара» — типа Брике, № 4922 (ок. 1506 г.).

10. «Слово об осуждении еретиков» является вторичным по отношению к тексту 13-го «слова» в составе «Просветителя».

11. «Слово о благопремудростных коварствах» является вторичным по отношению к тексту 14-го «слова» в составе «Просветителя».

12. «Послание о соблюдении соборного приговора» было написано с использованием текстов 15-го и 16-го «слов» «Просветителя» в 1504–1505 гг., но еще до того, как эти тексты окончательно оформились.

13. 16-е «слово» было использовано при написании Послания Василию III и в «Отрывке из послания великому князю».

14. Послание архимандриту Вассиану о Троице текстологически зависит от 1-го, 5-го, 6-го и 7-го «слов» «Просветителя» и написано не ранее весны 1502 г.

15. Источниками Послания Иосифа Волоцкого епископу Нифонту Суздальскому послужили тексты «Сказания о новоявившейся ереси» и 12-го, 13-го и 14-го «слов» из состава «Просветителя». Послание написано в период между весной 1502 и летом 1504 г.

16. Послание архимандриту Митрофану Андронниковскому обнаруживает зависимость от 12-го, 13-го, 14-го «слов» из состава «Просветителя» и написано после Пасхи 1504 г.

17. Послание Иосифа Волоцкого Ивану Ивановичу Третьякову написано с использованием текста 12-го «слова» «Просветителя».

18. Послание Нила Полева старцу Герману написано с использованием 12-го «слова» «Просветителя».

19. В «Ответе кирилловских старцев» опровергаются аргументы, использованные в 13-м «слове» «Просветителя».

Выявленные факты взаимоотношений «Просветителя» и указанных сочинений позволяют по-новому представить творческую историю этого памятника.

2.6.16. КОГДА БЫЛ НАПИСАН «ПРОСВЕТИТЕЛЬ»?

В исследовательской традиции существуют две основные точки зрения на время создания «Просветителя». Сторонники ранней версии происхождения Краткой редакции памятника склоняются к тому, чтобы датировать ее в зависимости от пребывания на митрополичьем престоле Зосимы.[591] Наиболее приемлемой датой в этом случае представляется период 1492–1494 гг. Сторонники второй точки зрения считают наиболее вероятной датой создания Краткой редакции «Просветителя» 1502–1504 гг.

Из текста «Просветителя» можно извлечь несколько указаний на даты. Так в тексте 8-го «слова» содержатся два указания на время возникновения этого сочинения. Во-первых, это дата, высчитываемая по упоминанию автора «Диоптры»: «Познай, брате, яко святый старец той, иже сиа написавый, бяше в лето шесть тысящное шесть сот третье — отселе за четыреста лет».[592] Исходя из того, что Филипп Монотроп напи-

[591] Ю. Мияно заключает: «Таким образом, относить возникновение первоначальной редакции „Книги“ следует, в соответствии с И.Я. Порфирьевым и А.И. Плигузовым, к 1492–1494 гг. или, по крайней мере, ко времени не позже 1496 г., когда Зосима умер» (Мияно Ю. К вопросу о месте Кирилло-Белозерского списка «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого в истории текста ее краткой редакции. С. 384). Остается неясным, на каком основании исследовательница относит смерть митрополита Зосимы к 1496 г.

[592] Источники. С. 400; Просветитель. С. 218.

сал «Диоптру» ок. 1095 г., следует признать, что этот расчет указывает на дату около 1495 г. Во-вторых, можно расценить как указание на дату упоминание миротворного круга: «Аще бы на седмь тысящ лет сложена пасхалиа святыми отцы, то в седмьтысящное лето скончялся бы миротворный круг: ныне еще осмьдесят лет и четыре уйде миротворного круга, а лето седмь тысящное скончялося».[593] Учитывая, что миротворный круг был «сложен» в 1408 г. и прибавив 84 года получаем дату 1492 или 1493 г. Но можно ли на этом основании сделать вывод о том, что «Сказание о скончании седьмой тысячи лет» было написано около 1493 г. и позднее в качестве 8-го «слова» было включено в «Просветитель»? Нам представляется, что обе возможные датировки неправомерны, поскольку в первом случае фигурирует круглая дата (400 лет), а во втором содержится отсылка к дате окончания «седьмой тысящи», которая пришлась на 84-й год миротворного круга.

В заголовке и тексте «Сказания о глаголющих, что ради несть втораго пришествия Христова» находятся шесть ссылок на мнение еретиков о том, что со времени воплощения Христа прошло 1500 лет, а никаких следов Второго пришествия не видно.[594] В тексте 9-го «слова» по древнейшему списку читаются соответственно 7 таких ссылок.[595] Настойчивая апелляция к дате 1500 год от Рождества Христова, как будто бы однозначно указывает на 1500 г., но надо учитывать, что это круглая дата. Тем не менее, можно предполагать, что «Сказание» было написано приблизительно в это время, поскольку это был важный для менталитета той эпохи хронологический рубеж, близкий к окончанию 7-й тысячи лет от Сотворения мира, но отличающийся от нее. В тексте 9-го «слова» содержится и ссылка на то, что от Сотворения мира до пришествия Христа прошло 5500 лет.[596] По-видимому, Иосиф Волоцкий следовал в данном случае «Диоптре» Филиппа Монотропа, который относил дату Рождества Христова к 5501 г.[597]

В заголовке и тексте 10-го «слова» и в тождественным с ним тексте «Сказания» в защиту писаний Ефрема Сирина также содержатся указания на дату: «И се уже тысяща и сто лет преидоша, егда написал есть сиа святый Ефрем, а втораго пришествия Господа нашего Исуса Христа несть».[598] Учитывая, что сочинения Ефрема Сирина датировались округленно, 400-м годом от Рождества Христова, получаем соответственно — 1500 г.

Таким образом, приходим к выводу, что тексты 9-го и 10-го «слов» «Просветителя» могли быть написаны около 1500 г. В этих текстах, судя по списку Епарх. 340, еще не упоминался Федор Курицын, против которого еще не было выдвинуто никаких обвинений. Н.П. Попов предположил, что цитата из Исайи (Иер. 30: 6–7), использованная Иосифом Волоцким в тексте «Просветителя», восходит к переводу Библии, выполненному в 1499 г. в кружке архиепископа Геннадия. Это также можно было бы рассматривать как подтверждение того, что работа над «Просветителем» велась в 1499–1500 гг. Однако аргументы в пользу справедливости последнего предположения отсутствуют.

Больше возможностей для датировки «Просветителя» дают факты установленной зависимости от него текстов посланий Иосифа Волоцкого, хотя ни одно из них не имеет точной даты написания.

---

[593] Источники. С. 401; Просветитель. С. 221.

[594] Источники. С. 401, 402, 403, 406, 407.

[595] Епарх. 340. Л. 111, 112, 113 об., 114 об., 115 об., 119 об., 122 об.

[596] Епарх. 340. Л. 119 об.; 121 об. Просветитель. С. 234.

[597] См.: Романова А.А. Хронология // Специальные исторические дисциплины. СПб., 2003. С. 181.

[598] Епарх. 340. Л. 125, 131; Источники. С. 409, 413.

Результаты моих наблюдений, изложенные ранее, позволяют сделать вывод о том, что Послания Иосифа Волоцкого, посвященные обличению ереси жидовствующих были написаны в промежуток между весной 1502 г. (Послание брату Вассиану) и весной — летом 1504 г. (Послание архимандриту Митрофану Андронниковскому). В этих посланиях был использован текст «Просветителя», который, следовательно, уже существовал к 1502 г. и состоял из 13-ти «слов». Послания брату Вассиану, архимандриту Вассиану, архимандриту Евфимию, епископу Суздальскому Нифонту знаменовали собой переход в фазу открытой борьбы с ересью. Эта борьба началась уже после первого свидания Иосифа Волоцкого с великим князем, имевшим место весной 1502 г., вероятнее всего в апреле, после ареста Дмитрия-внука и Елены Волошанки. Трактат Иосифа, посвященный обличению ереси жидовствующих, должен был уже существовать на момент свидания. В противном случае, нельзя понять интерес, который великий князь проявил к игумену скромного монастыря из пределов Волоцкого княжества, с которым его разделял давний конфликт из-за монастырских сирот.[599] Инициатива привлечения Иосифа Волоцкого к обличению ереси исходила от великого князя: «Коли, господине, был есмь на Москве, ино, господине, государь князь великий, Иван Васильевич всеа Руси, говорил со мною наедине о церковных делех. Да после того почял говорити о новгородцких еретикех, да и молвил мне так: «И яз, деи, ведал новгородцких еретиков, и ты мя прости в том, а митрополит и владыки простили мя».[600]

О мотивах, которыми руководствовался великий князь, решив порвать с еретиками, остается лишь догадываться. Возможно, разрешив тяжелейший династический кризис в пользу сына от второй жены Василия и подвергнув опале представителя старшей ветви Дмитрия, впервые в российской истории венчанного на царство в соответствии с византийским обрядом соправителя, Иван III отчаянно нуждался в средствах, позволяющих задним числом опровергнуть легитимность своего соправителя. В качестве такого средства великий князь избрал обвинения в причастности к ереси жидовствующих. Покровители еретиков, которые долгое время вполне вольготно чувствовали себя при московском дворе, в одночасье должны были стать одиозными фигурами, извратившими истины православной веры. Именно в этом состоял смысл откровенных признаний Ивана III Иосифу в том, что он «ведал ереси их», «которую держал Алексей протопоп ересь, и которую ересь дръжал Феодор Курицын».[601] Волоцкий игумен удостоился даже горестного признания великого князя: «А Иван, деи, Максимов и сноху у мене мою в жидовство свел».[602]

«Просветитель» должен был получить значение программного документа, санкционированного церковной иерархией. Для этого Иосиф Волоцкий в первую очередь должен был заручиться одобрением заволжских старцев, которые не раз в лице Паисия Ярославова и Нила Сорского выступали в качестве влиятельных советников великого князя. По-видимому, список «Просветителя» в составе 13-ти «слов» и в том виде, который он имел в промежуток между первым и вторым этапами правки списка Епарх. 340, был отправлен на Белое озеро весной — летом 1502 г. Можно предполагать, что в заволжские скиты список доставили иконописец Дионисий или ученики волоцкого игумена Нил Полев и князь-инок Дионисий Звенигородский. Как можно понять из наблюдений над переписанной руками Нила Полева и Нила Сорского рукописью Солов. 326/346, заволжские старцы одобрили положения трактата, которые

[599] См. об этом ч. I, гл. 1 настоящего издания.
[600] ПИВ. С. 174.
[601] Там же.
[602] Там же.

содержались в первых 11-ти «словах» «Просветителя».[603] Утверждения Иосифа Волоцкого о недействительности проклятия святителя-еретика и требование смертной казни по отношению к еретикам, содержащиеся в 12-м и 13-м «словах», были отвергнуты. Позиция заволжцев нашла отражение в тексте «Ответа кирилловских старцев», в котором опровергаются аргументы 13-го «слова».

Можно предполагать, что обвинения в ереси устраняли легитимность Дмитрия-внука в качестве носителя высшей власти. Этим достигались политические цели Ивана III. Требования Иосифа организовать широкомасштабный розыск всех причастных к ереси и применить к ним смертную казнь уже не соответствовали этим целям и встречали возражения как в светских, так и в церковных кругах. По этой причине Иван III, уже будучи тяжело больным,[604] с большим опозданием и неохотой согласился на казнь еретиков в ноябре 1504 г. Споры вокруг вопросов о допустимости преследования и казни еретиков положили начало полемике «иосифлян» и «нестяжателей».

14-е «слово» было написано в период до Церковного собора 1504 г. 15-е «слово» — после этого собора, по-видимому, в 1505 г. Наиболее вероятной датой написания 16-го «слова» можно считать 1505/1506 г. Таким образом, мы приходим к выводу о том, что основное ядро памятника в объеме 13-ти «слов» сформировалось в 1499–1502 гг., а в период между 1502–1506 гг. было дополнено еще тремя «словами» в целях развернувшейся полемики с «нестяжателями».

Полученные результаты текстологического исследования заставляют признать, что два основных комплекса антиеретических сочинений (послания архиепископа Геннадия, «Просветитель» и послания Иосифа Волоцкого) разделяет период более десятилетия (1490–1502 гг.), который не оставил никаких следов полемической борьбы. На соборе 1490 г. во главе с чернецом Захаром и попом Денисом были осуждены первые последователи ереси жидовствующих, преимущественно выходцы из Новгорода. Из четырех лиц, которым адресованы главные обвинения в тексте «Просветителя», в тексте Соборного приговора фигурировал лишь поп Денис. В то же время сохраняли свое высокое положение при московском дворе великокняжеские дьяки Федор и Иван Волк Курицыны, а митрополичий престол занял рекомендованный великому князю протопопом Алексеем симоновский архимандрит Зосима. Даже после отставки Зосимы, которая, судя по всему, не была связана с обвинениями в ереси, второй по значимости пост в новгородской иерархии занимает архимандрит Кассиан, а сам Зосима сохраняет значительную часть своего авторитета и влияния, проживая на покое в Симоновом и Троице-Сергиевом монастырях. Как считает автор этих строк, только после разрешения династического кризиса в пользу княжича Василия в апреле 1502 г. появляются полемические послания Иосифа Волоцкого с призывом начать борьбу с жидовствующими. Приблизительно в это время появляются и переведенные с латыни в кружке архиепископа Геннадия антииудейские трактаты Николая Лиры (в 1501 г. — «Против

---

[603] Я.С. Лурье отмечал: «…Нил Сорский в начале XVI века никак писцом не был. Готовность Нила взяться за перо, чтобы изготовить парадный список „Просветителя“, свидетельствует о том, что книга эта была ему близка и дорога» (Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 118).

[604] Согласно свидетельству анонимного «Слова иного», у великого князя в разгар заседаний Церковного собора 1503 г. «отняло… руку и ногу и глаз» (Бегунов Ю.К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви // ТОДРЛ. Л., 1964. Т. XX. С. 352). См. также известие Софийской II летописи: «Того же лета князь велики Иванъ Васильевич государь всея Руси начят изнемогати, его же Бог любит, того и наказует» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 370). По мнению Ю.Г. Алексеева, Ивана III постиг инсульт: «Болезнь была внезапной (о чем свидетельствует точная дата) и очень серьезной (иначе о ней бы не написал летописец)» (Алексеев Ю.Г. Государь всея Руси. Новосибирск, 1991. С. 218–219).

коварства иудеев» (Contra perfideam judeorum) и Самуила Евреина (в 1504 г. — «Обличения на иудейские блужения» (Epistola contra Judaeorum errors)).[605] Все это заставляет по новому оценить информационную ценность сведений «Просветителя» как трактата, написанного в период сохраняющегося влияния жидовствующих и отражающего реалии начала решающего этапа напряженной борьбы с ересью.

Дальнейшее исследование всего круга источников, имеющих отношение к истории ереси, позволит поставить вопрос о масштабах и значении ереси жидовствующих в истории Руси конца XV — начала XVI вв.

Сделанные наблюдения далеко не исчерпывают всех вопросов, связанных с творческой историей «Просветителя». Давно назрела необходимость издать текст памятника на уровне требований современной науки и установить источники, использованные Иосифом Волоцким при составлении этого уникального в древнерусской книжности трактата.

2.7. ЛЕТОПИСНЫЕ ИЗВЕСТИЯ

Известия о ереси жидовствующих в летописях, в основном, группируются вокруг рассказа о соборе 1490 г. Я.С. Лурье отмечал, что в большинстве летописей этот рассказ не сообщает ни слова о содержании ереси.[606] Исключением он считал известие Новгородской летописи по Хронографическому списку, которая составлялась при самом Геннадии.[607]

Мнение Я.С. Лурье нельзя считать справедливым. Следует выделить две основных разновидности рассказа о соборе 1490 г. Подробный рассказ содержится в составе Новгородской 4-й летописи по списку Дубровского,[608] Вологодско-Пермской,[609] Воскресенской,[610] летописях

В нем излагаются основные пункты ересеучения, в основном, соответствующие соборному приговору 1490 г. 1) Неверие в Боговоплощение и уподобление Христа Моисею; 2) отрицание культа Богородицы; 3) отрицание иконных образов; 4) совершение литургии без соблюдения пищевых запретов; 5) отрицание таинства евхаристии; 6) предпочтение Ветхого Завета перед новым; 7) празднование Пасхи по иудейски; 8) несоблюдение поста по средам и пятницам). В этом рассказе сообщается также, что изобличавшие еретиков показания содержались не только в подлинниках, присланных архиепископом Геннадием митрополиту Геронтию, но и в показаниях московских свидетелей. Согласно выводу О.Л. Новиковой сборник Дубровского вышел из скриптория Чудова монастыря. При этом существующий список был на рубеже XVI–XVII вв. снят с рукописи, которая, по всей видимости, была отправлена из Новгорода митрополиту Макарию после завершения владычного свода при архиепископе Феодосии в конце 1540-х гг.[611]

В Большаковской летописи, которая представляет собой «летописную традицию владычной кафедры с немногочисленными следами поздней редактуры», также

---

[605] Макарий (Веретенников), архим., Печников М.В., Ромодановская В.А. Геннадий (Гонзов) // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 592.

[606] Источники. С. 131.

[607] ПСРЛ. Т. 4. 1841. С. 158.

[608] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. М., 2000. С. 528–529; Т. 43. М., 2004. С. 209–210.

[609] ПСРЛ. Т. 26. М., 2006. С. 281–282.

[610] ПСРЛ. Т. 8. М., 2001. С. 220.

[611] Новикова О.Л. Предисловие // ПСРЛ. Т. 43. С. 5.

содержится подробный рассказ об обыске и осуждении ереси.[612] Особый авторитет этому свидетельству придает тот факт, что автором рассказа назван «митрополичий дьяк Кожух да сын его Якуша». Как установила Е.Л. Конявская, этот рассказ состоит из пересказа обвинений, содержащихся в Соборном приговоре 1490 г., и небольшого отрывка из Поучения митрополита Зосимы.[613]

Никоновская летопись в большинстве списков содержит краткий рассказ о соборе 1490 г.,[614] но в Шумиловском списке содержится оригинальный рассказ, в котором излагается история ереси в Новгороде и Москве.[615] В этом рассказе, как и списке Дубровского, пересказываются основные пункты ересеучения, а также упоминается о книге, которую в обличение ереси написал игумен Иосиф с Волока Ламского.[616]

Краткую версию рассказа о соборе 1490 г. содержат следующие летописи: Софийская 2-я,[617] Типографская,[618] Ермолинская,[619] Львовская,[620] Иоасафовская,[621] Симеоновская,[622] летописи, Сокращенные летописные своды 1493 г.,[623] 1495 г.[624], Московский летописный свод конца XV в.[625] Отметим важное различие между этими текстами этих рассказов. Свод 1493 г., Софийская 2-я, Типографская, Львовская, Иоасафовская, Ермолинская сообщают, что еретики подверглись церковному осуждению на единственном основании: «по архиепископлим Геннадьевым подлинным списком, еже присылал къ Геронтию митрополиту». Рассказ в составе Свода 1495 г. содержит важное дополнение, восходящее к подробной версии рассказа: «и по московскимь свидетелством».

Таким образом, на мой взгляд, первичная версия летописного рассказа о Соборе 1490 г. содержится в Вологдско-Пермской, Большаковской, Воскресенской, Никоновской (Шумиловский список) Новгородской по списку Дубровского летописях. Этот рассказ составлен на основании подлинных документов собора, в т.ч. с использованием соборного приговора. Известия остальных летописей представляют собой сокращенный пересказ.

Другим событием, имеющим отношение к ереси, является рассказ о соборе 1504 г. и казнях еретиков в Москве и в Новгороде. Рассказ отразился в Софийской 2-й,[626] в Вологодско-Пермской,[627] Львовской,[628] Воскресенской,[629] Иоасафовской[630] летописях. Текст этого рассказа практически идентичен во всех летописях.

---

[612] См.: Конявская Е.Л. Новгородская летопись XVI в. из собрания Т.Ф. Большакова // Новгородский исторический сборник. С. 343.

[613] Там же. С. 367–368. Ср.: Источники. С. 383, 385.

[614] ПСРЛ. Т. 12. М., 2000. С. 224.

[615] Там же. С. 224–227.

[616] Там же. С. 227.

[617] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. М., 2001. С. 329.

[618] ПСРЛ. Т. 24. М., 2000. С. 207.

[619] ПСРЛ. Т. 23. М., 2004. С. 187–188.

[620] ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1. СПб., 1910. С. 355.

[621] Иоасафовская летопись. М., 1957. С. 129.

[622] ПСРЛ. Т. 18. С. 273–274.

[623] ПСРЛ. Т. 27. С. 290.

[624] ПСРЛ. Т. 27. С. 360–361.

[625] ПСРЛ. Т. 25. С. 331–332.

[626] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 371–372.

[627] ПСРЛ. Т. 26. М., 2006. С. 296–297.

[628] ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1. С. 375.

[629] ПСРЛ. Т. 8. С. 244.

[630] Иоасафовская летопись. М., 1957. С. 146.

Нашлось место рассказу о ереси и в Степенной книге, где этому событию посвящен текст 20-й главы XV грани.[631] Источник этого рассказа тексты Никоновской летописи по Шумиловскому списку и Воскресенская летопись.

Иллюстрированный рассказ о ереси содержится и в Лицевом летописном своде. Источником этого рассказа является не Никоновская летопись, но Степенная книга.[632]

Как следует из вышеприведенного обзора наиболее ранними и информативными источниками наряду с Соборным приговором 1490 г. и «Поучением» митрополита Зосимы являются послания архиепископа Геннадия и «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Они были созданы в период борьбы с еретиками, которые пользовались покровительством при дворе Ивана III. «Послание» инока Саввы, которого мы отождествили с киевским митрополитом Спиридоном, в силу этой атрибуции также обретает значение первостепенного источника, хотя и содержит минимум сведений об истории ереси жидовствующих. Наиболее полный рассказ об истории и учении жидовствующих сохранился в составе летописей, восходящих к летописанию новгородской архиепископской кафедры или Иосифо-Волоколамского монастыря. В остальных летописей рассказ приводится в сильном сокращении. Впервые установленные факты текстологической и творческой истории «Просветителя» позволяют совершенно иначе взглянуть на историю ереси жидовствующих.

[631] Степенная книга по древнейшим спискам / Отв. ред. Н.Н. Покровский и Г.Д. Ленхофф. М., 2007. Т. 1. М., 2008. Т. 2. С. 661–663.

[632] Сиренов А.В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010. С. 150–152.

ГЛАВА 3
ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Как было показано ранее, специфика источников такова, что о позиции еретиков в качестве проигравшей стороны приходится судить только с точки зрения победителей. Это обстоятельство часто используется исследователями в качестве предпосылки, позволяющей избирательно использовать и даже целиком игнорировать показания источников, объявляя их тенденциозными и недостоверными. Как справедливо заметил по этому поводу Ш. Эттингер, «если не считать средневековые судебные документы историческим источником из-за того, что мнение судей было пристрастным, то это, в сущности, означает полный отказ от попыток разобраться и понять еретические или революционные движения того времени».[1]

Стоит сделать одну необходимую оговорку относительно термина «жидовствующие». В эпоху Средневековья, да и много позднее, термин «жид» и производные от него обозначали в первую очередь принадлежность к иудейской религии. Затем этот название стало употребляться в качестве этнонима.[2]

Термин «иудействовать» в значении подражать нравам и обычаям иудеев встречается в Библии. Например, в книге Эсфирь читается рассказ о Мардохее, который добился благоприятного для иудеев указа Артаксеркса: «И многие из народов страны сделались иудеями, потому что напал на них страх перед иудеями» (Есф. 8:17). Четырежды упоминается термин «иудействовать» во второй Маккавейской книге, причем «во всех этих случаях указывается совокупность „обычаев иудеев“ по противоположности термину „эллинизм“, употребляемому в смысле совокупности обычаев греков».[3] Апостол Павел упрекал апостола Петра: «Если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?» (Гал. 2: 14). С. Зарин указывал, что в первые века христианства «иудаисты» искренне хотели сделаться христианами, но в то же время сохранить важнейшее из прежнего иудейства, т.е. не хотели отказаться от веры в спасительность закона».[4] В значении еретиков, сознательно уклонявшихся в сторону ветхозаветного иудаизма, иудействующие появляются в святоотеческих трудах св. Иустина Мученика, Иринея, Оригена и, в особенности, Епифания Кипрского. В известных на Руси в составе Кормчих книг сочинениях Епифания Кипрского и Тимофея Пресвитера, а также в «Епитоме ересей» Иоанна Дамаскина иудаизм является одним из четырех архетипов, из которых происходят все многочисленные ереси.[5]

«В исторических памятниках русского языка XI–XVII вв., — согласно заключению исследователей, — у слова „жид“ ни разу не отмечено отрицательное значение».[6]

---

[1] Эттингер Ш. Влияние евреев. Р. 10.

[2] См.: Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 870–871; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 107–108.

[3] Православная богословская энциклопедия. СПб., 1906. Т. 7. Стб. 554. (Далее — ПБЭ.)

[4] Там же. Стб. 554.

[5] ДРК. С. 646–647; Иоанн Дамаскин. О ста ересях вкратце // Творения преп. Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 124.

[6] Сморгунова Е. Свой? Чужой? в русских пословицах и поговорках // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 184.

Только в реалиях новейшего времени этот термин стал употребляться в дискурсе антисемитских высказываний и приобрел ярко выраженную негативную коннотацию.

В настоящее время под названием «жидовствующие» принято понимать еретическое движение, существовавшее в последней трети XV — начале XVI в. в Новгороде и Москве. «Жидовствующими» («жидовская мудръствующими») еретики названы в посланиях Новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова) и «Просветителе» Иосифа Волоцкого. Наименование указывает на связь учения еретиков с иудаизмом.

3.1. АНТИИУДЕЙСКАЯ ПОЛЕМИКА В РУССКОЙ КНИЖНОСТИ XV в. (к постановке проблемы)[7]

Для глаз стороннего наблюдателя вспышка иудейской ереси в Московском государстве выглядит совсем неожиданной и провоцирует множество сомнений в достоверности источников, в которых содержатся подобные сведения. Однако для исследователей, которые достаточно хорошо ориентируются в русской книжности XIV–XV вв. подобный феномен не кажется случайным.

Тема диалогов и взаимной полемики христиан и иудеев была унаследована русскими книжниками из Византии. Но ситуация с этими текстами вовсе не являлась статичной. В определенные периоды можно заметить всплеск интереса к полемике против иудаизма. Это тем более кажется странным, что согласно преобладающему мнению на Руси почти совсем отсутствовало иудейское население.

Начало научному подходу к изучению литературы жидовствующих заложил А.И. Соболевский. Он аргументировано отвел часть приписываемых еретикам переводов с еврейского языка. В частности, было опровергнуто мнение о причастности жидовствующих к переводам «Псалтыри» Федора Жидовина, переводам книги Эсфирь и книг Ветхого Завета по Виленскому сборнику.[8] К литературе жидовствующих А.И. Соболевский относил: «Логику», которую отождествлял с «Логикой» Моисея Маймонида, «Космографию», «Шестокрыл», «Тайная тайных», гадательную книгу «Лопаточник» и астрологические статьи.[9] Мнение Соболевского поддержал и М.Н. Сперанский, обративший внимание, что по своей направленности все переводные тексты «несли наукообразное миропонимание», «привлекали своим рационализмом».[10]

В.Н. Перетц оспаривал принадлежность библейских переводов жидовствующим, «хотя бы потому, что отношение жидовствующих к истинному иудейству кажется нам весьма проблематичным».[11] Саму ересь жидовствующих он относил к случаям мнимого еврейского влияния.[12]

Фундаментальное исследование Я.С. Лурье, сопровождавшееся научным изданием основных источников, сформировало господствующее по сей день представление о ереси жидовствующих, как о новгородско-московской ереси по типу городских ересей

[7] См.: Алексеев А.И. Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»: к постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 47–74.

[8] Соболевский А.И. Переводная литература. С. 399–400.

[9] Там же. С. 401–433.

[10] Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Изд. 4-е. СПБ., 2002. С. 369.

[11] Университетские известия. Киев, 1908. № 10. С. 26–27.

[12] Перетц В.Н. К вопросу о еврейско-русском литературном общении // Slavia. V, 2, 1926–1927. С. 268.

в средневековой Западной Европе. Исследователь решительно отверг все обвинения еретиков в приверженности иудаизму как клевету со стороны обличителей. Целью, которую преследовали эти обвинения, по мнению Я.С. Лурье, являлось стремление обличителей добиться признание еретиков отступниками, что влекло за собой смертную казнь. Лурье сделал вывод о том, что «до начала XVI в. обвинение в „жидовстве“ не занимало главного места в сочинениях „обличителей“ и носило совершенно неконкретный характер: ни о каких существенных признаках иудейской обрядности или иудейского культа ни Геннадий, ни другие обличители не сообщали».[13]

Израильские историки Ш. Эттингер и М. Таубе охарактеризовали построения Лурье как тенденциозные и подвергли их критике.[14] На современном этапе изучения с разной степенью подробности артикулированы две точки зрения на связь между ересью жидовствующих и переводами с еврейского языка. А.А. Алексеев полагает, что никакой связи между ересью жидовствующих и дошедшими до нас переводами с еврейских оригиналов нет. Он утверждает: «Раз жидовствующие оставались при православном обряде, у них не могло быть потребности подчинять структуру книг Св. Писания синагогальной практике».[15] Что же касается богословских целей, с которыми могли делаться переводы библейских текстов, то единственным, известным нам, случаем является Геннадиевская Библия 1499 г. Напротив, М. Таубе полагает, что связь между переводами с еврейских оригиналов и ересью жидовствующих существовала и определялась интеллектуальными потребностями еретиков.[16]

«Каталоги ересей», т.е. статьи, дававшие определения и классификацию ересям, включавшиеся на Руси в состав Кормчих книг, содержали подробные росписи ересей с первых веков христианства до XIV в. и представляли возможности, причислить новоявившихся еретиков к любой из ранее осужденных решениями соборов ереси. Среди этих статей Правила Тимофея Константинопольского, Епифания Кипрского, Иоанна Дамаскина.

Обличители ереси были заинтересованы, во-первых, в том, чтобы определить суть ересеучения, во-вторых, отождествить его с одной из ранее осужденных ересей. Возможной тенденциозности противников ереси противостояла потребность полемизировать с действительными взглядами еретиков, получившими известность в обществе. Приписывая еретикам взгляды, которых они не исповедовали, обличители не могли рассчитывать на успех антиеретической борьбы, поскольку их усилия только дезориентировали бы читателей. Коль скоро среди этого арсенала не оказалось положений, подходивших для того, чтобы описать явление в целом, а пришлось комбинировать обвинения, заимствуя их из разных глав Кормчих книг, то это явное свидетельство того, что феномен жидовствующих, с которым столкнулась русская церковь в последнюю четверть XV в. не был фикцией.[17] Сторонникам версии о надуманности

[13] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 106.

[14] Эттингер Ш. Влияние евреев. P. 9–27; Taube M. The Kievan Jew Zacharia. P. 199–223; Id. «The ‘Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies Vol. 19 (1995). P. 671–685; Id. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонидам и ересь. S. 239–247.

[15] Алексеев А.А. Текстология. С. 185.

[16] Taube M. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонидам и ересь. P. 239–247.

[17] Обращение к «Просветителю» Иосифа Волоцкого, созданного для опровержения взглядов еретиков, позволяет обнаружить цельную систему взглядов жидовствующих, для опровержения которых волоцкому игумену пришлось создать первый богословский трактат на Руси. Подробнее см.: Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-х–1510-х гг. СПб., 2010.

обвинений в «жидовствовании» следует вспомнить, что в традициях православного церковного права смертная казнь за еретичество практически не применялась.[18]

На наш взгляд, переводы с еврейского не играли главной роли в генезисе ереси жидовствующих. Как явствует из послания Геннадия Прохору, еретики добивались наибольшего эффекта, апеллируя к хорошо известным на Руси текстам — «жидовскым десятословием людей прельщают».[19] Десять заповедей от пророка Моисея помещались в составе Кормчих книг.[20] Вырванные из контекста правил и толкований эти заповеди могли провоцировать сомнения в догмате о Троице, иконопочитании, содержали прямое предписание о почитании субботы.[21] Судя по историческим примерам гораздо большее значение в деле «соблазнения» христиан в иудаизм имели традиционные тексты Ветхого Завета, Десятословие Моисея и др.[22] Снабженные

[18] Приведем несколько примеров из Кормчих XV в. 70-е правило святых апостол предписывало к уклонившимся в жидовство отлучение: «Рече бо аще который епископ или прозвитор или диакон или всяк священнического чину постится со июдеи или празднует с ними или приимет от них праздника их честь, рекше опреснокы или ино что таковых да извержется, мирский же человек да отлучится». (РНБ. Солов. 477/496. Л. 322. Кормчая конца XV в.). Такую же норму предусматривало 12 правило апостола Павла: «Еленьскым баснем последующе и жидовьским обычаем, аще не отступят того, да извергуться» (РНБ. F.II.119. Л. 149). 73 канон Василия Великого предписывал: «Отвергиися Христа преступив тайну спасениа во вся лета живота своего дольжен есть плакатися, во исходе лет жития стнь сподобиться веруя человеколюбцу Богу». (РНБ. Q.II.49. Л. 317 об. Кормчая первой четверти XV в.). 1 правило Григория Нисского гласило: «Аще кто Христовыя веры отверглься бысть июдей или идолослужитель, или манихей… да пребудет пакы непричастен до кончины, аще же мучением и нужею мук преступил буде запрещение блудника да приимет» (Соф. № 1173. Л. 298 об.–299. Кормчая 1470-х гг.). Лишь в Градском Законе предусматривалась смертная казнь для иудея совратившего христианина в иудаизм: «От 39 грани. Правило 32. Аще жидовин дерзнет развратити христианский помысл главней повинен казни» (РНБ. F.II.119. Л. 116 об.–117. Кормчая начала XV в.).

[19] Источники. С. 310.

[20] См.: РНБ. Солов. 477/496 кон. XV в. Л. 369 об.–373. Гл. 101. «Избрание от Закона Богом данного израильтом Моисеом пророком о суде и о правде».

[21] Конкретный механизм обращения в ересь не описан ни в одном из сохранившихся источников. Перспективным представляется упоминаемый в первой части настоящей работы подход к изучению ереси как феномена «текстуального сообщества», изученного Б. Стоклем на примере ереси вальденсов в Западной Европе (Stock B. History, Literature, and Medieval Textuality // Yale French Studies. 1986. Bd. 70. (Images of Power Medieval History / Discourse / Literature). P. 7–17). Плодотворность этого подхода на русском материале при исследовании секты субботников была продемонстрирована А. Львовым (Львов А. Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам-субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248–265).

[22] Приведем в качестве примера один из рассказов Скитского патерика по списку ГИМ. Епарх. № 379. Л. 352–354. «О мнисе, бывшем в горе Синайстем и потом же шед и бысть еврейин»: «…мних некий, живя в горе Синайской многим постом и бдением тело свое изнуряя в келии затворився многими леты. После же неким диявольим откровением, сонными мечтаниями поруган к июдейской вере устремися. Показав бо ему диявол множицею сониа сбывшаюся и сим прельстив окаянного, показав ему потом собор апостольский и мученичьский и преподобных и страстотерпцев вся христианы темным и мрачный и всякого студа исполнен, на ином же месте — Моисея и пророкы и богомерзкого собора иудейскаго светлым светом освещаемый и в радости неизреченный и ликующий. Сия узрев, помраченный той мних и не мог рассудити бесовское мечтание… В той час по закону иудейскому обреза вся и жену поят. Начат же окаанный хулити на христианы, яко прелщены суща и иудейскую утверждати ересь, яко добрую сущу и богоугодную. Тем же беззаконим иудеем блажааху его и имяху того, яко другаго Авраама… По мале же времени постиже его гнев Божий и истая тело его от многаа сгнития и смрада, яко и червем многым исходити от тела разлучися». В Великих Минеях четьих этот рассказ помещался в составе Скитского патерика под 31 декабря (ВМЧ. 31 декабря. Вып. 14. тетрадь 1. М., 1914. Стб. 2661–2662). Можно предположить, что он был заимствован волоколамским книжником

соответствующим комментарием они легко могли направить ум клириков по пути подсказанному иудейской пропагандой.

Антииудейская полемика в средневековой христианской литературе настолько распространена, что некоторые исследователи считают ее литературной формой, отрицая за ней всякую историческую действительность. Классик религиоведения А. Харнак полагал, что диалоги с иудеями и попытки их обратить вовсе не могли иметь места в реальности.[23] Это мнение во многом было обусловлено представлениями о невозможности иудейского прозелитизма. Между тем с античных времен через все Средневековье иудейский прозелитизм сохраняет свое значение.[24]

До начала XIII в. в большинстве стран Европы евреи воспринимались христианами, в основном, не как враги веры, но как носители ветхозаветной традиции, которая свидетельствовала об историчности Христа. По словам С.М. Дубнова, «доходило до того, что иногда католики из высшего общества посещали синагоги во время богослужения и охотно слушали речи еврейских проповедников».[25] До эпохи Высокого Средневековья в Европе сознание низших клириков и образованных мирян было открыто к восприятию многих элементов иудейской веры.

Ситуация иудейского прозелитизма питала необходимость постоянно отстаивать истины христианства в сознании христиан. По этой причине адресат антииудейской литературы, конечно, не убежденный приверженец иудейской религии, а читатель-христианин или иудей, принявший или склонный принять крещение.[26] Функция антииудейской литературы оказывается двойной: наряду с полемической она является апологетической и дидактической. Очевидно, в зависимости от ситуации полемическая функция того или иного памятника могла усиливаться или ослабевать, обретать актуальность или утрачивать ее. Стоит согласиться с Е.Г. Водолазкиным в том, что «Причина предпочтительности антииудейской религиозной полемики для средневековых авторов лежала в генетических связях христианства с иудаизмом».[27]

из Патерика Азбучно-Иерусалимского, в виде, представленном рукописью — РГБ. Троиц. 701. Л. 346–346 об. (1469 г.), которая принадлежала иноку Паисею. См. также изд. в кн.: Николова С. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980. С. 346. № 164.

[23] Harnack A. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen uber die anti-judische Polemik in der alten Kirche // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1991. Bd. 1. S. 63–74.

[24] «Своеобразие форм иудейского прозелитизма сохраняясь вплоть до времени появления „новых варваров“, готовило почву для будущих этнических изменений в составе общин и включения в них представителей иных конфессий» (Кашаев С.В., Кашовская Н.В. Иудейская диаспора на Босфоре по данным археологии // Archeologia Abrahamica: Исследование в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 61–62).

[25] Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века — до конца крестовых походов. М., 2003. С. 79. См. также: Прозелиты // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. кол. 795–802.

[26] См.: «Кардинал Петр Дамиани со скорбью отмечает тот факт, что евреи часто побеждают на диспутах. К нему самому обращались священники с просьбой дать им материал для опровержения иудейских доводов» (Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. С. 114). Мнение о том, что антииудейские тексты были чтением для христиан и имели дидактическое (неполемическое) значение разделяют Г.М. Прохоров (Прохоров Г.М. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Предисловие, пер. с греч., комм. Г.М. Прохорова. СПб., 1997. С. 33–35) и Е.Г. Водолазкин (Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. München, 2000. С. 116).

[27] Водолазкин Е.Г. Всемирная история. С. 110. Е.Г. Водолазкин почему-то выделяет лишь апологетическую функцию антииудейских трактатов, отказывая им в полемичности: «Сочинения эти не ставили полемических задач и предназначались для христиан» (Водолазкин Е.Г. Всемирная история. С. 117).

Безусловно, что вопросно-ответная форма являлась наиболее предпочтительной «как элемент, облегчающий восприятие».

Полемика с иудеями начинается одновременно с Крещением Руси. В литературных памятниках она даже предшествует этому судьбоносному для Восточной Европы событию. Один из наиболее известных эпизодов иудео-христианского диалога дает нам деятельность первоучителя славянства Константина-Кирилла Философа. Весной 861 г. в столице Хазарии состоялся диспут о вере между Константином-Кириллом и раввинами. Насколько можно судить по тексту «Жития Кирилла» основными вопросами для диспута являлись следующие: Есть ли в Ветхом Завете упоминание о Троице? Может ли Бог вместиться в утробу человека? Может ли Бог переменить свой Завет? Есть ли разница между понятиями Закона и Завета? Христос или Помазанный? Есть ли разница между понятиями иконы и идола? [28] Подобные темы развиваются и в знаменитом рассказе о выборе вер, который читается в тексте Начальной летописи.[29] Все эти темы в период полемики с жидовствующими на рубеже XV–XVI вв. подробно рассматриваются Иосифом Волоцким в первых семи «словах» «Просветителя».[30]

Киевские митрополиты уделяют полемике с иудеями значительное место в своих сочинениях. С большим основанием можно утверждать, что эта линия оставалась достоянием богословия и высокой литературы. Сложные богословские сочинения таких представителей церковной элиты, как митрополит Иларион или Кирилл Туровский не предназначались для широких масс. По мнению Г. Федотова, отсутствие антиеврейской идеологии в учениях популярных проповедников свидетельствует о ее неактуальности.[31] Еще более подтверждают этот тезис наблюдения над материалом полемических трактатов. Вплоть до XIV в. мы имеем сравнительно небольшое количество переводов трактатов или статей, имеющих антииудейскую направленность. Гораздо более актуальными в этот период являются антилатинские трактаты.[32]

---

[28] См.: Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999; Верещагин В.Е. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 174–193.

[29] ПВЛ // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 132.

[30] Укажу здесь мнения жидовствующих, с которыми полемизирует Иосиф Волоцкий в заголовках слов «Просветителя». Первое слово: «На новоявившуюся ересь новогоротьцких еретиковъ глющих, яко Бог Отец Вседержитель не имать Сына, ни Святого Духа, Единосущныи и Съпрестольны Себе, и яко несть Святыа Троица»; Второе слово: «На ересь новогородцких еретиковъ, глющих, яко Христос еще не родился есть, но еще будет время, егда имать родитися: а Его же глют христиане Христа Бога, тои простъ человек есть, а не Бог»; Третье слово: «На ересь новогородцких еретиковъ, глющих, яко подобаеть законъ Моисеовъ дръжати и хранити, и жртвы жрети и обрезаватися»; Четвертое слово: «На ересь новогородцких еретиковъ, глющих еда не можаше Богъ спасти Адама и сущих с нимъ, и еда не имеаше Небесныа силы и пророкы и праведникы, еже послати исполнити хотение Свое; но Сам сниде яко нестяжатель и нищ, и въчеловечився и пострада, и сим прехытри диавола, не подобает убо Богу тако творити»; Пятое слово: «На ересь новогородцких еретиковъ, глющих, яко не подобаеть писати на святых иконах Святую и единосущную Троицу: Авраам бо, рече, видел есть Бога съ двема ангелами, а не Троицу»; Шестое слово: «На ересь новогородцких еретиковъ, глющих, яко не подобаеть покланятися иже от рукъ человеческыхъ сътвореным вещемь»; Седьмое слово: «Сказание от Божественных писании, како и которыя ради вины подобает христианом покланятися и почитати Божественные иконы» (Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1882. 2-е изд.).

[31] Fedotov G.P. Russian Religious Mind. N.Y., 1960. P. 92.

[32] См.: Попов А. Обзор полемических сочинений против латинян. М., 1875. По замечанию Е.Г. Водолазкина, «как ни странно, антииудейская полемика зачастую представляется менее ожесточенной, чем полемика антилатинская, бывшая вроде бы делом внутрихристианским, а значит — более частным» (Водолазкин Е.Г. Всемирная история. С. 110).

Тем контрастнее выглядит ситуация в XV столетии, когда на Руси появляется большое количество переводных антииудейских сочинений. Непосредственно с ересью жидовствующих связано два переводных полемических сочинений, выполненных в новгородском кружке архиепископа Геннадия. Первое сочинение — это трактат Николая де Лиры «Против коварства иудеев», перевод которого был выполнен Дмитрием Герасимовым в 1501 г.[33] Д. Герасимов, по-видимому, также выступил переводчиком сочинения Самуила Евреина «Обличения на иудейские блуждения» (1504 г.).

Задолго до появления ереси жидовствующих на протяжении XV в. на Руси получают распространение многочисленные «прения» и «диалоги» с иудеями. Эти памятники, преимущественно, византийского происхождения начинают активно переписываться задолго до литературной деятельности Геннадия Гонзова и Иосифа Волоцкого. Эти произведения будут формировать книжную среду, в которой чуть позднее развернется драматическое действо ереси жидовствующих. Анализ полемических трактатов, которыми пользовались (цитировали, переписывали, заказывали) обличители ереси, позволяет со всей определенностью выявить основное русло полемики и ее направленность.

Антииудейская полемическая литература на Руси стала предметом объемного исследования А. Пересветова-Мурата.[34] Он пришел к выводу, что за этой литературой не стоят реальные факты противоборства христианства и иудаизма. А. Пересветов-Мурат предложил трактовать эту полемику исключительно как факт литературы, которая была унаследована Русью от Византии. Выводы А. Пересветова-Мурата получили критическую оценку, как со стороны исследователей литературы,[35] так и со стороны историков.[36]

Рассуждая о методологии исследования, небезынтересно обратиться к опыту историков общественной мысли в средние века. Я.С. Лурье, рассуждая о роли и месте Иосифа Волоцкого в обосновании доктрины самодержавного царства, писал: «использование тех или иных идей другого автора имеет большое, а иногда решающее значение в истории идеологических движений. Почему и с какой целью данный идеолог в определенный момент времени обратился именно к этому автору и к этой идее? Такой вопрос нередко приходится ставить перед собой историку общественной мысли».[37]

Авторы полемических сочинений, создавая свои произведения, следовали оформившемуся канону и использовали материал прежних сочинений. Однако, поводами к созданию полемических сочинений служили вполне реальные ситуации обострения соперничества между двумя конфессиями. В.М. Истрин предполагал, что побудительным поводом к появлению «Толковой Палеи» в XIII в. явилось обострение

[33] Николай де Лира. Доказательства пришествия Христа. Латинский теологический трактат и его церковнославянский перевод, выполненный Д. Герасимовым (конец XV в.) / Пер. на рус. яз., предисловие, аналитический обзор, указатель слов и словоформ Е.С. Федоровой. М., 1999. Сложность ситуации для православной иерархии доказывает сам факт обращения к переводу с латинского объемных полемических сочинений против иудеев.

[34] Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: 'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002.

[35] Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котах (по поводу книги А. Пересветова-Мората «A Grin without a Cat») // Русская литература, 2004. № 4. С. 198–202.

[36] Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio, № 4/2003. С. 587–600.

[37] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 477.

иудео-христианской полемики.[38] Это столетие действительно стало временем исторических катастроф особенно в культурах христианства восточного обряда. За захватом Константинополя крестоносцами в 1204 г. последовало опустошительное нашествие монголов на государства Восточной Европы. Эти события могли восприниматься иудеями как проявление Божественного промысла, демонстрирующее историческую неправоту христианского учения.[39] Поскольку конкретные исторические сведения, позволяющие установить причины создания Толковой Палеи, в сохранившихся источниках отсутствуют, то версия В.М. Истрина остается гипотетической. На сегодняшний день можно согласиться с мнением А.В. Михайлова, В.М. Истрина, И.Н. Жданова, В.П. Адрианова-Перетц о русском происхождении этого памятника, составленном не ранее XIII в. Цели создания этого масштабного сочинения Е.Г. Водолазкин определяет как преимущественно литературные, не имеющие отношения к откликам на актуальные идеологические запросы времени.[40] Применительно к началу XV столетия мы не имеем прямых фактов в пользу доказательства обратного, однако располагаем такими фактами к концу того же столетия. Ярчайший пример — «Послание инока Саввы на жидов и еретиков», которое по большей части основано на тексте Толковой Палеи.[41] К тексту Толковой Палеи обращается и Иосиф Волоцкий в своем знаменитом «Просветителе».

Помимо названных архиепископом Геннадием полемических сочинений в XV в. получают распространение целый ряд полемических трактатов. К их числу относится уже названный ранее «Иаков жидовин», который в сборнике РГБ. Волок. № 5 тематически примыкает к «Беседе» Козьмы Пресвитера. Следует также назвать Пророчество Соломона, представляющее довольно обширный трактат ярко выраженной антииудейской направленности, близкий по тематике Толковой Палее. Публикация и исследование этого памятника осуществлена Е.Г. Водолазкиным по пяти спискам XV–XVI вв.[42] Согласно выводам исследователя, Пророчество Соломона было создано в XIII в. на Северо-Западе Руси, предположительно в псковско-новгородских пределах.[43]

При этом «вполне вероятно, что автор Пророчества Соломона был знаком с текстом Толковой Палеи и писал свое сочинение как окончание указанного памятни-

[38] Истрин В.М. Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 353; Он же. Очерк истории древнерусской литературы. Пг., 1922. С. 213–223. Комментируя мнение В.М. Истрина, М.Н. Сперанский замечал: «Не входя в подробности его объяснений, можно указать, что, действительно, в XIII в. у нас на Руси возобновилось какое-то недружелюбное отношение к евреям (которые, кстати сказать, в это время появились в Польше и, может быть, на западе Руси с запада Европы, откуда их гнали по религиозным причинам); может быть, еврейское движение этого времени в Польше нашло себе отражение и на Руси, отозвалось и на ее северо-востоке, куда в это время передвигается центр жизни» (Сперанский М.Н. История древней русской литературы. СПб., 2002 (4-е изд.). С. 316–317).

[39] «В 1240-х гг. известия о приближении монголов вызвали (в среде иудеев) подъем мессианских чаяний в Европе» (Мессианизм // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. С. 307–314. Статья «Мессианизм». С. 307–314). В Византии прения с иудеями обострялись как раз в эпоху мусульманских нашествий: Starr J. The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204. N.Y., 1939. P. 8.

[40] Водолазкин Е.Г. Всемирная история. С. 117; Он же. Историография и экзегеза (на материале Толковой Палеи и Пророчества Соломона) // ТОДРЛ. Т. LIII. СПб., 2003. С. 12–22.

[41] Послание инока Саввы на жиды и еретики // О ереси жидовствующих. М., 1902.

[42] См.: Водолазкин Е.Г. Всемирная история. Приложение 4. С. 315–378; Водолазкин Е.Г., Руди Т.Р. Из истории древнерусской экзегезы (Пророчество Соломона) // ТОДРЛ. Т. LIV. 2003. С. 252–303. Укажем также еще два списка первой половины XVI в., содержащих варианты текстов Пророчества Соломона: РГБ. Волок. 182 (565) XVI в. Л. 16–60; ГИМ. Епарх. 416 сборник эпистолярно-толковый 1540-е гг. Л. 93–103. «От книг Златых Чепей от Соломона». Л. 77–92.

[43] Там же. С. 241–246.

ка». Последний вывод заставляет вернуться к гипотезе В.М. Истрина, датировавшего Толковую Палею XIII столетием. Е.Г. Водолазкин подчеркивает исключительно апологетическую функцию памятника: «Трудно предположить, чтобы сугубо полемическое произведение могло быть предметом чтения на службе».[44] Как говорилось выше, я считаю возможным настаивать на том, что для большинства данных памятников было характерно сочетание полемической и апологетической функций. Среди достаточно большого количества вероучительных текстов составители четьих сборников отбирали и переписывали те из них, которые в наибольшей мере являлись актуальными для читателей (слушателей) той или иной эпохи. Если Пророчество Соломона появилось в XIII в., то актуальность обрело в XV в.

Несомненно, к памятникам XV в. принадлежит сборник слов Иоанна Златоуста «Маргарит», древнейший список которого датируется 1477 годом (РНБ. F. 193). Подчеркнем, что по наблюдениям Т.В. Черторицкой этот памятник известен в таком виде только на русской почве.[45] Из 30 бесед Златоуста, включенных в «Маргарит», почти половина — первые 12 бесед — представляют собой сугубо полемические сочинения, направленные против врагов христианства (это 6 гомилий «Против аномеев» и 6 гомилий «Против иудеев»). По наблюдениям Е.Т. Казениной, «даже те из бесед, которые были включены в более ранний сборник „Златоструй“, переведены в „Маргарите“ заново, из чего можно предположить, что эти произведения в новом культурном контексте воспринимались древними книжниками по-новому».[46] Согласно выводу исследовательницы, «переведенные „Беседы против аномеев“, благодаря специфике обсуждаемых в них тем — о непостижимости Бога, о единстве и равенстве Отца, Сына и Св. Духа, о глупости еретиков, думающих иначе могли выступать в качестве контраргумента в полемике с жидовствующими, а также с зарождавшимися рационалистическими учениями».[47] Помимо Маргарита, в сборниках XV в. часто помещались другие статьи Иоанна Златоуста против иудеев: «Слово о жидех в пустыни прогневавших Бога»,[48] «О собрании како събрашася Жидове на Христа и глаголаху, что сътворим яко человек сей многа знамениа творит»,[49] «О зависти жидовстей, еже в Евангелии речено: излезше фарисеи и книжници вон и съвет сътворша на Исуса да его погубят».[50]

В ряду других мелких произведений антииудейской направленности следует указать статью «Премудрость Исуса сына Сирахова вопроси и ответи всякому христианину с жидовином», которая часто включалась в Кормчие книги XV в.[51]

---

[44] Водолазкин Е.Г. Всемирная история. С. 116.

[45] Черторицкая Т.В. Маргарит // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 100–102. Обращает на себя внимание, что целый ряд списков приходится на время расцвета ереси. См.: ГИМ. Щукина. 542 (1481 г.); РНБ. Кир.-Бел. 112/237 — «Якуш Пророк» списан с оригинала, находящегося в Вяжицком монастыре (1491 г.); РНБ. Солов. 491/510. (1491 г.); РНБ. F. 96. (1494 г.); ГИМ. Синод. 103. (1499 г.).

[46] Казенина Е.Т. «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4. С. 63.

[47] Там же. С. 65. Исследовательница делает и более конкретный вывод: «Перевод и распространение нашего сборника послужили противовесом распространению некоторых ересей (стригольничество, ересь жидовствующих и др.), а также вспомогательным инструментом для решения некоторых насущных богословских вопросов, волновавших средневековую Русь» (Там же. С. 66).

[48] РГБ. Волок. 181 (564) XVI в. Л. 197 об.

[49] Там же. Л. 96 об.–99.

[50] РГБ. Волок. 110 (431) Л. 116 об.–120.

[51] РНБ. F.II.80. Л. 449 об.–451. Кормчая последней четверти XV в. Эта статья составляет 95 главу в Кормчих Чудовской редакции.

В форме диалога христианина и иудея в ней формулировались основные догматы христианской веры. Статья «Прение христьянину с Паписком жидовином» появляется также в XV в., но ранее времени жидовствующих.[52] Здесь же следует назвать «Стязание, бывшее вкратце в Иерусалиме при Софронии архиепископе, о вере христианстей и законе еврейском», встретившееся нам в списках XVI в.[53] Продолжают ряд следующие статьи: «Сказание о страстех Господа нашего Исуса Христа, еже пострада от проклятых жидов нашего ради спасения»;[54] «Слово на жиды»,[55] «О супротивлении еврейском въкратце по Моисеи, и яко не суть чада Авраамля»,[56] «От словес Новаго Закона Господа нашего Исуса Христа. Закон Моисеев попран бысть распятием Господним»,[57] «А се есть мудрование тех, ими же отводят от Бога и приводят к бесам».[58]

К статьям, непосредственно обличавшим иудеев, примыкают статьи против иконоборчества, которое, судя по нашим источникам, играло важнейшую роль в идеологии жидовствующих. Речь, в частности, может идти о «Свитке многосложном», который представляет послание православных патриархов к императору Феофилу в защиту иконопочитания.[59]

Полемика с иудеями проникала даже в памятники, которые Д.С. Лихачев определил как созданные в жанре исторического монументализма, а также в произведения агиографического жанра. Например, в созданном в XV в. «Летописце Еллинском и Римском» помещен обширный текст, озаглавленный как «Прение жидом с Селиверстом.[60] В одном из списков «Слова похвального» на память Варлаама Хутынского также появляется полемический пассаж «в нем же имать нечто на иудея». Этот фрагмент посвящен доказательству чудотворной силы мощей святых и предваряет рассказ о новгородском обычае совершать в бездождие молебное шествие к монастырю преподобного Варлаама: «Рци ми убо от июдеи, что негодуеши, что печалуюши, видя нас покланяемом мощем святым благочестно угодивших иже от вас распятому Христу, исцелением бо знамениа видевше покланяемся, не глюще: мощи святых Бог быти, но яко угодивше ему, тем же хвалу

---

[52] Ф. Смирнов, предполагавший русское происхождение этой статьи, замечал: «Это стязание, обнаруживающее в авторе довольно знакомства со Священным Писаниием, явилось в наших рукописях во время распространения ереси жидовствующих». (Смирнов Ф. Описание рукописных сборников XVI в. новгородской Софийской библиотеки, находящихся ныне в Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1865. С. 50, прим. 128). Укажем списки: Соф. 1418. Л. 69 об.–70 об.; Соф. 1464. Л. 310 об.–326; Соф. 1453. Л. 112.

[53] См.: РГБ. Волок. 135 (490) XVI в. Л. 159 об.–174; РГБ Волок. 150 (513) XVI в. 383 об.–397 об.; РГБ. Троиц. 730 пер. пол. XVI в. Л. 403 об.; ГИМ. Епарх. 363 (550) 2-я чет. XVI в. Л. 414 об.–430; РНБ. Соф. 1464 Л. 305–310.

[54] РГБ. Волок. 186 (573). XVI в. Л. 160–199 об.; РГБ. Волок. 164 (530) XVI в. Л. 65–121.

[55] РГБ. Волок. 324 (645). XVI в. Л. 217–221 об.

[56] РГБ Волок. 152 (515). XVI в. Л. 285–285 об.

[57] РГБ. Волок. 183 (566). XVI в. Л. 517–520.

[58] Там же. Л. 381 об.–384; РГБ. Волок. 164 (530) XVI в. Л. 370 об.–383 об.

[59] Древнейший известный на сегодня список — ГИМ. Епарх. 370 3-я четверть XV в. Л. 273–310. Описание: Книжные центры. С. 379–380. РНБ. Соф. 1444. XV–XVI. Л. 1–56; Описание: Абрамович. С. 159–173; РГБ. Волок. 506. Л. 190–222; РГБ. Волок. 514. Сборник Евфимия Туркова. Л. 179 От Свитка многосложного; РГБ. Ф. 178. Муз. собр. 3057. Сер. XVII в. Сборник слов о почитании икон и правил из Номоканона. Сер. XVII в. 475 л. РНБ. Солов. 966/856 (320/856). Л. 68–105 (Описание. Ч. 1. С. 514).

[60] См.: Летописец Еллинский и Римский. Текст / Подг. О.В. Творогов. СПб., 1999. С. 284–287. В этом же памятнике инициатива совращения императора Льва Исавра в иконоборчество приписана иудеям, предсказавшим ему в юности царствование (Там же. С. 417–418).

воздаем преславльшему их Богу».[61] Можно полагать, что обличение иудейского неверия было вызвано необходимостью ответить на критику культа святого Варлаама тем, кто распространял подобные мнения, что послужило побудительным мотивом для включения полемического (вероятно, неоригинального) отрывка в состав жития. Новгородское происхождение упомянутого текста — еще одно из свидетельств актуальности полемики с иудеями (и иудействующими) для реалий Новгорода XV в. Наличие полемических выпадов в произведениях совершенно чуждого им жанра доказывает злободневность темы антииудейской полемики в XV столетии.

На мой взгляд, увеличение количества антииудейских полемических сочинений на протяжении всего XV в. является свидетельством нарастающей активности контактов между иудеями и христианами.[62] С другой стороны, его можно охарактеризовать как догматическое самоопределение православия. Истины православной веры утверждались посредством отрицания некогда трудноразличимых для вчерашних неофитов элементов иудео-христианства. В этом контексте следует согласиться с мнением Я. Хоулетт, которая полагает, что «Просветитель» был написан не только как опровержение ереси жидовствующих, но и как первое русское — неовизантийское — определение правой веры».[63] На смену оппозиции язычник (политеист) — иудеохристианин (монотеист) пришла оппозиция христианин — иудей. Эта пара была сопряжена с еще одной оппозицией хороший христианин, соблюдающий предписания веры — плохой христианин, т.е. уклоняющийся в эллинство, язычество, иудейство и, соответственно, эллинствующий, жидовствующий или «поганый».

Ввиду того что эта тема практически не исследована,[64] ограничимся данными статьями. В высшей степени показательно, что все эти статьи происходят из сборников Иосифо-Волоколамского монастыря, в которых с максимальной полнотой отразились интересы основателя, вынужденного вести яростную полемику с жидовствующими и их сторонниками. Этот факт лишний раз свидетельствует о полемическом контексте, в котором использовались эти сочинения.

Рассуждая о стадии, предшествующей вступлению Иосифа Волоцкого в открытую полемику с жидовствующими и их покровителями, хочется обратить внимание на один очень интересный сборник из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря — ГИМ. Епарх. 377.[65] Сборник датируется концом XV — началом XVI вв.

---

[61] РГБ. Волок. 634. Л. 111 об. Пер. пол. XVI в. По наблюдениям Л.А. Дмитриева, «Слово похвальное» Варлааму Хутынскому появилось не позднее начала XV в. (Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 17). Судя по тому, что отрывок «нечто на иудея» читается также и в составе Жития Козьмы Яхромского (XVI в., РНБ. Собрание СПбДА № 277. Л. 373–374. Список первой трети XVII в.) общий источник текстов необходимо искать среди антииудейских статей. За указание списка Жития Козьмы Яхромского благодарю А.С. Усачева.

[62] См.: Пересветов-Мурат А. Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века // История еврейского народа в России. Т. 1. Иерусалим; М., 2011. С. 434.

[63] Хоулетт Я. Ересь жидовствующих. С. 129–130.

[64] Исключением является вышеуказанная работа А. Пересветова-Мурата. См.: Пересветов-Мурат А. Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века // История еврейского народа в России. Т. 1. Иерусалим; М., 2011. С. 428–437. Материал рукописных сборников исследователем почти не привлекался.

[65] Описание см.: Дмитриева Р.П. Четьи сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. Т. XXVII. М.; Л., 1972. С. 168; Книжные центры. С. 386–387.

На наш взгляд, в сборнике втречаются три вида почерков. Сборник составляют статьи острополемической направленности, причем главная тема — полемика с иудеями. Вслед за выписками из книги Бытия о сотворении и начальной истории мира, помещаются статья об антихристе, в которой подчеркивается его иудейское происхождение («от обрезаниа приводитъ некоего человека волъхва»).[66] Следом помещено «Видение Иаковле сына Исакова», в котором описывается лестница по которой на небо восходят христианские народы, а «нисходяще непокоривый развращеный род жидовскый» обличается пророком Моисеем.[67] Эту тему продолжают мелкие выписки на тему конца света и обличения «жидовского рода».[68]

В том, что в центре внимания составителей сборника находилась антииудейская полемика, убеждает статья «О десяти слов в каменных скрижалех написана», в которой излагается Декалог Моисея.[69] Вслед за ней под заголовком «отъ правил» помещен весьма показательный перечень вопросов, адресованных христианину: как сочетается вера в Бога с почитанием святой Троицы? Как можно верить в телесное воскресение мертвых, в то время как тела разрушаются старостью и болезнями? Почему Христос придет в конце века, ведь если бы он пришел вначале, то многие были бы святы? Зачем он претерпел позорную смерть на кресте, если мог победить врагов божественным могуществом? Если души людей имеют божественную природу, почему существуют неверные и еретики?[70] Как легко убедиться эти вопросы способны провоцировать серьезные сомнения в истинности христианства. Цель, с которой составитель сборника поместил эти вопросы, указывается следующим образом: «Лепо бо преже искусити человека», поскольку «муж бо неискусенъ ни единому слову достоинъ».[71] Очевидно, что эти вопросы относятся к числу тех, которые адресовали христианам представители отнюдь не христианской конфессии, но поднаторевшие в полемике с христианами иудеи.

В опровержение ранее приведенных мнений составитель сборника со ссылкой на Григория Богослова помещает новые десять заповедей, написанных «на скрижалях сердца», которые противопоставляются написанному на каменных скрижалях Декалога Моисея. В форме десяти заповедей помещен текст Символа веры.[72] В конце его помещена приписка: «Молити же и за мя грешнаго, да подастъ ми Богъ крепость паствы и прощение греховъ вашими молитвами. Азъ бо вы мало рекохъ, вы сами смотрите, что неугодно Богу, того блюдете. Прославим вкупе Отца и Сына и Святого Духа. Ныне и присно». Представляется, что эти слова принадлежат составителю сборника, в котором можно предполагать игумена Иосифа Волоцкого. Это тем более вероятно, что, как увидим далее, в сборнике обнаруживается текст, имеющий параллели с посланием Иосифа Волоцкого Василию III.

Далее следуют статьи, в которых объясняется различие между жертвоприношениями в Ветхом Завете и таинством евхаристии, заповеданным Христом.[73] Составитель полемизирует с мнением «Яко проклят есть весь вися и на древе», отстаивая догмат о крестной смерти Спасителя.[74] В числе других статей находим известное «правило 165 св. отец на обидящих Божиа церкви», в котором содержалась санк-

[66] Епарх. 377. Л. 102–106 об.
[67] Там же. Л. 115.
[68] Там же. Л. 119–127.
[69] Там же. Л. 168–169.
[70] Там же. Л. 169–170.
[71] Там же. Л. 171–171 об.
[72] Там же. Л. 172 об.–178 об.
[73] Там же. Л. 180–182.
[74] Там же. Л. 187 об. См. также: Л. 376 об.–379 об.

ция, предусматривавшая угрозу проклятьем самим венценосцам за покушения на церковные имущества.[75]

Обнаруживаем в сборнике и статью, адресованную властителям: «Ныне же, цари и князи, разумейте, вам Бог поручил сан и суд свой на земле и яко се талант Божий прияли есте, да не лепостным платом, обвив небрежением, погребете в мысленой земли сердца твоего».[76] Этот текст заставляет обратиться к известному отрывку из Послания Иосифа Волоцкого к великому князю Василию III, в котором он рассуждает о божественной природе и высокой ответственности верховной власти.[77]

Интересно, что в статье проводится мысль о том, что необходимо молиться за носителя власти, даже если он неверный. В то же время составитель сборника настаивал: «досажати убо цареви или боярину всем возбрано есть, обличати ж по достоянию несть возбранно».[78] Следовательно, составитель сборника сохранял за собой право «обличать по достоянию» власть, даже в лице ее высшего носителя.

Резюмируя наблюдения над содержанием сборника Епарх. 377 следует заключить, что сборник составлен в целях полемики с мнениями, которые совпадают с теми, которые выражали жидовствующие. Ряд встречающихся в сборнике выражений близок тем, что были использованы Иосифом Волоцким в своих произведениях. Выражен в сборнике и мотив справедливого противостояния неправедной власти. Это заставляет признать, что сборник отражает интересы Волоцкого игумена в период актуальности полемики с мнением жидовствующих. Завершают сборник выписки из «Летописца вскоре» патриарха Никифора, в которых содержатся расчеты лет от Адама до потопа, от потопа до разделения языков, от Авраама до Моисея и т.д.

В традициях византийской полемической литературы признавалось, что Закон Моисеев действовал до прихода Иисуса Христа. С появлением же Христа соблюдающие Моисеев закон являются «иудействующими и субботствующими» и тем самым свидетельствуют о своем неверии в Христа.[79] В этой связи в иудео-христианском диалоге споры о том являлся ли Христос истинным мессией, появление которого предсказывали пророки Ветхого Завета, обретал далеко не абстрактное значение.

Следует учитывать, что драматическую завязку история ереси жидовствующих получила в эпоху, предназначенную быть православными преданиями последними годами человечества перед грядущим Вторым пришествием Христа и Страшным Судом. Интерес к альтернативному летосчислению, которое практиковалось в рамках других конфессий, выглядит с этой точки зрения вполне оправданным. Более того, межконфессиональный диалог вполне мог начаться с вполне «технического» по современным меркам вопроса.

---

[75] Там же. Л. 314 об.–316.

[76] Там же. Л. 369–370.

[77] См.: «Сего ради слышите, цари и князи, и разумейте, яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас» (ПИВ. С. 230).

[78] Епарх. 377. Л. 370.

[79] См., например, полемический трактат «Иаков жидовин»: «…о хотящих же по пришествии Христове еще июдействовати и суботьствовати глаголющих, яко не пришел есь еще помазан, ждут суботствуя и юдействуя, храня закон Моисеев…» (РГАДА. Ф. 201. № 93. Л. 198 об.).

3.2. ОЖИДАНИЯ КОНЦА СВЕТА НА РУСИ В КОНТЕКСТЕ ЭСХАТОЛОГИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

3.2.1. О СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЭСХАТОЛОГИИ

Над религиозным сознанием современников Иосифа Волоцкого довлела эсхатологическая проблематика: умы тревожили вопросы о времени появления антихриста, о знамениях приближения конца света, о сроках Второго пришествия Христа и о Страшном суде, на котором должна была решиться участь праведников и грешников.

В первую очередь ожидания конца света занимали священнослужителей, которым было необходимо давать соответствующие разъяснения пастве. Все пасхалии были рассчитаны на срок до 7000 г. от сотворения мира, который приходился на 1492 г. от Рождества Христова. Однако тот факт, что у приверженцев иных религий — латинян, мусульман, иудеев — существовали другие календарные системы, в которых расчет лет до наступления конца света значительно отличался, должен был вносить значительное смущение в умы русских «интеллектуалов Средневековья». Не случайно именно вопрос о сроках наступления конца света стал проблемой, которую не смогла разрешить часть новгородских священнослужителей, оставаясь в пределах православного вероучения. Как следует из сохранившихся источников, вопрос о назначенных церковным преданием сроках наступления конца света являлся мощным инструментом еретической пропаганды, которым жидовствующие завоевывали сторонников. Эсхатологическая проблематика занимала важное место в полемике с еретиками. Активно обсуждал вопрос о сроках конца света новгородский архиепископ Геннадий, обращавшийся за помощью в богословских вопросах к бывшему ростовскому архиепископу Иоасафу (Оболенскому) и ученому греку Дмитрию Траханиоту. Серьезное внимание уделил этому вопросу в «Просветителе» Иосиф Волоцкий (особенно во 2-м, 8-м, 9-м, 10-м «словах»). Новая пасхалия была составлена митрополитом Зосимой, который написал для нее свое «Предисловие». Свои пасхалии составили архиепископ Геннадий и пермский епископ Филофей.[80] Все эти факты свидетельствуют, что ожидания конца света диктовали темы, занимавшие умы виднейших русских богословов конца XV — начала XVI в.

Являлись ли ожидания конца света накануне 1492 г. уникальными или же им можно указать параллели в истории России и в странах Западной Европы? В чем было сходство и отличие инициированных этими ожиданиями процессов в обществе? Возможно ли, чтобы в изначально эсхатологически ориентированной религии, которой является христианство, выделить исторические периоды, когда ожидания конца света порождали массовые фобии?

Учение о конце света составляет неотъемлемую и важнейшую часть христианской религии. Основа христианской эсхатологии содержится в Священном Писании (особенно в Евангелии от Матфея и в Откровении Иоанна Богослова). В Западной Европе основные элементы эсхатологической доктрины сформировали Блаженный Августин (354–430 гг.) в трактате «О граде Божьем» и Блаженный Иероним (340–

[80] См.: Романова А.А. Епископ Пермский и Вологодский Филофей и атрибутируемое ему предисловие к пасхалии // Средневековое православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1997. С. 103–110.

420 гг.) в комментариях к книге пророка Даниила и к Апокалипсису. Систематическая эсхатология появилась в «Сентенциях» Петра Дамиани (1007–1072).[81] В Восточной церкви учение об эсхатологии было более всего разработано в трудах святителя Григория Нисского, а в области проповеди самые яркие апокалиптические образы создал св. Ефрем Сирин.

С первых веков христианства мысль богословов напряженно работала в попытках определить дату Второго пришествия Христова. Если во II–III вв. господствовала вера в то, что конец света последует в шеститысячный год (Ириней Лионский, Ипполит Римский), а седьмая тысяча будет временем земного царства славы (доктрина хилиазма), то вторая половина III в. доставила преобладание доктрине спиритуалистов, которые отвергали учение о земном царстве праведников, но в лице Оригена допускали возможность того, что конец мира может наступить не один раз.[82]

Мнение о кончине мира с истечением седьмой тысячи лет утвердилось в церковном сознании в III–IV вв. Обоснование для этого тезиса православные экзегеты находили в целом ряде библейских текстов. Оно опиралось на тексты Священного Писания: «Тысяча лет пред очима твоима яко день вчерашний» (Пс. 89:5), «Даждь часть убо седмым и тогда осмому» (Еккл. 11:2), «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет как один день» (2 Петр. 3:8). О «седморичности» человеческих времен писали святые отцы Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синайский, Иоанн Лествичник. Григорий Нисский считал, что с исходом «седмицы текучего времени» наступит «великий день будущего века», который откроется Вторым пришествием Христа.[83] Хотя в Творениях отцов церкви и проводилась евангельская мысль о невозможности заранее угадать сроки Второго пришествия, но мнение о кончине мира, долженствующей произойти в 7000 г., утвердилось в восточном богословии.

В соответствии с системой летосчисления от Рождества Христова, созданной монахом Дионисием Малым (500–540 гг.), на Западе временем конца света был обозначен 1000 г. от Рождества Христова. Расчеты лет со дня воплощения Господа вошли во всеобщее употребление в Европе посредством хронологических и исторических произведений Беды Достопочтенного (670/73–735 гг.).

Но следует задаться вопросом: какое хождение имели мнения и расчеты богословов в средневековом обществе? Не ограничивался ли комплекс эсхатологических идей узким кружком интеллектуалов в монашеских кельях? Можно ли говорить о влиянии идей в мире, который был, по выражению Ж. Ле Гоффа, «слишком сельским, разобщенным, необразованным для восприятия и широкого распространения каких-либо идей».[84]

Модель напряженных ожиданий конца света, глубоко деформирующих жизнь средневекового общества, неизменно привлекала к себе внимание историков. Особое звучание эта тема получила в связи с «проблемой миллениума», обострившей интерес к граням веков и тысячелетий. Отдали дань внимания эсхатологической тематике и отечественные исследователи. В работах нашли отражение, как частные ис-

[81] См.: Eschatologie // Lexikon des Mittelalters. Stuttgart; Weimar; Metzler. 1999. T. IV. S. 4–10.

[82] Оксиюк М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. С. 61–99; 120–177. Существовало также авторитетное мнение, приурочивавшее конец света к 5500 г. от Сотворения мира (Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1994. Т. 1. С. 92–94). Приуроченность конца света к определенной дате была чужда богословской концепции Августина, который видел в истории непрерывный процесс кристаллизации добра и зла соответсвенно вокруг «двух градов»: небесного и земного (Успенский Л. Идея прогресса в философии блаженного Августина // Вопросы философии и психологии. 1916. № 1. 132–133).

[83] Оксиюк М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 228–493.

[84] Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 176.

точниковедческие сюжеты, так и попытки широких интерпретаций социокультурных процессов, имеющих связь с эсхатологическими переживаниями.[85] Диапазон мнений оказался здесь довольно широк: от попыток указать роковую в сознании наших предков дату с точностью до дня вплоть до заключения о том, что «нет никаких данных для суждения о том, как именно эти записи (эсхатологического характера) понимали и истолковывали».[86] В ряде работ автором предпринята попытка обосновать гипотезу о типологической близости кризисов эсхатологических ожиданий в Западной Европе X–XI вв. и на Руси в XIV–XV вв.[87]

3.2.2. ОЖИДАНИЯ КОНЦА СВЕТА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ ОКОЛО 1000 г.

Немецкий поэт и романист Феликс Дан (1834–1912 гг.) в своей драме «Конец света. Исторический рассказ из 1000 г. от Рождества Христова» изобразил полную драматизма сцену панического ужаса людей перед наступающим днем, который был назначен завершить историю человечества.[88] Историки не отмечают пика ожиданий конца света, приходящегося, в соответствии с современными представлениями, на один день: на 1 января или, по Феликсу Дану, на Иванов день (солнцеворот 24 июня). Попытки отыскать такой роковой для людей X–XI столетий временной рубеж неизбежно заканчивались неудачей и привели позитивистски настроенных исследователей к отрицанию реальности эсхатологических страхов.[89]

К началу XX столетия легенда об ужасах 1000 г., казалось, окончательно сдана в архив историографических мифов. Однако уже спустя несколько десятилетий стала обнаруживаться неудовлетворительность аргументацией скептиков. Ряд авторитет-

---

[85] Укажем лишь некоторые работы: Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1988; Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 51–70; Беляков А.А., Белякова Е.В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 7–31; Лурье Я.С. Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV в. // Harward Ukrainian Studies. Камень Краеуголень. Rhetoric of the medieval slavic world. 1995. Vol. XIX. P. 358–374; Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 306–355.

[86] Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 114. А.И. Плигузов и И.А. Тихонюк полагали, что пиком эсхатологических ожиданий стал период с 12 июля 1492 по 27 января 1493 г. (Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 52). Г.М. Прохоров указывает на то, что такой пик должен был приходиться на март 1492 г. (Прохоров Г.М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Т. XXXVI. С. 62–63). Я считаю, что о точной дате в нашем понимании говорить применительно к средневековому менталитету нельзя. Ожидания конца света неизбежно растягивались на долгий период и продолжали сохранять актуальность значительно позже 1492 г.

[87] См.: Алексеев А.И. Под знаком конца времен. С. 62–68; Он же. К вопросу о некоторых параллелях в религиозных представлениях Западной Европы и России эпохи Средневековья // Конфессионализация в западной и восточной Европе в раннее Новое время. СПб., 2004. С. 118–133. См. рецензии: Guran P. Alexeev A.I. Pod znakom konca vremen. Ozerki russkoj religioznosti. SPb., 2002 // Cahiers du Monde Russe. 44 / 4. Octobre-decembre. 2003. P. 691–693; Steindorff L. Alexeev A.I. Pod znakom konca vremen.// Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas 53 (2005). S. 113–114.

[88] См.: Dahn F. Historische Romane in 6 Bänden. Bd. 6, Wien, 1977. S. 182. См. рус. пер.: Дан Ф. Пред кончиной мира // Приложение к журналу «Вестник моды». СПб., 1890. С. 37–111.

[89] См.: Pfister Chr. Etudes sur le regne de Robert le Pieux (996–1031). P., 1883; Burr G. The Year 1000 and the Antecedents of the Chrusades // American Historical Review. 1901. № 6. P. 429–439.

ных медиевистов выступили с попытками спасти позитивистскую схему в своих трудах. Жан Делюмо полагал, что представления историков об ужасах 1000 г. основываются на показаниях немногих нарративных источников, которые к тому же происходят из монашеской среды и не могут претендовать на отражения переживаний массового сознания.[90] Э. Поньон, также отрицающий реальность эсхатологических страхов в 1000 г., приводит в своей книге аргументы, которые можно выстроить следующим образом. Во-первых, лишь 35 актов из всего массива VII–XI вв. содержат упоминания о конце света, но ни один не указывает точную дату. Во-вторых, из 12 текстов, которыми оперируют сторонники эсхатологии 1000 г., в четырех роковая дата не содержится, а остальные либо ничего не сообщают о близящейся дате Страшного суда, либо созданы не современниками.[91] Решительно опровергает мнение о значимости временного рубежа X–XI вв. для средневековой Европы и другой французский исследователь — Д. Бартелеми.[92]

Не менее авторитетны и сторонники реальности эсхатологических страхов 1000 г. Наиболее категорично на этот счет высказался американский историк Ричард Лэндес. Он выразился следующим образом: «Аргументация, отрицающая присутствие любого заметного апокалипсического настроения в 1000 г., трещит по всем швам фактически и теоретически. Напротив, при рассмотрении с учетом динамики апокалипсических убеждений и динамики культурной памяти становится ясно, что 1000-е гг. представляются одним из периодов взлета подобных верований в европейской или всякой другой цивилизации».[93] Склонен доверять источникам, сообщавшим о страхах конца света, и Жорж Дюби, относивший пик этих страхов к 1033 г., когда истекало первое тысячелетие со дня смерти Спасителя.[94] Рубеж 2000 г. обострил интерес к «проблеме миллениума» и вызвал появление новых работ, авторы которых привели достаточное количество фактов в пользу справедливости мнения об актуальности эсхатологических переживаний 1000 г.[95] Особо стоит выделить монографию Кристиана Ауффарта, посвященную средневековой эсхатологии.[96]

Как убедительно продемонстрировал Эрнст Тремп, феномен эсхатологических ожиданий должен рассматриваться в трех плоскостях: во-первых, как вопрос о календарной системе; во-вторых, как вопрос о картине мира в сознании образованных и необразованных людей той эпохи; в-третьих, как вопрос о степени влияния эсхатологических переживаний на религиозную жизнь и общественные отношения.[97] Специфика

---

[90] Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994.

[91] Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. М., 1999. С. 19–29.

[92] Barthelemy D. La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des X et XI siecles. P., 1997.

[93] Landes R. The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography. Medieval and Modern // Speculum. 2000. № 75. P. 144.

[94] Duby G. Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000. Köln, 1996; Дюби Ж. Время соборов. М., 2002. С. 84.

[95] Fried J. Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende // Deutsches Arhiv für Erforschung des Mittelalters. 1989. № 45. S. 381–473; Althoff G. Otto III. Darmstadt, 1996; Baumgärtner I. Kunigunde — eine Kaiserin aus der Jahrtausendwende. Kassel, 1997; Gouguenheim S. Les fausses terreurs de l'an mil. P., 1999; Menschen, Mächte, Märkte. Schwaben vor 1000 Jahren und das Villinger Marktrecht. Villingen-Schwenningen, 1999.

[96] Auffarth Chr. Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Gottingen, 2002.

[97] Tremp E. Das Jahr Tausend in der Europäischen Geschichte: Endzeitangst oder Neubeginn? // Apokalypse oder Goldenes Zeitalter? Zeitenwenden aus historischer Sicht / Herausgegeben von Walter Koller. Zürich, 1999. S. 81–103.

нарративных источников той эпохи состоит в том, что их авторам оказывается чуждо внимание к точно установленной дате. Преобладающей в актах раннего Средневековья оказывалась система относительных датировок: по времени понтификата римских пап или годам правления королей, герцогов и графов. Эта система была очень практична и более понятна, чем абстрактная, берущая начало от Рождения Христа. Знание простых людей определялось опытом, некоторые из них могли знать время правления местного герцога или короля, но не представляли себе, в какой год от воплощения Христа они живут. Бесспорно, что среди тогдашних специалистов царила большая неуверенность в расчетах. Они колебались между датами рождения и годом смерти Иисуса Христа как началами новой эры. Более или менее определенным для ожиданий конца света являлся большой промежуток между 979 г. и серединой XI в.

Картина мира в сознании людей накануне 1000 г. задавалась теологической моделью. Представление о том, что мир вечен, было чуждо средневековым христианским представлениям, оно появляется впервые с распространением сочинений Аристотеля в XIII в. и рассматривается как ересь. Для такой религии как христианство существенное значение имел вопрос не что, а как и, главным образом, когда? Большое распространение на Западе получили различные выкладки из Библии, а также учение Августина о семи эпохах мира (по аналогии с 7-ю днями Творения) и учение о четырех мировых империях из книги пророка Даниила. По обеим объясняющим моделям рождение Христа приходится на последнюю эпоху. Римская империя понималась как продолжающая свое существование в виде многочисленных трансляций христианских империй Карла Великого, Оттонов, Гогенштауфенов, вплоть до наступления эры небесного Иерусалима. Таким образом, в данной концепции непротиворечиво могли сочетаться идея обновления империи и идея близкого конца света.[98]

В иудеохристианских представлениях число «тысяча» являлось символом полноты и совершенства. Августин, Иероним Блаженный и Беда Достопочтенный интерпретировали это число в качестве полноты временного пространства, непреходящего значения небесного Иерусалима и конца истории. Император «конца времен» Оттон III в 999 г. совершил покаянное паломничество в Монте Гаргано, где находился храм архангела Михаила, назначенного церковным преданием быть победителем антихриста в последней битве добра и зла. В 1000 г. Оттон присутствовал в Аахене при вскрытии гробницы Карла Великого. Эти действия носили символический характер и наряду с текстами об ужасах грядущего Страшного суда, продиктованными императором в 999 г., свидетельствуют о его покаянном настроении, обусловленным приближением страшной даты.[99]

Широко распространилось убеждение о старости мира. Внимательно и заботливо фиксировались признаки упадка в природе (землетрясения, наводнения, неурожаи и т.д.) и в человеческом обществе (войны, восстания, смерти правителей). Уже каролингский епископ и поэт Теодульф Орлеанский (760–821 гг.) утверждал, что солнце и луна светят слабее, плодородие земли ослабевает, человеческие нравы портятся, и только зло прибывает.[100] Между тем в самый центр Европы венгры вторгались с Востока, сарацины — со Средиземноморья, норманны — с Севера. К всегда пробуждавшим страх конца света затмениям солнца и появлениям комет прибавились эпидемии, непогоды

[98] Carozzi C. Weltuntergang und Seelenheil. Apokaliptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1996. S. 113.

[99] Tremp E. Das Jahr Tausend. S. 90. Несколько иной вариант трактовки этих событий см.: Kremer J. Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jhare in der Apokalypse // Stimm den Zeit. Helt 12. 1999. № 12 (217). S. 796.

[100] Tremp E. Das Jahr Tausend. S. 92–93.

и новые неизвестные природные явления. В Аквитании три дня шел кровавый дождь, приставший к голове и платью и лишь с трудом отмываемый. Для епископа Вульфстана Йоркского (ок. 1023 г.) не было сомнений: приметы зла сгущаются, мир близок к своему концу, время торопиться, каждый должен это знать и спасаться. Близкие известия происходят и из швейцарского региона. Согласно Ноткеру Немецкому из монастыря Санкт-Галлена (950–1022 гг.) силы Римской империи, вступившей в последнюю эпоху существования, непрерывно убывают. Ноткеру кажется, что уже при его жизни ожидается конец мира и Страшный суд. Старый король Высокой Бургундии Рудольф III в документе 1031 г. сообщает: «Мы видим гибель этого падающего мира и в страхе ожидаем конца всей плоти». Мрачная картина дается Рудольфом и в другом документе 1030/32 г., где обещается приближение Страшного суда. Угнетенность и страх являются символами эпохи. Картины суда становятся центральным пунктом религиозной пропаганды и религиозной жизни. Все больше людей сравнительно с ранним временем узнают о «последних вещах». Актуальность Страшного суда, страх греха перед вечным проклятием ада и призыв к покаянию оказывают долгосрочное действие.

Религиозно мотивированный коллективный страх и ожидание конца света вовсе не ведет к бездеятельности и парализующему ужасу. Посредством Церкви совокупный импульс сознания греховности был передан верующим и породил действенные перемены в формах благочестия. В странах латинского Запада наиболее значимыми переменами стали: клюнийская монашеская реформа, культ креста и реликвий, масштабное строительство церквей, массовые паломничества и крестовые походы. Согласно Евангелию от Матфея (Мф. 24:30), крест означает Второе пришествие Господа в мир. Культ креста и крестовая теология тесно связаны с ожиданием Всемирного суда. Это выразительно иллюстрируют миниатюры Бамбергского Апокалипсиса. С новыми формами благочестия связано появление больших Распятий, которые начали устанавливаться не только в монастырях, но и на открытых местах. Изображение крестной смерти Спасителя неизменно оказывало сильнейшее эмоциональное действие на толпы стекавшихся отовсюду прихожан. Проповеди произносятся на открытых местах, поскольку за стенами маленьких и узких церквей остаются множество людей, стремящихся туда попасть. Привлечение в храмы массы верующих дает мощный импульс строительству новых больших и вместительных церквей. Обретает значение почитание реликвий. К локально почитаемым святым возникают маленькие и большие паломничества. Народ стремится под покровительство реликвий. Реликвии выносят из церквей и монастырей на широкие поля среди собраний верующих.[101]

На рубеже тысячелетия массовым явлением становятся дальние паломничества в Сант-Яго-Компостелла и Иерусалим. По сообщению Рауля Глаубера, в Иерусалим отправляются как никогда много людей в ожидании предсказанного антихриста. Среди них находятся не только простые, необразованные люди, но епископы, аббаты и высокопоставленные миряне. Небывалый расцвет переживают монастыри. Власть королей и императоров склоняется перед авторитетом «света мира» аббатством Клюни. В 1014 г. император Генрих II посылает монахам Клюни золотое императорское яблоко, полученное при коронации.[102] С рубежа тысячелетий возрастает религиозное усердие, под воздействием труда тысяч людей меняется ландшафт стран, строятся церкви. Старый мир получает новый облик, созданный во время эсхатологического кризисного времени.[103]

В тесной связи с нарастанием эсхатологических страхов находится проблема соотношения «великой» (Страшный суд в конце времен) и «малой» (решение загробной

[101] Дюби Ж. Время соборов. С. 116.
[102] Tremp E. Das Jahr Tausend. S. 97.
[103] Дюби Ж. Время соборов. С. 35.

участи души в момент физической кончины человека) эсхатологий.[104] Ожидания конца света оставили неизгладимые следы в средневековом менталитете. В первую очередь это связано с переменой в восприятии смерти, которая происходит в X–XIII столетиях. Результаты исследований Ф. Арьеса позволили выявить два типа отношения к смерти: приблизительно до X в. наблюдается господство оптимистического отношения к вопросу о загробной участи души,[105] с XI в. перевес получает крайняя обеспокоенность участью души в загробном мире.[106]

Под влиянием стремительно приближающегося конца света в общественном сознании стирается грань между Страшным судом и моментом частного суда над душой, происходящем сразу после кончины человека. Если построения Ф. Арьеса выглядят уязвимыми с точки зрения историка искусства, то это следует относить за счет большой автономности этой сферы от социальной жизни. Его концепция в основном хорошо подкрепляется материалами актов: завещаниями в пользу монастырей и монастырской документацией.[107] Хотя абсолютное меньшинство актов упоминают ожидавшийся конец света (а еще менее его дату), основным мотивом дарения выступает стремление обеспечить загробную участь души посредством заупокойных месс. В этой атмосфере и происходит вызревание доктрины чистилища, как промежуточного места пребывания душ, участь которых не решена окончательно.[108]

Необходимость четко определить местопребывание душ, которым способны помочь заупокойные мессы, вынудила папу Бенедикта XII 29 января 1336 г. издать буллу, в которой утверждалось, что непосредственно после смерти души грешников попадают в ад, а души праведников получают возможность лицезреть Бога. Этот документ санкционировал представления большей части клира, с которыми ранее безуспешно пытался бороться Иоанн XXII. Определяющей для коллективной практики оказалась идея о возможности изменения загробной судьбы к лучшему. Церковные институты с помощью дисциплины и системы наказаний, через проповедь и обещания ада, чистилища или рая, активно формировали систему нормативных отношений в обществе.[109] Перемены в духовной сфере вызвали и далеко идущие последствия в экономике. «Неослабевавшая волна благочестивых пожертвований, — отмечал Ж. Дюби, — вызвала самое мощное экономическое движение, с трудом пробившее себе дорогу в атмосфере полной безжизненности. Не считая раздела наследства, эти пожертвования были единственным значительным перераспределением ценностей, известным в то время».[110]

---

[104] См. Гуревич А.Я. Страшный суд // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 505–508.

[105] См.: «Когда христианин в эпоху Раннего Средневековья читал… молитву (commendacio animae, вручение души), он думал не о судилище, а о триумфальном, избавительном вмешательстве Бога, кладущего конец испытаниям, которые претерпевают на земле его верные» (Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 115).

[106] «Со старинным приобщением всех верующих к святым к середине XII в. было покончено. Никто в народе Божьем не может изначально рассчитывать на спасение, его не получат автоматически даже те, кто предпочел жизни в миру монастырское затворничество» (Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 116–117).

[107] Wollasch J. Totengedenken im Reformmonchtum // Monastische Reformen des 9. und 10. Jahrhunderts. Sigmaringen, 1989. S. 147–166; Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. München, 1984.

[108] См.: Braun H.-J. Das Jenseits: die Vorstellungen der Menschheit uber das Leben nach dem Tod. Zurich; Dusseldorf, 1996. S. 260–288; Dinzelbacher P. Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg; Basel; Wien, 1999. S. 89–118.

[109] Swanson R.N. Religion and devotion in Europe 1215–1515. Cambridge, 1995. P. 92.

[110] Дюби Ж. Время соборов. С. 80.

3.2.3. ОБ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЯХ В КИЕВСКОЙ РУСИ

Долгое время эсхатологическая проблематика в средневековой Руси была предметом внимания преимущественно ученых-богословов или рассматривалась историками литературы исключительно на материале древнерусской книжности.[111] Наблюдается ли на Руси в X–XI вв. что-нибудь подобное эсхатологическим переживаниям Западной Европы? Могла ли страна, принявшая христианство в качестве государственной религии в 988 г., находиться на сходной стадии христианизации со странами Западной Европы, из которых последняя — Германия пережила этот процесс двумя-тремя столетиями ранее? Мог ли эсхатологический импульс, обусловленный в латинском христианстве системой летосчисления от Рождества Христова, повлиять на Русь, принявшую христианство из Византии? В последние годы попытки рассмотреть эсхатологическую проблематику применительно к периоду Киевской Руси были предприняты в работах И.Н. Данилевского, В.Я. Петрухина, А.А. Гиппиуса.

Сопоставление Изборников 1073 и 1076 гг. привело И.Н. Данилевского к выводу о смене в 70-е гг. XI в. оптимистического мировоззрения пессимистическим в масштабах всей Руси.[112] Опираясь на запись в Геннадиевской Библии о связывании дьявола Иисусом Христом на тысячу лет в 5533 г. (т.е. до 6533 + 3,5 г.), И.Н. Данилевский находит возможным приурочивать один из пиков ожиданий конца света к 1037–1038 гг.[113] Это мнение получает некоторые подтверждения в пророческих статьях из сербской рукописи XIII в. «сборника попа Драголи», восходящего к оригиналу X в., в которых конец света приурочивается к середине седьмой тысячи лет, что, как поясняется в сочинении, означает тысячный год от Воплощения.[114] С учетом различия в системах летосчисления греческой и латинской церквей 6500 г. от Воплощения Христа приходился на 1000 г. от Рождества Христова.[115] Эта хронология устанавливала разницу между датой сотворения мира и Рождества Христова в 5500 лет и опиралась на толкование текста Псалтыри (Пс. 89: 4), приравнивавшем 6 дней творения к 6-ти тысячам лет, а седьмой день знаменовал тысячелетнее царство праведников. Если принять во внимание традиционные расхождения между богословами в отнесении конца света к тысячелетию со дня рождения или смерти Спасителя, то дата конца света оказывается близка ко времени крещения Руси. Здесь следует обратиться к знаменитой «Речи Философа», которая содержится в Начальном летописном своде в составе «Повести временных лет» и имеет своим источником Хронику Георгия Амартола, или русский компилятивный хронограф.[116] Эсхатологический фон этой речи, которая сыграла

[111] Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879; Батюшков Ф. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891; Вилинский С.Г. Житие св. Василия Новаго в русской литературе. Одесса, 1913. Ч. 1; Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1887.

[112] Данилевский И.Н. Замысел и название «Повести временных лет» // Отечественная история. 1995. № 5. С. 103.

[113] Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999. С. 236–237. Критику построений И.Н. Данилевского см.: Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII в. // Отечественная история. 2002. № 2.

[114] Тыпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптическая книжность в Византии и средневековой Болгарии. София. 1996. С. 184.

[115] Водолазкин Е.Г. Всемирная история. С. 155.

[116] ПВЛ. С. 40–48, 454–455.

значительную роль в обращении князя Владимира, был замечен еще Ф.И. Буслаевым, придававшим решающее значение страхам конца света в деле крещения Руси.[117]

В.Я. Петрухин прямо связывает миссионерский пафос «Речи Философа» с милленаристскими чаяниями накануне 1000 года.[118] Исследователь указывает, что «впечатление, произведенное сценами Страшного суда, — традиционный мотив, связанный с обращением языческих князей», и в качестве параллели крещению Владимира ссылается на сагу об Олаве Трюгвассоне, которому накануне принятия христианства было видение Страшного суда.[119]

Версия об эсхатологическом подтексте крещения Руси как будто бы подкреплена надежными источниками. Но есть ли возможность рассматривать соответствующий фрагмент Начального свода как выражающий действительно значимые для сознания обращающихся к христианству язычников аргументы? Эсхатологическая функция новой религии представлялась необходимой в деле обращения неофитов и Г. Ловмяньскому, который полагал, что «к подобной податливости скорее склоняла негативная сторона эсхатологической концепции, грозящая после смерти вечными муками».[120] Сам же Г. Ловьмянский далее делает оговорку, что «во время катехизации представлялась позитивная сторона эсхатологии: св. Оттон наставлял в своих проповедях о спасении и будущей радости, но опускал описание вечных мук адовых». Недаром митрополит Илларион был вынужден предостерегать, что всякая угроза в отношении новообращенных опасна: «да не отпадут от веры нетвердии верою. Мало показни, а много помилуй».[121] В целом же для периода Киевской Руси исследователи признают преобладающим настроение религиозного оптимизма, делавшее страх ада достоянием отдельных лиц или групп монашествующих. Таким образом, следует высказать серьезные сомнения в том, что эсхатологические идеи сыграли действительно значимую роль в деле крещения Руси. Здесь впору задаться вопросом, а не следует ли объяснять неудачу миссии епископа Адальберта, посетившего Киев в 961 г., не столько политическими, сколько религиозными причинами?[122] Не склонили ли эсхатологические аргументы чашу весов, в конечном счете, в пользу имевшего земную перспективу православия, нежели в сторону напряженно ожидавшего конца света латинского христианства?

Исходным пунктом построений В.Я. Петрухина является представление об очень быстром в масштабах всей Руси обращением в христианство основной части населения.[123] Даже выступления волхвов в 1024 и 1071 гг., которые традиционно рас-

---

[117] Буслаев Ф.И. Соч. СПб., 1910. Т. 2. С. 140.

[118] Петрухин В.Я. «Запона» с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир, искусство Константинополя и национальные традиции. Тезисы докладов Международной конференции. СПб., 2000. С. 57–59.

[119] Петрухин В.Я. Древняя Русь. С. 274. Сильнейшим возражением против усматриваемого В.Я. Петрухиным эсхатологического подтекста крещения Руси я считаю тот факт, что иконография Страшного суда тогда еще не получила своей разработки в Византии. Все умершие на иконах IX–XI вв. изображены восходящими на небо. Только на поздних иконах появляется разделение на избранных и осужденных на муки ада. См.: Voss G. Das Jungste Gericht in der Bilden Kunst des Fruhen Mittelalters. Leipzig. 1884. S. 15–20; Алексеев А.И. Сюжет «змей мытарств» в композиции русских икон «Страшного суда» // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4. С. 13–17.

[120] Ловмяньский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.) СПб., 2003. С. 290.

[121] Мильков В.В. Осмысление истории. С. 127.

[122] О епископе Адальберте см.: Назаренко А.В. Адальберт // Православная энциклопедия. М., 2000. С. 279–280.

[123] Ср.: «После крещения Руси князем Владимиром на всей территории государства развернулся процесс трансформации традиционной языческой культуры. Этот процесс затрагивал

сматривались в качестве языческой реакции на христианизацию, характеризуются как движение, имеющее черты сходства с милленаризмом. «По сути, — утверждает исследователь, — это движение можно считать если не „еретическим“, то по своей форме соответствующим новому учению о последних временах, библейским чудесам и пророчествам, то есть движением, возникшим под прямым действием христианства».[124]

В названных работах термины «эсхатология», «милленаризм» и «хилиазм» употребляются как синонимы. Между тем под эсхатологией понимается учение о последних вещах, конечных судьбах мира и человека. Эсхатология составляет часть официального учения церкви, несмотря на различия между богословскими концепциями. В широком смысле для описания этого же феномена употребляются термины «милленаризм» и «хилиазм». С исторической точки зрения под милленаризмом понимается феномен ожиданий конца света, связанный с окончанием 1-го тысячелетия от Рождества Христова. В узком смысле под милленаризмом или хилиазмом понимается учение о тысячелетнем царстве праведников, которое иногда составляло предмет богословской полемики, однако было отвергнуто и осуждено как ересь официальной церковью на Западе и на Востоке.[125] Это учение не раз становилось знаменем радикальных еретических движений.[126] Милленаристские движения возникали в странах, в которых сравнительно глубоко укоренилось христианство. Для возникновения ересей необходима почва, которая создается в процессе последовательной христианизации, занимавшей несколько столетий. В еретических движениях раннего Средневековья эсхатологические страхи не играли заметной роли. В 847 г. церковный собор в Майнце осудил проповедь лжепророчицы, предрекавшей наступление конца времен. Разоблаченная призналась, что ее побудительным мотивом был сбор денег, которые она по настоянию собора епископов возвратила народу, но не понесла никакого наказания.[127] Впервые эсхатологические мотивы обнаруживаются в 1020–1030-е гг. в еретических движениях, отмечаемых в Аррасе, Орлеане, Монтефорте.[128] Сколько-нибудь массовые ереси, в которых присутствуют милленаристские чаяния, возникают в странах Западной Европы не ранее конца XI в.[129] Могли ли волхвы быть носителями милленаристских идей, предполагавших достаточно высокий уровень христианизации? Какой отклик эти идеи могли найти в среде язычников и новокрещенных? На эти неизбежно возникающие вопросы удовлетворительного ответа мы не находим.

не только естественные центры христианизации города, но и сельскую глубинку, о чем свидетельствует, прежде всего, трансформация погребального обряда» (Петрухин В.Я. Древняя Русь. С. 274). См. также: Петрухин В.Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 86–87.

[124] См.: Петрухин В.Я. Древняя Русь. С. 321.

[125] См.: Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. II. С. 644–648. О точке зрения современных сторонников хилиазма см.: Кирьянов Б., священник. О тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001. Очерк развития эсхатологических и хилиастических идей с точки зрения православного богослова см.: Ким Н., священник. Тысячелетнее царство. СПб., 2003.

[126] Cohn N. Die Sehnsucht nach dem Millennium. Freiburg, 1998.

[127] Auffarth Chr. Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Gottingen, 2002. S. 32.

[128] Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 72–75.

[129] Häresie // Lexikon des Mittelalters. T. IV. S. 1933–1936; Cohn N. Die Sehnsucht nach dem Millennium. S. 52.

Составитель Начального летописного свода в составе «Повести временных лет» сгруппировал под 1071 г. рассказы о волхвах и описал их с точки зрения образованного книжника. Предсказания волхвов определены с христианской точки зрения как лжепророчества, восходящие к традиции Симона мага. Под пером летописца языческие боги приобрели черты христианских бесов, а волхвам приписана вера в антихриста. Данные о выступлении волхвов и расправе с ними вполне вписываются в нравы и обычаи традиционного, не затронутого христианизацией общества. Показательно, что единственным упомянутым священнослужителем оказывается пришедший с Янем «попин», убитый в стычке с волхвами. Не являлась ли его гибель ритуальным убийством служителя бога, чуждого язычникам? Серьезным препятствием для предложенной В.Я. Петрухиным интерпретации восстания волхвов как милленаристской ереси является и весь колорит рассказа о «вынимании жита», которому приведена яркая этнографическая параллель в языческих обычаях мордвы.[130]

Новейший археологический материал в целом не подтверждает концепцию крещения Руси, возникшую под пером апологетически настроенных церковных историков XIX в. на основе буквального прочтения таких памятников, как «Слово о законе и благодати». Даже принятие гипотезы о «неполном крещении» (primo signatio) масс язычников, известное на единичных примерах в религиозной практике Скандинавии и Руси,[131] не помогает допущению о быстрых темпах массового крещения.[132] Новые факты не дают достаточных оснований для построения гипотезы о глубинной христианизации Руси, осуществляемой как масштабный культурный переворот.[133] Многообразие погребального обряда Древней Руси не предоставляет исследователям надежного инструментария для того, чтобы однозначно интерпретировать принадлежность большинства погребений. Следует принимать во внимание сосуществование обряда ингумации с кремацией в дохристианскую эпоху. Находки церковных фундаментов, восходящих к временам Киевской Руси, которые могли бы служить надежным показателем христианизации той или иной местности, крайне редки.[134] Кроме того, если немногочисленность предметов христианского обихода в погребениях XI–XIV вв. не всегда может рассматриваться как свидетельство их языческой принадлежности, так и обратная ситуация из этих фактов вовсе не следует. Со всей очевидностью можно утверждать, что до конца XIV в. сельская округа оставалась лишь слабо затронута процессами христианизации. Церковь не имела организационных форм для воздействия на поселян вплоть до этого времени.[135]

Что касается наблюдений И.Я. Данилевского, то на их основании едва ли можно делать вывод о кризисах эсхатологических ожиданий, затронувших сколько-нибудь значительные массы людей. По справедливому выражению В.Ю. Лещенко, «условием

---

[130] См.: ПВЛ. С. 498.

[131] О феномене «primo signatio» см.: Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. 1988. Т. 19; Успенский Ф.Б. Скандинавы, Варяги, Русь. М., 2002 С. 143, 155–156; Алексеев А.И. «Крещение костей»: к интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1 (11). С. 102–106.

[132] См.: «Возвращение людей, получивших „неполное крещение“ в прежнюю языческую среду не способствовало дальнейшему укреплению христианской веры в их жизни» (Мусин А. Становление церкви на Руси в IX–XIV веке. Средневековая русская христианская культура. Историко-археологическое исследование // The Edwin Mellen Press. Lewiston; Queenston; Lampeter, 2001. С. 175).

[133] См.: Мусин А. Становление церкви на Руси в IX–XIV веке. С. 47–94; 151–167; 273–274.

[134] Там же. С. 140.

[135] Ср.: «Еще одна особенность раннехристианской жизни заключалась как раз в слабости такого пастырского попечения в первое время существования Церкви в Древней Руси, что было связано с определенной дискретностью церковной организации» (Там же. С. 179).

превращения нормативного сознания в нормативные отношения служит реализация нормативных идей и представлений в формы массово-индивидуального поведения».[136] Вполне допустимо думать, что составитель (заказчик) Изборника 1076 г. являлся носителем пессимистического, пронизанного ощущением близости Страшного суда мировоззрения, но нет никаких оснований проецировать его мировоззрение на сколько-нибудь широкие круги общества, находящегося за пределами монастырских стен. Следует вспомнить и о эсхатологически-покаянном «Молитвеннике Гертруды», принадлежавшем жене великого князя Изяслава и матери Ярополка Изяславича. Относительно этого памятника Г. Ловмяньский замечал: «Вообще сомнительно, чтобы религиозно-эсхатологический образ мышления, проявившийся в молитвеннике, отражал в какой-то степени религиозные настроения польской среды. Тексты молитв были, вероятнее всего, подсунуты Гертруде в Германии и выражали заботу местных монахов о вечном спасении изгнанницы».[137] Уместно привести здесь и высказывание Н.К. Никольского: «Религия Киево-Печерского иночества настолько отличалась от христианства Владимирова, насколько человек может отличаться от бесплотнаго существа».[138]

Феномен религиозного оптимизма может быть с достаточной полнотой описан на материале разнообразных источников раннесредневековой Западной Европы и Киевской Руси.[139] Очевидно, что следует вести речь о двух этапах христианизации: если на первом этапе аргументация в пользу принятия крещения строилась на обещании «легкого» спасения, то на втором этапе, когда христианские ценности проникали в сознание верующих, центральным становилось понятие греха.

В рассказе «Повести временных лет» о выступлении волхвов летописец вкладывает в уста чудскому жрецу весьма характерную речь: «Аще кто умрет от ваших людий, то возносим есть на небо; аще ли кто от наших умирает, то носим к нашим богам в бездну. Яко же и есть: грешницы бо во аде суть, ждуще мукы вечныя, а праведници в небеснем жилище водваряются со ангелы».[140] Таким образом, летописец выразил общее для своей эпохи представление о том, что грешны только язычники, крещенные же спасутся без труда. Идея Страшного суда, отодвинутая в область далекой перспективы не могла тревожить массовое сознание. В этой связи знаменитый проповедник Кирилл Туровский в своей притче «О слепце и хромце» писал: «Того ради до второго пришествия Христова несть суда, ни мучения, всякой души человечей, вернаго же и невернаго… но блюдоми суть иже идеже Бог весть».[141] В начале XIII в. страстная проповедь Авраамия Смоленского, проникнутая эсхатологическими страхами и призывами к покаянию, снискала к преподобному ненависть остального духовенства и не нашла широкой поддержки.[142]

---

[136] Лещенко В.Ю. Семья и русское православие (XI–XIX вв.). СПб., 1999. С. 192.

[137] Ловмяньский Г. Религия славян и ее упадок. С. 268.

[138] Никольский Н.К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. 1913. № 6. С. 15.

[139] О религиозном оптимизме на Руси см.: Приселков М.Д. Борьба двух мировоззрений // Россия и Запад. Сборник статей, посвященных С.Ф. Платонову. Пг., 1923. С. 40; Горский В. Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 65–75; Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990; Мильков В.В. «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // Альманах библиофила. Вып. 26. С. 118; Он же. Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмысленю истории в Древней Руси // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 136–190; Он же. Осмысление истории. С. 116–133.

[140] ПВЛ. С. 77.

[141] Соф. 1262. Л. 3 об.–4. Публикация: Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. XII. С. 340–347.

[142] Житие преп. Авраамия Смоленского и службы ему / Изд. С.П. Розанов. СПб., 1912. С. 19.

Тенденция к перелому в общественном сознании становится заметной в XIV в. Автор «Слова о лживых учителях» был вынужден бороться с мнением, которое ранее выражал Кирилл Туровский: «Вы же, чада, блюдитесь лживых учителей и глаголющих несть крестьяном мучения, любо грешну, любе не грешну… то не слышите ли никто же Господа глаголюща, сущим ошюю: идите от мене, проклятии, в огнь вечный, уготованный дияволу и ангелом его. Аще ли кто речет, то не крестьяном глаголет, но поганым, и аз рку же и о поганых: тако глаголет Господь: сего ради не воскреснут нечестивии на суд. Виждь же: не поганым глаголет, но крестьяном, не творившим воля Божия, не ходившим по заповедем Господним».[143]

Контраст между приведенными выше текстами обусловлен не различиями в индивидуальном мироощущении их авторов, но отражает гораздо более глубокий сдвиг в коллективном сознании. Этот сдвиг мы попытались обозначить ранее как «кризис эсхатологических ожиданий», в результате которого «большая эсхатология» порождает устойчивую модель «малой эсхатологии». Именно «малая эсхатология», представляющая собой учение о загробном суде, определявшем участь души в момент физической кончины человека, решительно повлияла на формирование заупокойно-поминального культа. Следами возникновения этого культа являются многочисленные синодики-помянники, вкладные и кормовые книги монастырей, вкладные грамоты, разнообразные тексты, главной темой которых является доказательство необходимости литургического поминания. В отсутствие следов сколько-нибудь широкого бытования подобных документов, рассуждения о пиках эсхатологических переживаний, основанные на интерпретациях немногих нарративных источников будут иметь очень ограниченное значение.

В статье А.А. Гиппиуса тема раннесредневековой эсхатологии рассматривается через призму иудеохристианской традиции юбилеев.[144] Автор приходит к выводу о том, что приверженнность Руси летосчислению от Сотворения мира, вопреки расхожему мнению, не препятствовала милленаристскому опыту. Он полагает, что эсхатологически акцентированы были на Руси 990-е, 1090-е, 1190-е, 1290-е, 1390-е и 1490-е гг. При этом рост религиозного возбуждения выражался в актуализации эсхатологических сочинений, в учреждении культа святых покровителей, в строительстве церквей[145] и т.д. Автор строит свою гипотезу на основе развернутой культурно-исторической типологии и предлагает оригинальную трактовку целого ряда фактов.

В отличие от Западной церкви, где приблизительно с VIII в. вошел в повсеместное употребление счет лет от Рождества Христова, в Восточной церкви господствовал счет лет от сотворения мира. При этом в обиходе находилось несколько эр, различие между которыми могло достигать 500 лет. Относительно даты Рождения Христа между византийскими богословами существовали значительные разногласия. По Кедрину, Воплощение Христа имело место в 5506 г., по Михаилу Пселлу и Никифору Каллисту, — в 5505 г., по «Диоптре» Филиппа Монотропа, — в 5501 г., по Евсевию Кесарийскому, — в 5199 г., по Клименту Александрийскому, — в 5591 г., по Иоанну Малале, — в 5967 г.[146] По-видимому, ни одна дата в значении конца мира не могла составить конкуренции 7000 (1492 г.). Хотя эсхатологические настроения проявля-

[143] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. Прил. С. 309.

[144] Gippius A. Millennialism and the Jubilee Tradition In Early Rus' History and Historiography // Ruthenica. Київ, 2003. II. P. 154–171.

[145] О строительстве церквей см.: Миллер Д. Монументальное строительство как показатель тенденций экономического развития Северной Руси в поздний киевский и монгольский периоды (1138–1462 гг.) // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси. Антология. Самара, 2001. Вып. 1. С. 98–142.

[146] См.: Романова А.А. Хронология // Специальные исторические дисциплины. СПб., 2003. С. 181–182.

ются много ранее, но каждый раз они определяются стихийными бедствиями, внешнеполитическими поражениями и внутренними неурядицами, в которых усматривали признаки наступления конца времен. В Византии не обнаруживается каких-либо мероприятий, которые можно было соотнести с римскими юбилеями. Сохранность и степень изученности древнерусских календарно-хронологических источников недостаточны. Но никаких данных об активном использовании на Руси расчетов, опирающихся на счет лет от Рождества Христова и дающих представление об особой значимости столетних циклов не обнаруживается.[147] Определенную актуальность столетнему циклу могло придавать мнение, известное в древнерусской книжности, об обновлении круга небесного за 100 лет.[148] При этом ряд элементов календарного счета, несомненно, восходят к западноевропейской традиции.[149] Хотя в Древней Руси, как явствует из «семитысячников» и некоторых других текстов, было известно деление на периоды по 10 и 100 лет, это не дает оснований для того, чтобы сделать заключение о существовании традиции столетних юбилеев.

Под 1191 г. Гиппиусу удалось обнаружить концентрацию церковной и строительной активности в Новгороде, Смоленске, Пскове и во Владимирско-Суздальской земле.[150] Стоит прибавить сюда же факт эсхатологически ориентированной проповеди Авраамия Смоленского, имевший место около этого времени. Но даже если усматривать в основе этой активности эсхатологический подтекст, то он может быть объяснен рубежом 6700 г. В этой семантически окрашеной дате может выступать не столетие, но седмеричность, многократно отмеченная в восточной патристике. Другим значимым временным рубежом оказывается 1092 г., под которым в Начальной летописи помещаются записи апокалипсического характера, а также другие проявления церковной активности. Но и здесь, по-видимому, могло иметь место значение даты в системе летосчисления от сотворения мира: 6600 г. на фоне половецкой угрозы и княжеских неурядиц вызывал понятную тревогу у профетически настроенного духовенства. Что же касается других намеченных Гиппиусом рубежей, то практически не выделяются из общего ряда ни 1292, ни 1392 г. (кроме того, что последний начинал отсчет последнего столетия перед концом света). А.А. Романова указывает фрагменты таблиц 532-летнего цикла в рукописях XV в.: один из них представляет расчеты на период 6904–7000 гг., другой — 6893–7000 гг.[151] Таким образом, существует вероятность того, что 1092 и 1192 гг. могли вызывать всплеск эсхатологических переживаний, но сколько-нибудь широкого общественного резонанса они не имели. Более серьезную эсхатологическую тревогу вызывали годы, в которые день Благовещения приходился на страстную пятницу, или на Пасху. Это замыкание литургического круга действительно вызывало сильные опасения у современников. Расчет лет, в которые Пасха придется на Благовещенье, содержится под 6888 г. в ряде летописных сводов.[152]

Прежде всего, бросается в глаза несоизмеримая разница в материале источников, которая сильно затрудняет полноценное сравнение. По этой причине общим недостатком исследований И.Н. Данилевского, В.Я. Петрухина, А.А. Гиппиуса являются операции с единичными фактами, которые получают расширительную трактовку.

[147] См.: Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 64–79.

[148] Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 85. прим. 19.

[149] Там же. С. 46. Прим. 89.

[150] Gippius A. Millennialism and the Jubilee Tradition. С. 161–162.

[151] Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 81.

[152] См., например: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Пг., 1915. С. 311. Характерна в этом смысле запись в Рогожском летописце: «В лето 6887 бысть Благовещенье святой Богородицы в Велик день. Се же написах того ради, понеже не часто так бывает, но реткажды, окроме того лета отселе еще до второго пришествия одинов будет» (ПСРЛ. Т. 18. С. 128).

Подводя итог рассуждениям об актуальности эсхатологических переживаний на Руси можно, на наш взгляд, утверждать, что следов синхронно протекавшего процесса с тем, что происходило в Западной Европе X–XI столетий, не наблюдается. Начальная стадия христианизации и слабость церковных институтов, по-видимому, исключали покаянно-канонический инструментарий из арсенала мер воздействия на паству. Мнения о приближении конца света оставались достоянием отдельных книжников и, как правило, не выходили за пределы монашеских келий. В целом же эсхатологическая тематика не была воспринята общественным сознанием и не получила распространения.

3.2.4. МНЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКИХ БОГОСЛОВОВ О СВЯЗИ МЕЖДУ ИСХОДОМ 7-й ТЫСЯЧИ ЛЕТ ОТ СОТВОРЕНИЯ МИРА И КОНЦОМ СВЕТА

В предыдущих работах мной была предпринята попытка продемонстрировать, что под кризисом эсхатологических ожиданий следует понимать явление большой длительности, основное содержание которого состоит в переходе от форм поверхностной, преимущественно оптимистической религиозности к более глубоким формам, в основе которых стремление обеспечить спасение души.[153] Фундаментом эсхатологических ожиданий XIV–XV столетий на Руси послужили успехи катехизации. Посредством сети сельских приходов Церковь стала реально воздействовать на умы и души тех, кто еще недавно был христианином скорее по имени.[154] Инструментами этого воздействия стали проповедь, обязательство исповедаться перед причастием, правила покаянной дисциплины и нормы заупокойно-поминального культа. Сформировавшиеся в среде книжников эсхатологические идеи стали воплощаться в виде образов в коллективное сознание. Разумеется, этот процесс растянулся на долгие годы и протекал с различной степенью интенсивности.

В среде средневековых интеллектуалов идея приближающегося конца света встречала неоднозначное отношение. По наблюдениям А.А. Романовой, записи эсхатологического и прогностического характера зачеркивали или изымали из рукописей, когда все обозначенные в них даты миновали.[155] Судя по посланиям Геннадия Гонзова, вопрос о времени конца света провоцировал сомнения в истине ортодоксального учения и сыграл роль катализатора в возникновении ереси жидовствующих.[156] Но наиболее проницательные богословы старались избегать приурочивания этой идеи к определенной дате. Еще в Византии Михаил Пселл страстно полемизировал с мнением о наступлении конца света по истечении седьмой тысячи лет от сотворения мира. Развернутую аргументацию против этой идеи обнаруживаем в «Диоптре» Филиппа Монотропа. Не позднее середины XIV в. «Диоптра» была переведена на славянские

[153] См.: Алексеев А.И. Под знаком конца времен. С. 45–107.

[154] См.: «В XII–XIII вв. формой организации сельского прихода можно считать уезд, или переезд… Священнослужители вынуждены были переезжать с места на место, посещая своих духовных детей и совершая богослужения в различных местах, либо жителям приходилось значительное время добираться до храма, где служил священник» (Баловнев Д.А. Приходское духовенство в Древней Руси X–XV вв. // Православная энциклопедия. Вводный том. Русская православная церковь. М., 2000. С. 253–254). Становление административно-территориальной приходской структуры начинается с конца XIV в. Появление самого термина «приход» фиксируется впервые в 1485 г.

[155] Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 113.

[156] Источники. С. 311.

языки. Несмотря на сложное богословское содержание и сравнительно большой объем, сочинение активно переписывалось на протяжении XV–XVII вв.[157] Только XV в. датируется 25 списков.[158] Этому способствовало построение текста в виде диалога души и плоти, в котором поучающую роль выполняет плоть, отвечающая на вопросы души.[159] Подробно освещен в «Диоптре» и вопрос о конце света, причем мнение о связи светопреставления с истечением седьмой тысячи лет опровергается.[160]

Древнерусские энциклопедисты охотно включали в свои сборники фрагменты из множества произведений, в которых находили ответы на волновавшие их вопросы. Изучение репертуара четьих сборников предоставляет возможность судить как об индивидуальных предпочтениях того или иного книжника, так и о настроениях общества. По этой причине показалось вполне уместным поместить в отдельном приложении фрагмент из «Диоптры», посвященный опровержению мнения о наступлении конца света по истечении седьмой тысячи лет.[161] В высшей степени знаменательно, что этот текст поместил в свой сборник митрополит Зосима, занимавший кафедру главы Русской церкви в период острого роста эсхатологических настроений в 1490–1494 гг.[162] Как явствует из помещенного в рукописи митрополита отрывка «Диоптры», вопрос о конце света всерьез волновал Зосиму. Любопытно, что подобный же отрывок содержится и в сборнике из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря.[163] Примечательно, что этот сборник принадлежал Нилу Полеву, который оставил Иосифа Волоцкого в период острого конфликта последнего с новгородским архиепископом Серапионом, некоторое время жил в заволжских скитах и только после покаяния, возвратился на место пострижения.[164] Очевидно, что состав сборника, принесенного Нилом Полевым из заволжских скитов, отражал интересы противников Волоцкого игумена.

Перед православными богословами стояла довольно сложная задача. С одной стороны, необходимо было заново истолковать святоотеческие тексты,

---

[157] См.: «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья / Изд. подг. Г.М. Прохоров, Х. Миклас, А.Б. Бильдюг; отв. ред. М.Н. Громов. М., 2008.

[158] Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1986. С. 318.

[159] Подробный анализ содержания «Диоптры» см.: Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987. С. 60–159.

[160] «Диоптра» Филиппа Монотропа. С. 150–155.

[161] Выражаю надежду, что публикация фрагмента «Диоптры» будет способствовать более глубокому пониманию эсхатологических представлений на Руси в XIV–XVI вв. и позволит избежать крайне искусственных интерпретаций, которые были предложены, например в статье: Беляков А.А., Белякова Е.В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 7–31.

[162] Троиц. 122. Вторая половина XV в. Краткое описание и публикация некоторых статей из состава сборника см.: Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999. С. 129–154.

[163] Волок. 507. (1514 г.) Л. 61 об.–70. Укажем, что этот же отрывок из «Диоптры» встретился нам и в сборниках: Кир.-Бел. 16/1093. Л. 162–176; Муз. 3271. Л. 56 об.–58.

[164] Г.М. Прохоров полагает, что Нил Полев и Дионисий Звенигородский выполняли роль агентов Иосифа Волоцкого в заволжских скитах (Прохоров Г.М. Нил Полев // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 130–131). Однако показания источников далеко не столь однозначны. О факте самовольного ухода Нила и Дионисия из Иосифо-Волоколамского монастыря сообщают «Надгробное слово преподобному Иосифу», написанное его племянником Досифеем Топорковым (Надгробное слово. С. 174), и анонимное «Письмо о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» (ПИВ. С. 368). Позднейшие жития Иосифа Волоцкого говорят об этом факте как произошедшим с благословения волоцкого игумена (ЧОИДР. 1903. Кн. III. С. 30). Отдаю приоритет известиям более ранних и хорошо информированных источников.

опираясь на которые распространилось мнение о связи между окончанием пасхалии и концом света. С другой стороны, необходимо было устранить малейшее сомнение в авторитетности этих текстов. Архиепископ Геннадий в вопросе об ожиданиях наступления конца света ориентировался на аргументацию «Диоптры» и мнение Григория Богослова о символическом значении «седмеричности» счисления лет.

Следует указать, что, по крайней мере, еще три богослова опровергали мнение о связи между концом седьмой тысячи лет от сотворения мира и концом света. Первый — это корреспондент архиепископа Геннадия ученый грек Дмитрий Траханиот. Он решительно заявляет о том, что вопрос о сроках не может являться предметом размышления человеского ума: «Христу глаголющу к ученикам своим: о дни же том и часу никто же весть, ни ангели, ни Сын, токмо Отец. Еже ни Сын, — молвил им, да потом Его не вопрошают о том въпросе, занеже всяк Сын сый, сиречь в плоти, не может разумети о сем. Ино то им Христос про Себя молвил плоти ради».[165] Исследователи пытались приписать Дмитрию вслед за архиепископом Геннадием аллегорическое толкование сроков конца света, связываемое с символическим значением числа 7.[166] Однако это скорее точка зрения неких «других», над которой размышлял архиепископ Геннадий в послании Иоасафу Оболенскому: «Глаголют же пакы друзии, яко понеже есть седморичен настоящий сей век, лепо есть пребыти миру дондеже и седмаа тысяща скончается, яко же Соломон рекл есть: даждь часть убо седмым, и тогда осмому, седмь бо век деланиа, осмы же будущаго века образ носить».[167] Самому Геннадию это мнение не представлялось убедительным: «Но и се речение не благословно ми мнится».[168] Как справедливо показал Б.Н. Флоря, Дмитрий Траханиот решительно осуждает всякую попытку рассчитать сроки конца света как «плотское смотрение».[169] Ученый грек решительно отводит возможность наступления конца света в разные сроки у разных народов, в соответствии с их системами летосчисления: «О летех и о седмой тысящи, что иные чают ина конец, а иные инако. Ино то лжа есть, въ все роды один конец чают».[170]

Второй — это неизвестный автор текста, в котором исследователи видели ранее разобранный в источниковедческом разделе настоящей работы «Отрывок» из Послания архиепископа Геннадия.[171] Как было показано ранее, автором «Отрывка» не мог являться архиепископ Геннадий. Стоит отметить различие между позицией, сформулированной архиепископом Геннадием в Послании Иоасафу, и автором сочинения, от которого сохранился фрагмент. Если архиепископ Геннадий задавался вопросом: «А Еуангелие кончины не явлено, когда будеть»,[172] то аноним уверенно отвечал: «А что в Еуангельи писано: О дни же том и часе никто же весь, а то и нынешние лета послушьствует Еуангелие же, что седмь тысящь лет скончалось, а еуангелское слово,

---

[165] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 73.

[166] Источники. С. 135; Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 219.

[167] Источники. С. 318.

[168] Там же. С. 318–319.

[169] Флоря Б.Н. Греки-эмигранты в русском государстве второй половины XV — начала XVI в. Политическая и культурная деятельность // Русско-Балкански културни връзки през средневековието. София, 1982. С. 138.

[170] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 74.

[171] А.Д. Седельников считал этот текст «особой редакцией соответствующих мест» из грамот Геннадия Прохору и Иоасафу. Предположение об авторстве Геннадия выдвинул Я.С. Лурье, и это мнение, вплоть до настоящего момента, сомнению не подвергалось (Источники. С. 389–391).

[172] Источники. С. 318.

паче же Христово, не мимо идет».[173] Если архиепископа Геннадия смущала разница между хронологическими выкладками представителей различных конфессий — «Занеже у латыны нашего болши осмию леты» или: «А татрове сказывают: еще у них до скончаниа миру, сиречь до второго пришествиа Христова, 100 лет да два»,[174] то неизвестный автор резонно замечал: «А что о летех еретици смущают простых людей, что уже нашей седмыя тысящи лета изошли, а иных вер еще лета не изошли — и они то лжут, а лета всех вер ровно пришли, а то неверныя з собою прикладывают».[175] Геннадий всерьез озадачивался мнением, что «лета» могут быть прибавлены или убавлены Богом: «То, деи, тому слову имя: аще будете добри, придам вам, аще ли будете зли, уйму вас».[176] Анонимный автор же не испытывал ни тени сомнения по этому поводу: «А у жидов каким летом и быти излишним. Ведь по всему свету остономиа однака».[177]

Учитывая, что в сравнительно небольших текстах обнаруживаются пять связанных между собой по типу «вопрос-ответ» фрагментов, случайный характер этих совпадений исключен. Как было показано в предыдущей главе вероятнее всего, что автором сочинения, от которого сохранился фрагмент был Дмитрий Траханиот, а заказчиком мог выступать архиепископ Иоасаф Оболенский. Это тем более вероятно, что в том же сборнике Муз. 3271 на лл. 17 об.–18 находится Послание архиепископа Иоасафа Ростовского собору святителей об оставлении святительского сана.

Третий — это Иосиф Волоцкий, который подробно рассмотрел вопрос о сроках конца света в «Просветителе». В восьмом «слове» своего трактата Иосиф решительно отвергает мнение о связи между исходом седьмой тысячи лет от сотворения мира и наступлением конца света: «От сего невидениа и ныне устремишася нецыи рещи: 7000 лет жити, а егда настанет осмая тысяща, тогда конец будет. Аще и вся писаниа прочтеши, не обрящеши того, но, яко же рех, неведомо никому всемирное скончание написаша».[178] Иосиф также ссылается на Евангелие: «Сице рече Евангелие: О дни же томъ и часе никто же весть, ни ангели небеснии, ни Сын, токмо Отец мой един».[179] Он решительно выступает против уподобления дня тысяче лет: «Како убо тысящами лет честися имут венцы… а никако же в писаниих не обрящеши, еже Бог завеща слово Аврааму в тысящу лет».[180]

Новый всплеск эсхатологических ожиданий в России был инициирован прокатившейся по Европе волной страхов, вызванных предсказанием о наступлении конца света в 1524 г. Главным распространителем слухов о грядущих бедствиях стал врач и астролог Николай Булев, живший при дворе великого князя Василия III. Опровергать это мнение были вынуждены старец псковского Елеазарова монастыря Филофей[181] и Максим Грек.[182]

---

[173] Там же. С. 390.
[174] Там же. С. 319.
[175] Там же. С. 390.
[176] Там же. С. 320.
[177] Там же. С. 390.
[178] Там же. С. 399; Просветитель. Казань, 1882 (2-е изд.). С. 216.
[179] Источники. 394; Просветитель. Казань, 1882 (2-е изд.). С. 208
[180] Источники. С. 397.
[181] Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Прил. VIII.
[182] Максим Грек. Сочинения. Троице-Сергиева лавра, 1910. Ч. 2. С. 275–276, 276–293. Об эсхатологических ожиданиях в русской книжности первой половины XVII в. см.: Опарина Т.А. Иван Наседка. С. 114–135.

3.3. ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ В 1470—1490 гг.

История ереси, согласно сочинениям ее обличителей, началась в 1470 г., когда в Новгород по призыву противников Москвы приехал князь Михаил Олелькович.[183] Князь Михаил являлся правнуком знаменитого литовского князя Ольгерда, сыном киевского князя Александра (Олелько) и братом правившего в Киеве князя Семена Олельковича. Родственные узы связывали князя Михаила Олельковича с одной стороны с великим князем Иваном III, а, с другой — с молдавским господарем Стефаном Водой.[184] Позднее именно Олельковичи выступили инициаторами брака между соправителем великого князя московского Иваном Молодым и дочерью Стефана Еленой. Пребывание князя Михаила в Новгороде было непродолжительным и не оставило политических последствий.[185] Однако своего рода побочным эффектом этого визита стало появление ереси.

Архиепископ Геннадий сообщает, что в свите князя Михаила в Новгороде появился «жидовин», распространявший среди православных свои взгляды.[186] Можно предполагать, что почвой, на которой происходило заинтересованное общение приезжего иудея и представителей белого духовенства Новгорода, являлись вопросы, связанные с ожиданиями конца света.

Иосиф Волоцкий в «Сказании о новоявившейся ереси», представляющем собой предисловие к «Просветителю», назвал имя этого «жидовина» — Схария, сообщив, что он был известным астрологом и «чернокнижником».[187] В Средневековье астрология являлась одной из форм универсального тайного знания, причастность к которому высоко ценилась при дворах европейских правителей вне зависимости от их конфессиональной принадежности. Князь Михаил Олелькович был двоюродным братом Ивана III и мог рекомендовать московскому двору известного астролога. Упоминание о ересеархе Захарии Скаре Гуил Гурсисе содержится в «Послании на жидов и еретики», написанном в 1496 г. иноком Саввой воеводе Д.В. Шеину, который с дипломатической миссией побывал в Крыму.[188] Вопрос о тождестве названных лиц является предметом дискуссий, фигура ересиарха Схарии объявлялась даже мифической.[189] В последнее время представлены серьезные аргументы в пользу тождества новгородского ересеарха Схарии с Захарией бен Ароном Га Когеном, который переписывал рукописи в Киеве до его разорения татарами в 1481 г., содержание рукописей говорит о серьезных философско-религиозных интересах членов иудейской общины в Киеве и самого Захарии.[190]

---

[183] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 170; Т. 24. С. 189.

[184] Князь Михаил Олелькович был сыном сестры великого князя Василия Темного. На дочери его брата, киевского князя Семена Олельковича, Евдокии в 1463 г. женился первым браком молдавский господарь Стефан Вода. Дочерью Стефана и Евдокии стала будущая мать соправителя Ивана III Дмитрия Внука Елена.

[185] См.: «Князь же Михаило пребысть у них недолго время, и прииде ему весть, что брат его старейший князь Семен на Киеве преставися. Он же тое зимы поиде из Новагорода к Киеву» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 171; Т. 24. С. 189).

[186] Источники. С. 375.

[187] Просветитель. С. 4.

[188] Послание инока Саввы. С. 1–94.

[189] О Схарии-Захарии см.: Источники. С. 109–110, прим. 6; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 131–135, 224–225, 239; Айвазян К.В. Ересиарх Захария Скара и крымско-литовские армяне // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 403–444.

[190] Taube M. The Kievan Jew Zacharia. P. 168–198. См. также: Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. Т. 1. Иерусалим; М., 2010. С. 388–389.

Познания Схарии, среди которых Иосиф особо отмечает «чародейство… чернокнижие, звездозаконие же и астрологы»,[191] «прельстили» новгородцев священников Дениса и Алексея.[192] Вскоре, по сообщению Иосифа Волоцкого, из Литвы явились «инии жидове»: «Осиф Шмойло Скарявей Мосей Хануш» (неясно, к скольким лицам относятся 5 вышеперечисленных имен).[193] Как следует из «Просветителя», Алексей и Денис часто беседовали с иудеями и старались укрепиться в «жидовстве».[194] Они даже хотели принять обрезание, но наставники уговорили их не делать этого в целях конспирации.[195] Алексей тайно принял имя Авраам, его жена получила имя Сарра.[196] Алексей вовлек в ересь своего зятя Ивашку Максимова и его отца попа Максима и многих других людей из духовенства и мирян. Денис привлек протопопа Софийского собора Гавриила и Гридю Клоча. Затем в ересь были вовлечены: Григорий Тучин,[197] отец которого «имел в Новгороде большую власть», поп Григорий с сыном Самсонкой, покровские попы Федор и Василий,[198] апостольский поп Яков,[199] воскресенский поп Иван,[200] борисоглеб-

[191] Источники. С. 468.

[192] Известно, что поп Алексей служил в церкви архангела Михаила на Торговой стороне, которая была заложена в 1300 г. близ Готского двора.

[193] В одной из статей сборника XVII в. мне встретилось указание, что у Схарии было два сообщника: «два жидовина — Иосиф Шмойло Скаравей, Моисей Хануш» (Синод. 813. Л. 116). Трудно сказать, на чем базируется это известие: то ли восходит к какому-то несохранившемуся источнику, то ли является одной из первых историографических интерпретаций.

[194] В свою очередь, побудительным мотивом со стороны иудеев могли служить вычисления даты конца света еврейскими мистиками. Особые надежды связывались с 5252 г., который соответствовал 1492 г. по христианскому летосчислению. См. об этом: Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси. С. 389–390. Ожидания в эсхатологической концепции иудейских мистиков возлагались на прозелитов, которые знаменовали приход конечного избавления.

[195] Обрезание прозелитов не являлось обязательным. Изображая иудейский прозелитизм в античные времена, Т. Моммзен писал: «существование категории полупрозелитов, от которых не требовалось обрезания, но с которыми тем не менее поддерживалось религиозное общение, является показателем этого миссионерского рвения и в то же время одним из его наиболее действенных средств» (Момзен Т. История Рима. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. СПб., 1999. Т. V. С. 361). Иудеи могли отстаивать обряд обрезания, указывая на то, что обрезан был праотец Авраам и пророк Моисей. Христианам на это полагалось отвечать, что образ обрезания был оправдан от времен Авраама, с приходом же Христа он утратил свою актуальность, а те, кто продолжают совершать этот обряд, не признают божественность Христа.

[196] Просветитель. Казань, 1882. 2-е изд. С. 4; Источники. С. 469, 479.

[197] Григорий Михайлович Тучин был сыном посадника Михаила Тучи и сам занимал пост посадника в 1475 г. 26 октября 1475 г. он был в числе новгородской депутации, встречавшей Ивана III. Он был первым из новгородских бояр, который попросился на службу к великому князю еще в октябре 1477 г., до падения независимости Новгорода (Янин В.Л. Новгородские посадники. 2-е изд. М., 2003. С. 386, 401, 403, 418). Получил от Ивана III земельные владения в Шелонской пятине, умер до 1501 г. (Новгородские писцовые книги. СПб., 1905. Т. 5. Стб. 301).

[198] Судя по «Семисоборной росписи» Новгорода, церковь, в которой служили Федор и Василий, может быть отождествлена с церковью, которая находилась в Михайловском соборном участке — «на воротех Покров у Аколотка» (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 398).

[199] По-видимому, поп Яков служил у церкви Апостолов на Роговке, которая числилась в Михайловском соборном участке, хотя не исключено, что мог иметься в виду собор св. Якова на Яковлевской улице или церковь апостола Андрея на Щитной улице (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 398–400).

[200] Вероятно, имеется в виду церковь «Въскресение у Аколотка же на воротех» (Там же. С. 398).

ский дьякон Гридя,[201] некие Лавреш и Мишук Собака, зять Дениса Васюк Сухой, Юрка Семенов сын Долгого, крилошане Авдей и Степан, Овдоким Лелюша, дьяконы Макар и Самуха, поп Наум и многие др.[202]

Следует оговориться, что при оценке этих известий исследователи часто впадают в две крайности: либо, демонстрируя скептицизм, стремятся представить их абсолютно недостоверными (Я.С. Лурье), либо используют эти известия для построения конспирологической модели заговора против Святой Руси (И.Я. Фроянов). Однако нельзя забывать высказанной более столетия назад мысли М. Соколова: «Отношение между еврейством и христианством в России не было делом отвлеченного богословско-полемического интереса; это было делом жизни: были люди, обращавшиеся из еврейства в христианство и защищавшие потом последнее при помощи тех средств, какие представляла тогдашняя славяно-русская письменность, равно как несомненно, что и православные русские искренно задумывались над вопросом веры, иногда смущались на счет истинности христианства. Доказательство — ересь жидовствующих, причем нельзя упускать из виду и постоянное общение и столкновение с мусульманством в татарское и более позднее время».[203]

Любопытно, что новгородские священники появились при дворе великого князя при очень любопытных обстоятельствах. Во время известного похода «миром» 1479–1480 гг. великий князь Иван III свел с кафедры новгородского архиепископа Феофила.[204] Новгородский владыка был обвинен в измене, арестован и отвезен в Москву, где его принуждали отречься от архиепископской кафедры. Казна архиепископа была конфискована. Вполне вероятно, что недовольные Феофилом священнослужители могли выступить с обвинениями против своего владыки и тем самым оказать услугу Ивану III. Учитывая высокое доверие, которое оказал новгородским священнослужителям великий князь, услуга, оказанная Алексеем и Денисом, была исключительно велика. Возможно, что поступивший двумя годами ранее на службу к Ивану III Григорий Тучин мог представить к двору великого князя своих знакомцев по кружку жидовствующих.[205] Как бы то ни было священникам Алексею и Денису удалось зарекомендовать себя перед Иваном III таким образом, что он взял их в Москву, где Алексей стал протопопом Успенского собора, а Денис — священником Архангельского собора в Кремле.[206] Можно предположить, что великий князь высоко оценил не иудаизирующие настроения новгородских священнослужителей, но их искушенность в «тайном знании», особенно в астрологии. Эта гипотеза под-

[201] В Новгороде существовало три церкви во имя святых князей Бориса и Глеба: 1) Борсоглебская церковь в Михайловском участке (Там же. С. 398); 2) «Борис Глеб на Погребище» (Там же. С. 400); 3) Борисоглебская церковь на Конюхове улице (Там же. С. 400). Все церкви находились на Софийской стороне, в какой из них служил дьякон Гридя, точно определить нельзя.

[202] Просветитель. С. 4–5; Источники. С. 469, 479. Насколько можно судить, руководствуясь этими указаниями, членами еретического кружка стали настоятели и священники крупнейших новгородских церквей. Протопоп Гавриил служил в главном храме Новгорода — Софийском соборе, попы Федор, Василий, Иван в церквях на территории Детинца. Они, несомненно, принадлежали к высшему слою новгородского белого духовенства, численность которого оценивается приблизительно в 250 человек (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 397).

[203] Соколов М. Послание Федора жидовина // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, И.Е. Евсеевым и М.И. Соколовым. М., 1902. С. 106.

[204] ПСРЛ. Т. 25. С. 326; Т. 12. С. 197.

[205] Следует учитывать, что возможности для возникновения новых контактов великого князя в Новгороде расширились, поскольку он остановился не на Городище, а на Славенском конце, во дворе некоего Евфимия Медведева (ПСРЛ. Т. 24. С. 197; Т. 25. С. 326).

[206] Просветитель. С. 8; Источники. С. 471, 481.

тверждается словами Иосифа о начале пребывания Алексея и Дениса в Москве: «По пришествии бо на Москву… не смеюще проявити ничто же неподобно, но таяхуся… человекомь же являющееся святии и кротци, праведни и въздеръжницы… тайно же сеюще семя скверное… Толико же дрьзновение тогда имеяху к державному протопоп Алексией и Федор Курицын, яко никто же ин: звездозаконию бо прилежаху, и многым баснотворениемь, и астрологы, и чародейству, и чернокнижию».[207] Данное свидетельство не может вызывать удивления, если учесть астрологические увлечения при дворе великого князя Василия III[208] и обращение к астрологам и предсказателям царей Ивана IV[209] и Бориса Годунова.[210] Косвенным свидетельством интереса к астрологии при дворе великого князя Иоанна III могут служить письма преподобного Максима Грека к Ф.И. Карпову, в которых ученый монах осуждает Карпова за веру в «звездозаконие».[211] Известно, что Карпов начинал службу при дворе Ивана III в качестве постельника (в такой должности он сопровождал великого князя в поездке в Новгород в 1495 г.), по-видимому, при дворе великого князя сформировались его взгляды. Высоко оценивая астрологическое знание, русские правители следовали общеевропейской ситуации, сложившейся в период Возрождения, когда искушенность в «звездозаконии» считалась важнейшей частью как бытовой, так и политической жизни, способом политического прогнозирования.

Осенью 1485 г. из посольства в Молдавию и Венгрию возвратился великокняжеский дьяк Федор Васильевич Курицын.[212] В посланиях митрополиту Зосиме и собору епископов (1490 г.) архиепископ Геннадий указывал, что Курицын после возвращения из посольства стал покровителем еретиков в Москве, причем в собраниях еретиков участвовал некий угрянин Мартынко.[213] О влиянии Ф. Курицына на великого князя свидетельствует относящаяся к нему фраза, которая зачеркнута в двух древнейших списках «Просветителя»: «Того державный во всем послушаша» (ГИМ. Епарх. 339. Л. 271–271 об.; Епарх. 340. Л. 197).

Долгое время властям ничего не было известно о существовании ереси. Она была обнаружена архиепископом Геннадием в 1487 г. совершенно случайно. В пьяном виде еретики стали спорить между собой («почали урекатися въпиани») и обнаружились факты совершенных ими богохульств (хула на Христа и Богородицу, осквернение икон). Подробные сведения о ереси архиепископу Геннадию сообщил раскаявшийся еретик поп Наум, рассказавший владыке об учении и о поведении еретиков. От попа Наума Геннадий получил «тетрати, по чему они молились пожидовскы» и переведенное с еврейского астрологическое сочинение Иммануила бен Якоба «Шестокрыл» (написано в 1356 г.).[214] Изобличение ереси затруднялось тактикой поведения еретиков: перед грамотными людьми они прикидывались православными, а простых людей «готова себе имеют на лов». Уличенные в ереси еретики охотно проклинали свои заблуждения и клялись «без страха». Распространению

---

[207] Источники. С. 471.

[208] Увлечение астрологией обличал Максим Грек: Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 225–239, 239–262, 263–270, 275–276.

[209] Об астрологических увлечениях Ивана Грозного и о роли, которую играл при его дворе врач и астролог Бомелей, см.: Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992. С. 439–440.

[210] В последние годы правления при дворе царя Бориса Годунова процветали астрологи и чернокнижники, см.: Скрынников Р.Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988. С. 182–183.

[211] Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. Троице-Сергиева лавра, 1910. С. 206–225.

[212] См. о нем: Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 89–135; Алексеев Ю.Г. У кормила Российского государства. СПб., 1998. С. 203–222.

[213] Источники. С. 377; 381.

[214] Там же. С. 310.

ереси способствовало влияние, которое оказывали еретичествующие на поставлении священнослужителей. Последние, не отличаясь нравственными качествами и будучи обязанными своим покровителям, легко прощали все грехи своим духовным детям и склоняли их к ереси.[215] По-видимому, под попами, которых «еретики ставили», Геннадий имел в виду соборных попов, рекомендовавших владыке кандидатов для поставления в священники.[216] Канонической основой для обвинений еретиков со стороны новгородского архиепископа в самовольном поставлении в попы послужили 2-е, 3-е, 4-е правила святых апостолов и 6-е правило 4-го Вселенского собора. Последнее запрещало служение без согласия епископа даже канонически поставленным священникам.[217]

Новгородский архиепископ организовал «обыск» ереси, в ходе которого получил показания свидетелей, изобличавших попа Григория Семеновского, попа Ересима Никольского, сына попа Григория дьяка Самсонко, Гридю Борисоглебского и попа Наума. Собранные доказательства были переправлены в Москву великому князю и митрополиту.

В ответных грамотах Иван III и митрополит Геронтий признали справедливость обвинений в отношении трех еретиков; обвинения в адрес Гриди Клоча были найдены недостаточными, т.к. основывались на показаниях единственного свидетеля — попа Наума.[218] Еретики были признаны виновными в том, что хулили Христа, Богородицу, «ругались святым иконам», «жидовскую веру величают, а нашу веру православную Христову хулят». Изобличенные еретики были осуждены на соборе с участием великого князя, митрополита и епископов в Москве и подвергнуты градской казни, после чего отосланы в Новгород для покаяния.[219] Архиепископу Геннадию было предписано продолжить обыск ереси совместно с наместниками великого князя в Новгороде Яковом и Юрием Захарьевичами. В 1488 г. Геннадий на Церковном соборе в Новгороде осудил изобличенных еретиков, которые были биты «на торгу кнутьем».[220]

Церковное осуждение и градские казни не положили конец ереси. Успеху еретической пропаганды способствовало нарастание эсхатологических ожиданий по мере приближения 7000 (1492) г. Наибольшую тревогу новгородского архиепископа вызывал вопрос о сроках ожидания конца света. В 1488 г. он обратился с просьбой к оставившему свой пост архиепископу Ростовскому Иоасафу прислать старцев Паисия (Ярославова) и Нила (Сорского) для совета по этому вопросу. С подобной же просьбой он обратился к ученым грекам братьям Дмитрию и Юрию Траханиотам, служившим при Московском дворе.[221] При этом он сослался на мнение еретиков, которое лично слышал у протопопа Алексея: «Преидут три лета, кончается седмая тысяща… И мы, деи, тогды будемь надобны».[222]

---

[215] Там же. С. 310, 317.

[216] Цветков М.А. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с новгородскими кормчими конца XV — начала XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 189.

[217] Пихоя Р.Г. Пермская кормчая // Общественное сознание эпохи феодализма. Новосибирск, 1990. С. 173–174.

[218] Источники. С. 314–315. В основе канонического права лежала евангельская норма: «Пред двема или треми свидетели да станет всяк глагол» (Мф. 18:16). По этой причине для того, чтобы обвинение получило ход, необходимо было получить не менее двух свидетельских показаний.

[219] Там же. С. 314–315.

[220] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 324; Т. 23. С. 186; Т. 30. С. 200.

[221] Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота. С. 51–75. См. об этом ранее.

[222] Источники. С. 318.

Под 1489 г. писец при новгородском архиерейском доме Тимофей Вениаминов в одной из рукописей оставил запись, в которой отразилась тревожная атмосфера того времени: «Писах к вечеру солнечнаго дне захода, седморичнаго реку века. Молюся, господие мои, у Бога испрашающа оставление бездне моего окаанства грехом. В то лето здесе в преименитом ту Неуполеос мнози священникы и диакони и от простых людий диаки явилися сквернители на веру непорочную, велика беда постигла град сей, и колика тма и туга постиже место се, святую веру Православиа, что запечятлешя святии Отци седм Събор: проповедию Отца и Сына и Святого Духа в Троици едино Божество неразделимо. Но въскоре исплънися о Бозе благодати Духа Святааго пресвященный архиепископ Генадие обнажил их еретичества злодеиство, что пострадали диаволским падением и пособием (кто от благочестивых душ бе слез преидет, на Церков Божию еретик наведе). И град сей от многих лет от язык съхраняем, по Пророку: озоба его вепр, из луга таи прииде».[223]

Сквозной темой Послания архиепископа Геннадия к архиепископу Иоасафу являются жалобы на то, что в деле преследования ереси он не находит поддержки в Москве: «И как мню, ныне вы положили то дело ни за что, как бы вам мнится, Новъгород с Москвою не едино православие; не поболезновали есте о том ни мала».[224] Складывалось впечатление, что носители высшей духовной и светской властей не были заинтересованы в преследовании ереси. Пассивность митрополита Иосиф Волоцкий позднее объяснял тем, что Геронтий был «грубостию съдръжимь» или «бояшеся дръжавнаго».[225]

В столице ересь получила дальнейшее распространение. По сведениям «Просветителя», к участию в еретическом кружке были привлечены архимандрит Симонова Нового московского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря Зосима, великокняжеские дьяки братья Федор и Иван-Волк Курицыны, крестовые дьяки Истома и Сверчок, купец Семен Кленов. В предисловии к «Елинскому и римскому летописцу» причастный к ереси писец Иван Черный, поместил не вполне ясную запись: «Бяше же нас, яже в заповедех повеления царя два чиновнаа рядов ника, раби же и сослужебници двадесят и четыри». [226] Если в записи имеются в виду еретики (что далеко не бесспорно!), то можно заключить, что к 1485 г. кружок жидовствующих в Москве насчитывал 24 участника. Новгородский архиепископ сообщал о том, что в 1488–1490 гг., во время следствия против жидовствующих в Новгороде, в Москву бежали еретики «Григорей поп с сыном с Самсонком, да Ереса поп, да Гридя, диак борисоглебский».[227] По свидетельствам архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого, в Москве собрания жидовствующих проходили в домах еретиков, в частности у Ф. Курицына, у протопопа Алексея, а также, вероятно, в Симоновом монастыре, когда Зосима был его настоятелем (1485–1490 гг.). По словам автора «Просветителя», на своих собраниях еретики «жертвы жидовьския жряху и пасху жидовскую и праздники жидовскыя творяху».[228]

25 мая 1489 г. умер митрополит Геронтий. В сентябре 1490 г. митрополичий престол занял архимандрит Симонова монастыря Зосима, которого Иосиф Волоцкий называл ставленником умершего незадолго перед тем протопопа Алексея.[229]

---

[223] Фонкич Б.Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 30–32.

[224] Источники. С. 317.

[225] Просветитель. С. 9; Источники. С. 471, 481.

[226] Источники. С. 278.

[227] Там же. С. 375.

[228] Просветитель. С. 325.

[229] Просветитель. С. 10; Источники. С. 472, 482.

3.4. ЦЕРКОВНЫЙ СОБОР 1490 г.

После поставления на митрополичий престол Зосимы Новгородский архиепископ оказался под градом обвинений в нарушении канонических правил и норм судопроизводства: от него было затребовано исповедание веры, что было оскорбительным для Геннадия, его также обвиняли в неправомерном применении пыток по отношению к еретикам.[230] Избежавший наказания чернец Захар рассылал порочащие Геннадия грамоты,[231] покаявшиеся еретики бежали из Новгорода в Москву, и новгородский архиепископ тщетно требовал их наказания. Также безуспешно добивался новгородский владыка разрешения прибыть в Москву, в ответ он получил требование прислать повольную грамоту на поставление неназванного по имени кандидата в Коломенского епископа.[232] Кроме того, новгородский архиерей был вынужден оправдываться от обвинений в поддержании незаконных связей с Литвой, а также в том, что в его епархии служат литовские ставленники.[233] Последнее обвинение носило не только церковный, но и политический характер, поскольку в это время Россия находилась в состоянии войны с Литовским великим княжеством.

В октябре 1490 г. архиепископ Геннадий обратился с посланием к Зосиме, в котором оправдывался от обвинений и выдвигал требование церковного осуждения изобличенных им жидовствующих.[234] Он потребовал у митрополита созыва Церковного собора, на котором предлагал предать проклятию еретиков.[235] Он прямо обвинил в покровительстве еретикам Федора Курицына и осудил действия Ивана III, который «церкви старые извечные» и старые монастыри вынес из города. Эти действия сопровождались осквернением прежних алтарных мест и переносом погребений, в чем Геннадий усматривал особенное «нечестие» государя, вызвавшее положительный отклик среди иудеев Киева.[236] Геннадий привел в пример действия испанского короля, «очистившего» свою землю от ереси, и сообщил, что послал митрополиту список рассказа об инквизиции, записанный со слов императорского посла Георга фон Турна. Основная тема рассказа — учреждение комиссии легатов с предоставлением им чрезвычайных полномочий, позволяющих подвергать преследованию всех заподозренных в ереси, включая высокопоставленных королевских чиновников и архиереев.[237]

По-видимому, новгородский архиепископ не слишком полагался на новоизбранного митрополита, поскольку одновременно обратился с посланием, в котором настаивал на необходимости осуждения еретиков, к архиереям — участникам Церковного собора, избравшего Зосиму. В Послании Геннадия основным обвинением в адрес еретиков было названо иконоборчество. Главный же упор делался на том, что согласно каноническим правилам любой священнослужитель, имевший общение с еретиками подлежит лишению сана. Он призвал архиереев решительно покончить с ересью: «О вере никаких речей с ними не плодили; токмо того для учинити собор, что

[230] Источники. С. 380.
[231] Там же. С. 378.
[232] Там же. С. 379.
[233] Там же. С. 374, 375.
[234] Там же. С. 376.
[235] Там же. С. 376.
[236] Там же. С. 377.
[237] Седельников С.Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе. Л., 1932. Т. 1. С. 49–50.

их казнити — жечи да вешати!»238 Вместе с посланием в Москву были доставлены подлинники, представлявшие собой материалы следствия, содержащие доказательства вины еретиков.

Как следует из «Поучения всему православному христианству», написанному от имени Зосимы на основании соборного приговора против жидовствующих в 1490 г.,[239] инициаторами осуждения еретиков выступили архиереи, принудившие митрополита созвать 17 октября собор. В Соборе под председательством митрополита приняли участие Ростовский архиепископ Тихон, епископы: Суздальский Нифонт, Сарский Прохор, Рязанский Семеон, Тверской Вассиан, Пермский Филофей, архимандриты и игумены, в том числе игумен Троице-Сергиева монастыря Афанасий, старцы Паисий Ярославов и Нил Сорский, представители белого духовенства. Великого князя на Соборе представляли бояре князь Иван Юрьевич Патрикеев, Юрий Захарьич, Борис Васильевич[240] и дьяк Андрей Майко.[241]

Документальную базу обвинений составили присланные из Новгорода Геннадием «подлинники» и показания свидетелей, собранные в Москве. Судя по тексту «Соборного приговора», еретикам вменялись в вину факты хуления и поругания икон, хуления Христа, Богоматери, святых, отрицание авторитета семи Вселенских соборов, нарушения постов, почитание субботы паче воскресения, неверие Вознесению Христа.[242] Все обвинения были охарактеризованы как «жидовский обычай». В Поучении митрополита Зосимы еретики обвинялись в «держании» отреченных книг, ветхозаветничестве, «хвалении» жидовской веры, «хулении» Христа и Богородицы, иконоборчестве, а также в том, что не признавали святости святителей митрополитов Петра, Алексея, св. Леонтия Ростовского и св. Сергия Радонежского и др.[243] Поскольку материалы следствия и суда до нас не дошли, судить о степени обоснованности выдвинутых обвинений трудно. Сохранился лишь фрагмент «Покаяния» еретика Дениса, в котором тот признавался в «невоздержании языка».[244]

В ход соборных заседаний вмешался великий князь Иван III, что, несомненно, оказало влияние на принятие приговора. Чернец Захар, ранее обвиняемый в стригольничестве, превратился в начальника всем еретикам-жидовствующим, в то же время в «Соборном приговоре» нет никакого намека на причастность к ереси умершего к тому времени Алексея протопопа[245] и Федора Курицына, которого Геннадий прямо обвинял в покровительстве ереси. Всего на Соборе были осуждены 9 человек: чернец Псковского Немчинова монастыря Захар и новгородские священнослужители — протопоп Гавриил,

---

238 Источники. С. 381. Следует сказать, что мнение архиепископа Геннадия об опасности диспута с иудействующими было общепринятым у католических богословов. Вслед за Петром Дамиани (1040/41) архидиакон Петр Блойс в 1211 г. в своем письменном трактате «Против невежества иудеев» предостерегал против диспутов с иудеями и еретиками (Borgolte M. Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im «spatial turn» // Historische Zeitschrift. 2008. Bd. 286. S. 359–402).

239 Источники. С. 384–386.

240 Нет окончательной ясности, кто именно фигурировал под этим именем. Среди возможных кандидатов тверской боярин Борис Васильевич Бороздин.

241 Источники. С. 385.

242 Там же. С. 383.

243 Там же. С. 385.

244 Там же. С. 388.

245 В списке «Просветителя», правленном рукой митрополита Даниила, содержится указание на точную дату смерти протопопа Алексея — 26 сентября 6999 (1491 г.) (Епарх. 337. Л. 12 об.). Если признать справедливость этой даты, то приходится заключить, что главный ересиарх избежал соборного осуждения и умер спустя год после антиеретического собора.

попы Максим, Денис, Василий, дьякон Макар, дьяки Гридя, Васюк и Самуха.[246] Все еретики были лишены сана, отлучены от церкви и разосланы в заточение. По свидетельству архиепископа Геннадия, протопоп Алексей и диакон Истома умерли до Собора, Игнат Зубов и Ивашка Черный бежали «за море» и «в жидовскую веру встали».[247] Еретикам, осужденным Собором 1490 г., была провозглашена анафема, в текст которой позднее было добавлено имя Ивашки Максимова, осужденного на Соборе 1504 г.[248]

Часть осужденных на Соборе еретиков была отправлена для наказания в Новгород, к владыке Геннадию. Перед «торговой казнью» (публичное наказание кнутом) еретики были подвергнуты унизительной процедуре. За 40 верст от города они были посажены на лошадей лицом к хвосту в вывернутой наизнанку одежде, на головах их были берестяные шлемы с мочальными хвостами и венки из сена и соломы, на каждом осужденном была надпись «Се есть сатанино воинство». В таком виде еретики были проведены по Новгороду, а затем шлемы были сожжены на их головах.[249]

Существующие интерпретации этого действа включают в себя: 1) попытку трактовать действия новгородского архиепископа как некое карнавальное антиповедение, целью которого являлось осмеяние еретиков;[250] 2) как следование практике инквизиции, в традициях которой было сжигание колпаков на головах осужденных.[251]

Представляется, что целью новгородского архиепископа являлось публичное демонстративное осмеяние изобличенных еретиков. Они являлись известными людьми в Новгороде, и те шутовские образы, которые с помощью берестяных колпаков, мочалы и посадки на коней задом наперед придал им Геннадий, призваны были покончить с их авторитетом, окончательно утвердить требования благочестия, которые они пытались публично отвергать. Для доказательства правоты новгородского архиепископа в глазах простых людей это скоморошье действо дало столько, сколько бы не дал ни один самый успешный публичный диспут. Влияния инфернальной семантики инквизиционных процессов для объективного исследователя здесь не просматривается.

3.5. ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ В 1490–1504 гг.

Решения Церковного собора 1490 г. затронули только новгородский кружок жидовствующих и не оказали никакого влияния на московских еретиков. Не позднее 1490 г. архиепископ новгородский Геннадий получил от Юрия Траханиота запись рассказа имперского посла де Ла Турна об инквизиционной комиссии, которая преследовала «жидовские ереси» в испанском королевстве. По-видимому, новгородский владыка рассылал в своем пересказе этот текст другим владыкам с целью добиться соборного осуждения и остальных еретиков. Однако к успеху его действия не привели. Архиереи не сочли возможным настаивать на созыве церковного собора против высокопоставленных еретиков, имея перед собой консолидированную позицию великого князя и митрополита.

---

[246] Источники. С. 383; 385.

[247] Там же. С. 376.

[248] Никольский К.Н. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879. С. 181–195; Бегунов Ю.К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. 1957. Т. XIII. С. 214–224.

[249] Источники. С. 472, 482.

[250] Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 16.

[251] Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 174–179.

Уже после того как Зосима был сведен с митрополичьего престола, архимандритом новгородского Юрьева монастыря и главой черного духовенства в Новгороде стал принадлежавший к еретическому кружку Кассиан.[252] По свидетельству Иосифа Волоцкого, келья Кассиана в Юрьевом монастыре стала местом собраний еретиков.[253]

4 февраля 1498 г. был венчан на царство и стал соправителем Иоанна III его внук великий князь Димитрий Иоаннович,[254] мать которого Елена Стефановна позднее была обвинена в причастности к ереси.[255] Можно предполагать, что укрепление придворной партии, в которой немалая роль принадлежала жидовствующим, заставило православных противников ереси отказаться от публичной полемики. В этой связи особого рассмотрения заслуживает вопрос о времени вступления в полемику по вопросу о жидовствующих Иосифа Волоцкого.

3.6. О ВРЕМЕНИ ВСТУПЛЕНИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО В БОРЬБУ С ЕРЕСЬЮ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Относительно хронологии большинства антиеретических посланий волоцкого игумена и времени создания его основного труда, получившего в позднейшей традиции наименование «Просветитель», картина не выглядит отчетливой, поскольку эти сочинения могут датироваться только на основании косвенных признаков.[256] Тем не менее, согласно утвердившемуся в науке мнению Иосиф Волоцкий вступил на поприще антиеретической борьбы, откликнувшись на призыв архиепископа Геннадия и в 1490-х г. стал «ударной силой воинствующих церковников».[257]

Версия о раннем вступлении Иосифа в полемику с еретиками излагается в его житии, принадлежащем перу епископа Саввы Крутицкого: «И возвестиша архиепископ сие зло игумену Иосифу, и просит помощи, дабы, рече, зло сие еретичество не вошло во умножение неразумных человек. И сиа слыша отец Иосиф зело оскорбися, и вельми болезнуя о православней вере от всего живота своего: разны бо телесным

[252] Настоятель Юрьева монастыря носил титул «новгородский архимандрит», исторически он был независим от новгородского архиепископа (за исключением области церковно-канонических отношений) (См.: Янин В.Л. Монастыри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 237–244). Нельзя исключать, что назначение Кассиана на новгородскую архимандритию было как-то связано с планами великого князя по конфискации церковных и монастырских вотчин, которые он осуществил в новгородских землях в 1499 г.

[253] Просветитель. С. 323. Мне кажется вполне возможным предположение о том, что архимандрит Кассиан являлся одним лицом со старцем Симонова монастыря Кассианом Брадатым. Возможно, в этом случае архимандрит Кассиан состоял в родстве с митрополитом Зосимой. Очевидно, неслучайно в заглавии «Ответа кирилловских старцев», к авторству которого мог быть причастен митрополит Зосима, фигурировало имя архимандрита Кассиана.

[254] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 353–355.

[255] ПИВ. С. 176.

[256] И. Панов, например, писал: «Можно заключить, что деятельность Иосифа против еретиков началась весьма рано, почти одновременно с деятельностью против них Геннадия, хотя определенно и нельзя указать времени ея начала» (Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 2. С. 265).

[257] Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 223.

разстоянием съ архиепископом, а духом въ единстве, о православной вере страдати не токмо наказанием и писанием, но и на муки себе вдати за православную христову веру уготовиша. И нача отец Иосиф ово наказанием, ово же писанием спомогати архиепископу, и о сем зело скорбяше, дабы не вошло сие еретическое злое учение в неразумныа человеки царскиа палаты, не зная божественых правил: ведаше бо отец Иосиф от божественнаго писаниа, яко от неразумных человек, от вельмож царскыхъ, и православныа цари от еретическаго ученаа отступиша православныа христианскиа веры, и о сем явлено известно в его списании на новогородскиа еретикы».[258]

В Житии Иосифа, составленном Львом Филологом читается следующее известие об участии Иосифа в Соборе на еретиков: «Подвизаше же събор сий Генадие великаго Новаграда престолник, имея подвижущася о сем Иосифа, иже излиха ревнителя показующася о вере. И понеже всем събравшемся на отступникы, не мняшеся исполнено събрание не сущу Иосифу, иже и Соборъ сий подвижа и излиха дыхая… Много же подвизався Иосиф на отступникы посреди Събора, и книгу не малу въ осми насятьихъ словесехъ на отступникы съчини, юже епископи зело обрадованно прияша, благодати исповедающе».[259] Указанное известие приурочивает вступление Иосифа в борьбу с ересью к Церковному собору против еретиков, но не дает возможности для датировки, поскольку агиограф объединил в одну статью информацию о двух соборах на еретиков: Соборе 1490 г. и Соборе 1504 г. Кроме того, в составе «Книги на еретиков» называются 18 глав, тогда как наиболее полный вид Пространной редакции насчитывает 16 слов.

В «Надгробном слове» племянник преподобного Досифей Топорков описывает вступление Иосифа в борьбу с еретиками следующим образом: «нача обличати богоборную ересь, и писание посылати к самодержьцемъ и ко архиереемъ и къ большимъ от болярскаго совета и ко всемъ християномъ: уча не приимати богоборныя ереси, но и ставитися на них и обличати ихъ и в заточение посылати: и елика они злочестиа семена сеяху, он же своим писанием истерзаше. Написа же и книгу на них, богоборное ихъ веление обличая: писа же и къ новогородскому архиепископу Генадию, и воздвиже его на ревность Божию, и бысть яко Илиа на них, ревностию дыхая по Христе Бозе Вседержителе».[260]

«Надгробное слово» и оба жития Иосифа были написаны в середине XVI в. и не могут претендовать на точное изображение событий более чем полувековой давности.[261] Интересно, что в обоих житиях изображается следующая последовательность действий Иосифа: сперва он получает сведения о ереси от архиепископа Геннадия, затем выступает с посланиями, обличающими ересь, и только затем пишет книгу на еретиков. В «Надгробном слове» видим иную последовательность: узнав о ереси, Иосиф пишет послания к разным лицам, в т.ч. архиепископу Генадию, затем создает книгу на еретиков и отдельно адресует послание архиепископу Геннадию «воздвиже его на ревность Божию».

Считается общепринятой та точка зрения, согласно которой Иосиф Волоцкий, направляя острие своих обличительных посланий против митрополита Зосимы (1490–1494 гг.), стал знаменем церковной оппозиции (А.А. Зимин, Я.С. Лурье). В Послании епископу Нифонту Суздальскому Волоцкий игумен пишет, что престоле святителей

[258] Житие преп. Иосифа, игумена Волоколамского, составленное Саввою епископом Крутицким / Подг. К. Невоструевым // Чтения ЛДП. М., 1865. Кн. 2. С. 34.

[259] Белокуров С.А. Житие Иосифа // ЧОИДР. 1903. Кн. III. С. 34.

[260] Надгробное слово. С. 173.

[261] См.: Дмитриева Р.П. Досифей Топорков // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 202; Лурье Я.С. Житие Иосифа Волоцкого // Там же. С. 273–276.

и чудотворцев Петра и Алексея «ныне седит скверный злобесный волк, оболкийся в пастырскую одежу, иже чином святитель, а произволением Июда предатель и причастник бесом».[262] В том же послании митрополит именуется «змием пагубным», «антихристовым предтечей, иже антихриста ждеть», «сын погибельный», «сатаниным сосудом и диаволовым».[263] Глава русской церкви обвиняется в «содомской скверне», пропаганде «жидовства», отступничестве от Христа, «хулении» Богородицы и Христа, иконоборчестве и отрицании Евангелия, апостольских и святоотеческих писаний, неверии во Второе пришествие Христа и воскресение мертвых.[264] В послании архимандриту Евфимию,[265] которое также датируют периодом пребывания Зосимы на митрополичьей кафедре, Иосиф Волоцкий называет митрополита «скверителем», «лукавым змием», «вторым Арием», «сатаниным угодником» и «сатаниным первенцем».[266] В Послании брату Вассиану Санину Иосиф уподобляет еретика-митрополита, осквернившего святительский престол, «дикому вепрю».[267] В том, что адресатом всех этих обвинений был именно Зосима сомневаться не приходиться — в «Сказании о новоявившейся ереси», которое является начальной частью «Просветителя», митрополит-еретик назван Зосимой с приложением всех перечисленных и нескольких новых поносительных эпитетов, среди которых: «съсуд злобе», «главня съдомьскаго огня», «огню геоньскому пища», «Манента злейший», «змий тмоглавый», «диаволов вепрь», «Арие новый».[268]

Тяжелейшие обвинения и чудовищные оскорбления, которые Иосиф Волоцкий с присущим ему талантом полемиста адресовал митрополиту Зосиме, не имеют прецедентов вплоть до эпохи Раскола с его ожесточенными спорами о вере, которые часто завершались для противников церковной власти смертью на костре. Остается удивляться, что, вступив в публичную полемику с митрополитом и стоявшим за его спиной великим князем, Иосиф Волоцкий не стал жертвой гонений, которые, по его свидетельству, обрушились на православных в те годы. В «Сказании о новоявившейся ереси», представляющем собой историческое введение к «Просветителю» Иосиф писал: «и абие неповинни заточением осуждаются от дръжавнаго, и скорби многы и юзы и темница и разграбление имением приемлют».[269]

Известно, что спор с митрополитом Ионою стоил учителю Иосифа Пафнутию Боровскому заточения в темнице.[270] Конфликт Геннадия Гонзова в бытность архимандритом Чудова монастыря с митрополитом Геронтием закончился для Геннадия заключением в митрополичьем подвале, даже несмотря на заступничество великого князя.[271] Заметим, что предметом этих споров были сравнительно небольшие различия в понимании богослужебных уставов и ни один из пострадавших в этих спорах не отвергал святительскую власть и не обвинял митрополита в таких чудовищных

[262] ПИВ. С. 160–161.
[263] Там же. С. 161–162.
[264] Там же. С. 161.
[265] Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 227–239.
[266] Там же. С. 236, 238, 239.
[267] ПИВ. С. 173.
[268] Источники. С. 471, 472, 473.
[269] Там же. С. 474. Заметим, что в «словах» основной части «Просветителя» обличительный пафос обращен против священников кремлевских соборов протопопа Алексея, попа Дениса и дьяка Федора Курицына, которого «сам дръжавный послуша».
[270] Новейшую попытку проанализировать ситуацию с заточением Пафнутия Боровского см.: Абеленцева О.А. Митрополит Иона и установление автокефалии русской церкви. СПб., 2009. С. 193–201.
[271] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 314–315.

преступлениях как отступничество. Со своей стороны Иван III с легкостью удалял с владычных кафедр архиереев и даже митрополитов (достаточно вспомнить конфликты с митрополитами Феодосием, Филиппом, Геронтием, отставку архиепископа Иоасафа).[272] По его приказу за гораздо более мелкое (подделка завещания) в политическом отношении преступление, нежели призыв к публичному противостоянию властям, был бит кнутом архимандрит кремлевского Чудова монастыря.[273]

Хотя Иосиф был лично представлен Ивану III в качестве преемника Пафнутия Боровского еще в 1477 г.,[274] в 1479 г. они расстались далеко не дружески. Как следует из Послания братии Пафнутьева монастыря, который во времена Пафнутия Боровского связывали особые отношения с семьей великого князя, Иосиф, будучи преемником Пафнутия, неоднократно обращался с просьбами о решении конфликтов вокруг монастырских владений к Ивану III, но каждый раз получал отказы: «И сам ездил и бил челом, и он ми и отмолвил, что ми не хочеть жаловати монастырских сирот, а мнить ми ся, что моего деля игуменства».[275] Вряд ли факт основания Иосифом монастыря в пределах Волоцкого княжества, имевший место в период резкого конфликта великого князя с братьями Андреем Углицким и Борисом Волоцким в 1479 г.[276] улучшил неприязненные отношения между Иваном III и Иосифом. Еще более должна была усугубиться взаимная неприязнь в годы, когда Иосиф вел публичную полемику с еретиками. Стоит вспомнить, что позднее, в период полемики с Вассианом Патрикеевым, в 1511–1512 гг. Иосифу вообще было запрещено публично выступать против последнего («И только государь пожалует, ослободит противу его речей говорити и писати»),[277] а его сочинениям угрожала опасность уничтожения.[278] Экстерриториальность Волоцкого княжества едва ли могла служить защитой от власти московского самодержца, заточившего, по-видимому, вопреки данной клятве одного брата — Андрея Углицкого[279] — и до смерти испугавшего другого — Бориса Волоцкого. Еще менее могли гарантировать безопасность Иосифо-Волоколамского монастыря от гнева могущественного дяди юные князья Федор Волоцкий и Иван Рузский, наследовавшие владения отца в 1494 г.

Итак, возникает закономерный вопрос: почему волоцкий игумен, публично выступая против действующего митрополита и не пользуясь заступничеством великого князя, не подвергся гонениям?[280]

---

[272] См.: Скрынников Р.Г. Государство и церковь. С. 95–110.

[273] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. С. 238; Т. 20. 1. С. 353.

[274] Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное Саввою епископом Крутицким / Подг. К.И. Невоструевым // Чтения ОЛДП. Кн. 2. М., 1865; Житие прп. Иосифа, написанное епископом Саввой Крутицким // ВМЧ. Сентябрь 1–13. СПб., 1868. С. 460.

[275] ПИВ. С. 144.

[276] О конфликте Ивана III с братьями см.: Алексеев Ю.Г. Государь всея Руси. С. 116–126.

[277] ПИВ. С. 228.

[278] Надгробное слово. С. 179–180.

[279] См. мнение современного исследователя: «Можно только догадываться о том, какие крепкие клятвы и поручительства должен был получить Андрей, чтобы добровольно сунуть голову в петлю. Вероятно, здесь не обошлось без гарантий духовных лиц, и прежде всего — митрополита Зосимы». (Борисов Н.С. Иван III. М., 2000. С. 597).

[280] Р.Г. Скрынников видит объяснение в личных качествах Зосимы: «Если бы Зосима обладал решительным характером, он мог бы подвергнуть гонениям своих противников, сместить епископов» (Скрынников Р.Г. Государство и церковь. С. 151). Представляется, что ссылки на характер не могут объяснить причины безнаказанности Иосифа Волоцкого. Любой иерарх, подвергшийся таким чудовищным обвинениям, был обязан принять меры к возмутителю спокойствия. Эти меры были в арсенале главы русской церкви, который являлся ставленником великого князя, но почему-то ни одна санкция не была задействована.

На мой взгляд, ответ на вопрос о времени вступления Иосифа Волоцкого в борьбу с ересью жидовствующих может быть найден только путем изучения его полемических произведений.

К рассматриваемой проблематике имеют отношение 5 антиеретических посланий Иосифа Волоцкого: Послание архимандриту Вассиану о Троице, Послание епископу Нифонту, Послание брату Вассиану Санину, Послание архимандриту Евфимию и Послание архимандриту Андронниковскому Митрофану.[281] Согласно принятой датировке посланий Иосифа Волоцкого указанные послания помещаются в довольно широкий хронологический диапазон: от 1470-х гг., которыми принято датировать Послание архимандриту Вассиану, до 1504 г., к которому с большой долей уверенности следует относить Послание архимандриту Митрофану.[282]

Основным источником о ереси жидовствующих является обширная «Книга на еретиков», которую следуя историографической традиции далее именую «Просветителем». Из сотни известных списков «Просветителя» принято выделять две основные редакции: Краткую (в составе 11 «слов») и Пространную (15 или 16 «слов»).[283] На сегодняшний день существуют два мнения относительно датировки первоначальной редакции «Просветителя». По мнению Я.С. Лурье «Просветитель» в первоначальной Краткой редакции в объеме 11 «слов» был составлен не ранее 1502 г.[284] Согласно выводам А.И. Плигузова первоначальная редакция «Просветителя» появилась в 1492–1494 гг. и включала в себя 10 слов.[285] Третья версия была представлена мною настоящей работы в разделе, посвященном рассмотрению источников.

Принято считать, что первым полемическим сочинением, которое Иосиф Волоцкий написал против не названных по именам новгородских или тверских еретиков, ставивших под сомнение догмат о Святой Троице является «Послание архимандриту Вассиану о Троице».[286] Первые исследователи этого памятника Н.А. Булгаков и И. Хрущов датировали Послание временем до 1478 г.[287] Основаниями для датировки выступил тот факт, что Иосиф именует себя «глупым и ненаученным, во учимом чину живущим», адресата же называет «освященным главой», «господином пастырем». На этом основании был сделан вывод, что Иосиф в момент написания Послания не был еще игуменом, которым стал после смерти Пафнутия Боровского 1 мая 1477 г.[288] Архимандрит Вассиан был отождествлен с архимандритом Тверского Отроча монастыря Вассианом Стригиным-Оболенским, который 6 декабря 1477 г. стал Тверским епископом.[289] Предложенная датировка, то есть период от 1 мая до 6 декабря 1477 г.,

---

[281] Послания неоднократно опубликованы. Лучшая публикация — ПИВ: Послание архимандриту Вассиану о Троице (С. 139–144); Послание епископу Нифонту (С. 160–168); Послание брату Вассиану Санину (С. 173–175); Послание архимандриту Андронниковскому Митрофану (С. 175–178). Послание архимандриту Евфимию опубликовано: Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 236–239.

[282] Обзор мнений относительно датировки посланий см.: Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1043–1061.

[283] См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 95–126. По мнению Я.С. Лурье, Краткая редакция составлена в 1502–1504 гг., а Пространная около 1511 г.

[284] Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 435.

[285] Плигузов А.И. «Книга на еретиков». С. 134–136.

[286] См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 214.; Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 434.

[287] Булгаков Н. Преподобный Иосиф Волоцкий. С. 149; Хрущов И. Исследования о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868. С. 144–145.

[288] См.: ПСРЛ. Т. 25. С. 309–310.

[289] См.: ПСРЛ. Т. 25. С. 323.

была усвоена всей последующей историографической традицией,[290] и текст Послания дважды был издан как самое первое по времени сочинение Иосифа Волоцкого.[291]

Содержание Послания о Троице не оставляет сомнений в своей противоеретической направленности. Признавая датировку Послания 1477 г., мы неизбежно приходим к выводу о том, что Иосиф Волоцкий стал первым обличителем ереси, выступившим против еретического учения за 10 лет до его официального обнаружения. Для А.И. Клибанова этот факт служил доказательством широкого распространения реформационного движения в Росии второй половины XV в.[292] На сегодняшний день очевидно, что построения Клибанова о антитринитарном движении на Руси, затронувшем Тверь в период до обнаружения ереси жидовствующих, не имеют опоры в источниках. Нам неизвестно ни о каких действиях против еретиков, предпринятых Иосифом Волоцким или Вассианом Стригиным-Оболенским в бытность Тверским епископом. Между тем было бы странным, столкнувшись с учением, отвергавшим важнейший для христианства догмат о Св. Троице, ограничиться попыткой разъяснить этот догмат, не сообщив о ереси другим иерархам и светским властям.

Указанное сомнение не единственное. Коль скоро в качестве обоснования для датировки используются такие шаткие аргументы, как произвольное отождествление адресата Послания о Троице с архимандритом Вассианом Стригиным Оболенским и употребление Иосифом самоуничижительных риторических формул, следует искать главные аргументы для решения вопроса о времени написания «Послания о Троице» на пути текстологического сравнения Послания и «Просветителя».

Утвердившаяся в историографии версия в пользу зависимости «Просветителя» от текстов Посланий Иосифа Волоцкого не была в достаточной степени обоснована текстологическими аргументами. Сравнительный анализ текстов Послания о Троице и «Просветителя» позволил обнаружить, что между Посланием и 1-м «словом» есть 4 параллельных чтения, между Посланием и 4-м «словом» одно общее чтение, между Посланием и 5 «словом» таких чтений 11, кроме того, можно говорить о близости двух мест Послания с фрагментами 6-го и 7-го «слов».[293] Все указанные «слова» «Просветителя» различны по своей тематике. В первом «слове» приводятся доказательства в пользу существования Святой Троицы на материале пророческих писаний Ветхого Завета.[294] В четвертом «слове» опровергаются мнения еретиков о том, что Иисус Христос не был истинным Сыном Божьим.[295] В пятом слове опровергаются мнения еретиков о том, что под Мамврийским дубом Авраам видел Бога с двумя ангелами, но не Святую Троицу, а также доказывается, что на иконах следует писать Святую Троицу.[296] В шестом «слове» опровергаются еретические мнения о том, что не подо-

---

[290] См.: Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 434; Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1046–1047.

[291] См.: Источники. С. 306–309; ПИВ. С. 139–144. Первый раз Послание издано в составе Древней Российской Вивлиофики. Т. XIV. СПб., 1790. С. 218. На сегодняшний день известно 7 списков первой половины — середины XVI в.: 1) РГБ. Волок. 520, в 4-ку. Л. 1–8; 2) Волок. 522, в 4-ку. Л. 457–465 об.; 3) РГБ. Волок. 519, в 4-ку. Л. 56–61 об.; 4) ГИМ. Епарх. 373, в 4-ку. Л. 132–138 об.; 5) РНБ Q.XVII.64, в 4-ку. Л. 106 об.–начало; 6) РГАДА Ф. 196. Собр. Мазурина № 1054, в 8-ку. Л. 347–365; 7) РГБ Муз. 1257, в 4-ку. Л. 54–61 об.

[292] Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 181.

[293] См.: Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. № 2 (10). 2008. С. 145–149.

[294] Просветитель. Казань, 1882. С. 26.

[295] Там же. С. 84.

[296] Там же. С. 119.

бает поклоняться рукотворным вещам.[297] Наконец, седьмое «слово» посвящено обоснованию христианского учения о почитании святых икон, святых мощей и Креста.[298] При этом в «словах» «Просветителя» все общие с Посланием цитаты более полны, находятся в едином контексте и вовсе не выглядят механическими вставками.[299] Разумеется, то обстоятельство, что тексты Послания и «Просветителя» вышли из-под пера одного автора, теоретически позволяет допускать любой характер зависимости.

Если настаивать на справедливости традиционной точки зрения, то придется допустить такой характер работы Иосифа Волоцкого, при котором из разных мест небольшого по сравнению со «словами» «Просветителя» Послания о Троице выбираются четыре цитаты и вписываются в различные места 1-го «слова», следом один фрагмент включается в текст четвертого «слова» и значительно расширяется, затем 11 фрагментов выбираются и вписываются в различные места текста 5-го «слова» (почти каждый раз дополняясь!), наконец, еще по одному фрагменту включаются в состав 6-го и 7-го «слов». Вышеописанный способ работы путем использования мелких выписок из текста Послания для составления масштабной канонической компиляции, какой является «Просветитель», выглядит в высшей степени искусственным и невероятным. Напротив, гораздо логичнее допустить, что при написании Послания о Троице Иосиф постарался включить в него подходящие для доказательств истинности догмата о Святой Троице цитаты из 1-го, 4-го, 5-го, 6-го и 7-го «слов» своего трактата. Как нам кажется, имеются веские основания для того, чтобы пересмотреть вопрос о дате и адресате Послания о Троице.

Если сравнивать эти два текста, то следует учитывать жанровое различие. Послание Вассиану принадлежит к типу догматического учительного текста. Он предназначен для того, чтобы ознакомить с аргументацией Иосифа сторонних людей и заручиться их поддержкой или (автор не исключал этого!) получить критические отзывы. По этой причине личное обращение скрыто за самоуничижительными формулами, а мотивами написания указаны воля адресата-архимандрита. Послание брату — это, в первую очередь, личное обращение к ближайшему родственнику и другу с призывом «пострадати за пострадавшего по нас». У нас нет никаких оснований считать, что Послание брату написано еще до того как Вассиан Санин занял пост архимандрита Симонова монастыря. Оба Послания вполне могут датироваться одним временем, так как в Послании брату находим общие со «Сказанием о новоявившейся ереси» фрагменты текста, которые, по-видимому, заимствованы из этого предисловия «Просветителю».[300] Если адресат Послания Вассиан Санин то его следует датировать временем не ранее 1502 г., когда он занял пост архимандрита Московского Симонова монастыря.

Если Послание о Троице написано не ранее 1502 г., то какой же текст является первым свидетельством вступления Иосифа Волоцкого в полемическую борьбу с ересью жидовствующих? Считается, что волоцкий игумен вступил в борьбу с ересью, откликнувшись на призыв своего епархиального архиерея Новгородского архиепископа Геннадия вскоре после 1490 г. В 1490–1494 гг. престол русской митрополии

[297] Там же. С. 133.

[298] Там же. С. 157.

[299] См.: «Если у двух памятников оказался общий текст, то более первичным должен быть признан тот памятник, стилистическая система которого органично согласуется со стилистическими особенностями выделенного текста» (Бородкин Л.И., Милов А.В., Морозова Л.Е. К вопросу о формальном анализе авторских особенностей стиля в произведениях Древней Руси // Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. М., 1977. С. 330).

[300] См.: ПИВ. С. 173, 175; Источники. С. 473, 474.

занимал покровитель еретиков Зосима и против него Иосиф Волоцкий направил острие своих полемических посланий. Три послания Иосифа исследователи датируют периодом 1490–1494 гг. Это Послание епископу Суздальскому Нифонту,[301] Послание брату Вассиану,[302] Послание архимандриту Евфимию.[303] Имя митрополита-еретика в этих посланиях не названо, но поскольку обличительные пассажи совпадают с теми, которые читаются в тексте «Просветителя», где в них везде фигурирует Зосима, то становится ясным, что они относятся именно к Зосиме.

Большинство исследователей датируют Послание епископу Нифонту временем между 1492–1494 гг.[304] Послание представлено двумя редакциями: Краткой и Пространной. Я.С. Лурье удалось показать, что первичным является текст Пространной редакции. Его первоначальный оппонент А.А. Зимин затем принял эту точку зрения, к которой присоединились и другие исследователи.[305]

В Послании Нифонту находятся выражения, которые традиционно понимались как обличения в адрес митрополита-еретика, сопровождающиеся призывами противостоять Зосиме, невзирая на все опасности. Все эти выражения кажутся уместными лишь в отношении митрополита Зосимы в 1490–1494 гг, когда он занимал митрополичий престол. В противном случае, как указывал Я.С. Лурье, эти выражения могли быть восприняты как адресованные митрополиту Симону, это тем более вероятно, что в тексте послания митрополит нигде не назван по имени.[306]

В послании Нифонту находим большое количество параллельных мест с текстом «Просветителя». Всего между Посланием и разными «словами» «Просветителя» обнаруживаются 17 параллельных фрагментов: 3 фрагмента между Посланием и «Сказанием о новояовившейся ереси», которое является предисловием к «Просветителю»;[307] 12 фрагментов между Посланием и 12-м «словом»;[308] 1 фрагмент между Посланием и 13-м «словом»;[309] 1 фрагмент между Посланием и 14-м «словом».[310] Поскольку общепринятой является точка зрения, что Пространная редакция «Просветителя», включающая в себя 12-е, 13-е, 14-е «слова» возникла не ранее 1511 г., то Послание Нифонту считается в числе источников «Просветителя».[311] В соответсвующем разделе настоящей работы я привел аргументы в пользу решительного пересмотра вопроса о взаимоотношениях Краткой и Пространной редакций «Просветителя».[312]

Сравнительное исследование древнейших списков Краткой и Пространной редакций «Просветителя» позволило сделать вывод о первичности Пространной редакции, представленной списком ГИМ Епарх. 340, перед древнейшим списком Краткой редакции.[313] Таким образом, появились предпосылки для того, чтобы пересмотреть

---

[301] Лучшая публикация: ПИВ. С.160–168.

[302] Лучшая публикация: ПИВ. С. 173–175.

[303] Опубликовано: Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 236–239.

[304] Разбор мнений и обоснование датировки см.: Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1048.

[305] Там же. С. 1048.

[306] ПИВ. С. 424, прим. 3.

[307] Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях. С. 138–139.

[308] Там же. С. 163–165.

[309] Там же. С. 175–176.

[310] Там же. С. 179.

[311] Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 437.

[312] Удалось выявить 25 примеров того, что пометы, содержащиеся на полях списка ГИМ. Епарх. 340, находятся в основном тексте в списке РНБ. Солов. 326/346. Подробнее см.: Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях. С. 129–130.

[313] См.: Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях. С. 127–132.

господствующий в историографии взгляд на взаимоотношения текстов «Просветителя» и Посланий Иосифа Волоцкого.

Как было показано ранее, не существует никаких оснований для того, чтобы датировать текст 12-го «слова» в зависимости от даты Послания И.И. Третьякову.[314] Этот вывод означает, что дата 1511 г. не имеет отношения ко времени создания текста 12-го «слова».

Сравнительный анализ текстов 12-го «слова» и Послания Нифонту позволил сделать вывод о первичности текста, представленного в «Просветителе». Единственным в интресующем нас ряду посланий, содержащем возможность для датировки, является Послание Иосифа Митрофану, которое датируется временем после Пасхи 1504 г. и до казни еретиков в декабре 1504 г. Факт использования в этом Послании фрагментов 12-го, 13-го, 14-го «слов» «Просветителя» позволяет утверждать, что, по крайней мере, к декабрю 1504 г. памятник существовал в объеме не менее чем 14-ти «слов».

Возможно, не случайно в Послании брату Вассиану упоминается «весна постная» как время благоприятное для борьбы с ересью. Вспомним, что покровительствовавшие ереси жидовствующих внук и соправитель Ивана III Дмитрий и его мать Елена Стефановна 11 апреля 1502 г. были посажены под арест, а 14 апреля соправителем был объявлен сын от Софьи Палеолог Василий. В пользу того, что послания Иосифа с призывом к борьбе с еретиками следует датировать периодом не ранее 1502–1504 гг., свидетельствует и гипотеза В.Б. Кобрина, отождествившего адресата Послания Иосифа архимандриту Евфимию с архимандритом Владимирского Рождественского монастыря Евфимием, упоминаемым в 1506–1509 гг.[315] В пользу того, что архимандрита Рождественского монастыря Евфимия и Иосифа Волоцкого связывали тесные отношения, можно привести и записи в синодиках Иосифо-Волоколамского монастыря, в которых поминание архимандрита Евфимия помещено под рубрикой Суздальских епископов.[316]

Сделанные наблюдения позволяют придти к выводу: Иосиф Волоцкий использовал текст своей книги для того, чтобы последовательно доказать епископу Нифонту: тяжесть совершенных еретиками преступлений, в частности, митрополитом Зосимой (тема «Сказания о новоявившейся ереси»); недействительность проклятия святителя-еретика (тема 12-го «слова»); опасность для православных общения с еретикам (тема 13-го «слова»); необходимость жестокого преследования еретиков, поскольку они являются отступниками (тема 14-го «слова»); обязанностей светских властей при поддержке церковной иерархии преследовать еретиков (тема 13-го «слова»).

В Послании этот порядок изложения соответствует авторскому замыслу, желанию побудить старейшего епископа выступить против лица некогда возглавлявшего церковную иерархию. Совершенно невероятно предположение, что фрагменты из Послания Нифонта могли быть разрознены на отдельные (и лишенные в таком виде связи!)

---

[314] Напротив, есть основания полагать, что в Послании Третьякову содержится указание на то, что противники Иосифа пытались апеллировать к аргументам о недействительности святительского проклятия, использованным Иосифом в 12-м «слове». См.: «ине почали говорить на Москве: „Архиепископ, деи, Серапион не благословил Симана митрополита, и он того деля не смеет служити“. А говорил то нашему черньцу сын боярьской на Москве. А боярин Семен Воронцов говорил Феодосию иконнику: „Архиепископ, деи, Ростовского Васияна Новогородской архиепископ Серапион не благословил, и он того ради не служит“». (ПИВ. С. 207).

[315] Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию. С. 234. Пытаясь согласовать результаты своих разысканий с датировкой посланий Иосифа, принятой в историографии В.Б. Кобрин прибег к предположению, что Евфимий мог занимать пост архимандрита дважды: в 1492–1494 гг. и в 1506–1509 гг. Если признать, что противоеретические послания Иосифа написаны в 1502–1504 гг., то надобность в таком предположении отпадает.

[316] ГИМ. Епарх. 411. Л. 23 (синодик 1526 г.); ГИМ. Епарх. 414. Л. 11 об.

темы и послужили источниками написанных в разное время и несопоставимых по объему «слов» «Просветителя». Ряд использованных в Послании Нифонту оборотов близок тем, какие волоцкий игумен использовал в своих посланиях брату Вассиану Санину, архимандритам Вассиану и Евфимию.[317] Зависимость Послания Нифонту от текста «Просветителя» и сходство его формуляра с указанными посланиями заставляют склониться в пользу версии о более позднем происхождении Послания, нежели принято считать.

Таким образом, возникает противоречие между результатами наших текстологических наблюдений, которые обнаруживают зависимость Послания Нифонту от текста «Просветителя» и историческими реалиями в тексте Послания, которые, казалось бы, определенно указывают на 1490–1494 гг. Как было показано выше, выявленные противоречия легко согласовать, если принять, что Послание написано после сведения Зосимы с митрополичьей кафедры, когда он жил на покое в Троице-Сергиеве монастыре и даже в 1496 г. причащался там по святительскому чину.[318]

Неизвестно, когда Зосима оставил Троице-Сергиев монастырь и переселился в Кирило-Белозерский, но полагаем, что он сохранял свое влияние до 1502 г., когда против него впервые появились обвинения в ереси (подробнее см. ниже). Церковная политика Ивана III, враждебная по отношению к землевладению владык и монастырей, пережила период влияние еретиков при дворе и не претерпела изменений вплоть до Церковного собора 1503 г. В 1499–1500 гг. с благословения митрополита были конфискованы значительная часть земель новгородского архиепископа и крупнейших монастырей.[319] Митрополит Симон в первые годы оставался таким же послушным исполнителем воли великого князя, как и Зосима. По этой причине требовалось немалое мужество для того, чтобы принять сторону тех, кто обвинял в еретичестве бывшего митрополита. Кроме политической существовала и каноническая сторона дела.

В каноническом общении с Зосимой находились многие, если не все из числа высшей иерархии. Согласно 10-му, 11-му, 45-му, 70-му апостольским правилам, 12 правилу апостола Павла извержению из сана и отлучению подлежали все, кто молился, служил и праздновал или постился вместе с еретиками.[320] По этой причине поддерж-

[317] Подробнее см.: Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях. С. 138–144, 145–149.

[318] Владимирский летописец под 1496 г.: «Тоя же весны митрополит бывшой Зосима в Сергееве монастыре причащался Божественных таин, став на орлеце и во всем святительском чину» (ПСРЛ. Т. 30. М., 1965. С. 139).

[319] ПСРЛ. Т. 12. С. 249; ПСРЛ. Т. 5. Псковские летописи. Вып. 2. С. 252; АСЭИ. Т. III. М., 1964. № 291 б.

[320] На все эти правила ссылается архиепископ Геннадий в своем послании митрополиту Зосиме и собору епископов (Источники. С. 375–376, 381). Укажу эти правила по Кормчим XV в. 10-е апостольское правило: «Правило 10. Толк. Аще кто молиться съ еретики въ церкви или в дому съ отлученым от церкве, сам такоже отлучен будет». Правило 11. Толк. «Аще кто молиться рекше, аще презвитер служит вь церкви съ презьвитером его же епископ изверьже от сана изьвержен будет сам с таковым». (РНБ. Q.II.49. Л. 8 об. Кормчая начала XV в.). 70-е апостольское правило: «Рече бо аще который епископ или прозвитор или диакон или всяк священнического чину постится со июдеи или празднует с ними или приимет от них праздника их честь, рекше опреснокы или ино что таковых да извержется, мирский же человек да отлучится». (РНБ. Солов. 477/496 кон. XV в. Л. 322 об.). 12-е правило апостола Павла: «Еленьскым баснем последующе и жидовьским обычаем, аще не отступят того, да извергуться». (РНБ. F.II.119. Л. 149). Укажем также особую подборку этих правил в «собрании титлов» в составе кормчей: «Грань 13 Глава 15. О правоверных приемлющих благословения от еретик ли иудеи ли празднующих ли постящихся съ иудеи и яко недостоит в субботу упражнятися и

ка обвинений Иосифа Волоцкого была чревата серьезной чисткой рядов, преимущественно, столичного духовенства. В контексте описанной ситуации находит соответствие и использованная в Послании Нифонту ссылка на патриархов-исповедников Германа, Никифора и Мефодия. Если пример первых двух содержал в себе ясное указание на необходимость отстаивания догмата иконопочитания перед лицом высшей власти, то пример Мефодия, который ликвидировал последствия иконоборчества, проведя масштабную чистку духовенства, примкнувшего к ереси в период правления императоров-иконоборцев может быть понят, как относящийся к периоду, когда актуальными являлись именно дисциплинарные меры после падения покровителей еретиков при дворе.[321]

Принципиально важным для решения вопроса о времени вступления Иосифа Волоцкого в открытую полемику с еретиками является вопрос о времени появления в тексте «Просветителя» обвинений в адрес митрополита Зосимы и имени великокняжеского дьяка Федора Курицына. Еще А.А. Зимин считал, что главным аргументом против ранней датировки «Просветителя» представляются прямые выпады против Федора Курицына.[322] Только после 1502 г., т.е. после падения Елены Стефановны и ухода с исторической сцены Федора Курицына Иосиф Волоцкий мог прямо и недвусмысленно сказать о ереси одного из руководителей канцелярии Русского государства. Обвинения Курицына в причастности к ереси впервые прозвучали в показаниях дьяка Самсонко во время обыска ереси в Новгороде в 1488 г. и имя посольского дьяка фигурировало затем в посланиях Геннадия.[323] Но он не был осужден на Соборе 1490 г., и первое официальное признание Федора Курицына еретиком последовало во время беседы Иосифа Волоцкого с Иваном III не ранее 1503 г. В высшей степени показательно, что имя Федора Курицына отсутствует в большей части «слов» «Просветителя» по древнейшему списку, но читается в более поздних.[324]

То обстоятельство, что в посланиях Иосифа Волоцкого используются цитаты из различных «слов» его антиеретического трактата, заставляет признать, что создание «Просветителя» предшествовало периоду открытой полемики с ересью.[325]

В пользу этого вывода свидетельствуют и хорошо известные факты. Известно, что около 1489 г. в Иосифов монастырь были направлены книги, которые должны были дать в руки Иосифу литературный материал для полемики с еретиками. 26 января 1489 г. сотрудник Геннадия Герасим Поповка послал Иосифу Волоцкому «книгу Сильвестр папа Римский».[326] Для Иосифа Волоцкого писцом Павлом Васильевым в

о молящихся в монастырех еретичьских апостол святых 65, 70 правила; собора Лаодикийского канон 29, 32» (РНБ. F.II.80. Л. 24).

[321] О деятельности патриарха Мефодия см.: Афиногенов Д.Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 85–115.

[322] Источники. С. 499, прим. 3.

[323] Источники. С. 377, 380–381.

[324] См.: ГИМ. Епарх. 340. Л. 111 об., 125; РНБ. Солов. 326/346. Л. 262 об., 277.

[325] По мнению И. Панова: «в то время, как Геннадий вел практическую борьбу против ереси, Иосиф занимался ея теоретическим, научно-богословским опровержением» (Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 2. С. 265, прим. 2). Учитывая, что Панов датировал публичное выступление Иосифа Волоцкого против ереси 1493 г., то для написания 11 «слов» «Просветителя» он отводил интервал 1491–1493 гг.

[326] Эта книга сейчас находится в составе сборника-конволюта — РГБ. Волок. 505. Л. 1–166. Запись о посылке книги на л. 167. Описание см.: Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 131–133.

Новгороде было переписано Пятикнижие Моисеево, в прибавлении к которому помещены два полемических трактата «Вера и противление крестившихся иудеи в Африкии и в Карфагене и о въпрошении, и ответех, и о укреплении Иакова Жидовина» и «Слово Козьмы Пресвитера на еретикы».[327] Позднее все эти и многие другие тексты, из числа тех, что содержались в волоколамских четьих сборниках, были использованы в работе над «Просветителем».[328]

Вполне вероятно, что Иосиф Волоцкий начал работу над текстом «Просветителя» еще в годы, когда митрополичий престол занимал Зосима. Но следует признать, что эта работа велась вполне уединенно и не сопровождалась публичными обвинениями в адрес митрополита. В «Сказании о новоявившейся ереси» Иосиф писал о временах всевластия Зосимы: «Он же к деръжавному приходить и на тыя клевещеть, и абие неповиннии заточением осужаются от дръжавного, и скорби многы и юзы и темница и разграбление имением приемлют. Овии же спострадують тем, аще и не изнаниемь, но писанием утешителным, и телесных потреб скудость утешающе темь, еще же и противу еретических глагол, съпротивно и обличително отвещание от божественных писаний събирающе посылаху, еретиком съпротивляющеся. И таковыя ради беды, и аз мало нечто събрахъ от Божественных писаний съпротивно и обличително еретическым речем: аще невежа и груб есмь, но обаче длъжно ми есть о сих не нерадити противу моея силы».[329]

Упоминание «писаний», которые Иосиф посылал «противу еретических глагол», как будто бы свидетельствует в пользу того, что волоцкий игумен еще в период всесилия еретиков участвовал в публичной полемике, направляя послания своим союзникам. Однако далее Иосиф по схожести внешних неблагоприятных обстоятельств уподобляет свой труд писаниям Антиоха из лавры Саввы Освященного, писавшего в период нашествия персов, и Никона Черногорца, создавшего свои трактаты при нашествии турок.[330] Учитывая, что оба упомянутых Иосифом автора были известны как составители объемных компилятивных сочинений, полагаем, что волоцкий игумен уподоблял им свой «Просветитель». При этом не исключена возможность того, что Иосиф мог направлять какие-то недошедшие до нас послания (или отобранные по тематике «слова» «Просветителя») своим сторонникам.

Сам Иосиф изложил историю своего вступления в открытую борьбу с еретиками в послании духовнику Ивана III архимандриту Андронникова монастыря Митрофану. Переговоры, которые наедине вели в дворцовых покоях Кремля великий князь Иван III и игумен Иосиф Волоцкий, отличались напряженностью и носили конфиденциальный характер. Послание Митрофану было написано после Пасхи и до Церковного собора декабря 1504 года, после которого состоялись казни еретиков.[331] Из этого текста явствует, что Иосиф трижды посетил великого князя за сравнительно короткий период времени.

На основании вышеизложенного приходится констатировать, что великий князь и Иосиф, не питавшие, по всему, что нам известно об их отношениях, теплых чувств друг к другу, довольно неожиданно (причем — по инициативе «самодержца») стали

[327] РГБ. Волок. № 5. (1494 г.) Л. 377–483 и. Л. 484–563.

[328] Укажу здесь сборник ГИМ. Епарх. 379, из которого были заимствованы рассказы Скитского патерика, а также сборник ГИМ. Епарх. 357, который, возможно, переписан рукой Иосифа Волоцкого. Выявление рукописей, послуживших источниками «Просветителя», должно стать задачей будущих исследований.

[329] Источники. С. 474.

[330] См.: «Ныне же не перси, ниже туркы, но сам диавол и все его воиньство оплъчившеся на христову церковь…» (Источники. С. 474).

[331] ПИВ. С. 256. Коментарий Я.С. Лурье.

участниками доверительной беседы, в ходе которой Иван III беседовал с Иосифом наедине и просил у него прощения, а в ответ на это выслушал какие-то условия от Иосифа и принял на себя какие-то обязательства перед собеседником. Стоит отметить, что волоцкий игумен удостоился, поистине, удивительных признаний. Поразительно и то, что великий князь, уже получивший прощение от митрополита и владык, стал добиваться прощения у игумена недавно основанного монастыря, который занимал скромное место в иерархии русских монастырей (19-е место в Лествице духовных властей в 1570-х гг.).[332] Возникает вопрос: в силу какой причины для великого князя важно было прощение со стороны именно Иосифа Волоцкого, а не церковных иерархов?

Скорее всего, Иван III призвал Иосифа после того, как сделал окончательный выбор престолонаследника в пользу княжича Василия. Серия встреч Иосифа Волоцкого и государя всея Руси произошла по инициативе великого князя и знаменовала собой отказ от покровительства «жидовствующим» и стремление примириться с православной партией в лице ее идеолога. В понедельник 11 апреля 1502 г. «князь велики Иван положил опалу на внука своего великаго князя Дмитреа и на его матерь Елену, и от того дни не велел их поминати в октеньях и в литиях, ни нарицати великим князем, посади их за приставы».[333]

Из того же Послания следует, что в первое свидание Иван III говорил о церковных делах наедине с волоцким игуменом, просил у него прощение за покровительство ереси и ссылался на то, что получил прощение у митрополита и владык. Иосиф Волоцкий, в свою очередь, не решился бить челом великому князю об обыске еретиков в Новгороде и в других городах и получил какое-то поручение Ивана III: «и князь великий послал мя на дело». Это таинственное «дело» не получило удовлетворительного объяснения в историографии.[334] Упомянутые в тексте свидания приходится датировать следующим образом. Просьба обыскать еретиков имела место на втором свидании, но за год, прошедший с пасхи 1503 до пасхи 1504 г., обещание великого князя так и не было выполнено. Отсюда следует, что первое свидание, на котором Иосиф выслушал признания Ивана III в покровительстве жидовствующим, состоялось еще ранее, по-видимому, в 1502 г.[335] С большой долей уверенности можно указать, что это дело являлось розыском еретиков в Симоновом монастыре. В Волоколамском патерике находим свидетельство о пребывании волоцкого игумена в Симонове монастыре по прямому приказу Ивана III. «Поведа нам отец Иосифъ: „Пребывающу ми въ честней обители преславныа Богородица на Симонове, повелениемъ державного привезоша в тот монастырь человека разслаблена и постригоша“».[336] Рассказ патерика о приходе к Иосифу Феодосия

[332] РГБ. Волок. 564. Л. 85

[333] Иоасафовская летопись. С. 144; ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 367; Т. VIII. М., 2002. С. 242; Т. XII. М., 2000. С. 255.

[334] А.А. Зимин полагал, что «делом», о котором упоминал Иосиф, являлось его вмешательство в исправление завещания удельного князя Ивана Рузского, умершего в ноябре 1503 г. (Зимин А.А. Княжеские духовные грамоты начала XVI в. // Исторические записки. 1947. Т. XXVII. С. 268–273). Я.С. Лурье отрицал это, ссылаясь на хронологические несообразности, и датировал поездку «на дело» началом 1503 г. (ПИВ. С. 256).

[335] С большой долей вероятности можно датировать это свидание периодом между Пасхой и 9 июнем 1502 г., когда великий князь выехал из Москвы в свою загородную резиденцию Воронцово. (ПСРЛ. Т. XXVI. Вологодско-Пермская летопись. М., 2006. С. 295)

[336] Волоколамский патерик // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 105. Текст опубликован по списку: РГБ. Муз. 1257. (сер. XVI в.) Л. 360 об. Публикаторы поставили запятую таким образом, что слова «повелением державного» относятся к привозу человека в монастырь. Нам же представляется, что запятую следовало бы перенести таким образом, чтобы эти слова относи-

и Федора иконников также не дает усомниться в том, что Иосиф получал необходимые для организации розыска полномочия от верховной власти: «Бе же тогда обыск от державныхъ государей Русскиа земля на безбожныя еретики».[337] Исходя из того что в 1502 г. архимандритом Симонова монастыря стал родной брат Иосифа Вассиан, следует датировать розыск 1502 г.

Следовательно, первое свидание Иосифа с великим князем имело место в 1502 г. и результатом стало начало розыска еретиков в Симоновом монастыре, являвшемся оплотом сторонников бывшего митрополита Зосимы. Можно только догадываться о значении тех сведений о ереси, которые были сообщены Иосифу и его сторонникам Вассианом Саниным, занявшим пост архимандрита в Симоновом монастыре. Во время второго свидания Иван III вынужден был уже признаться в том, что «ведал ереси их», «которую дръжал Алексей протопоп ересь, и которую ересь дръжал Феодор Курицин».[338]

На основании всего вышеизложенного полагаем, что Иосиф Волоцкий публично выступил против еретиков-жидовствующих не ранее весны–лета 1502 г. Обыск ереси с целью поиска свидетельств, дискредитирующих окружение Дмитрия-внука и митрополита Зосиму, начался в Симонове монастыре, после того как его архимандритом стал брат Иосифа Вассиан Санин. Первыми памятниками этой борьбы стали два Послания брату Вассиану Санину, Послание епископу Нифонту Суздальскому, Послание архимандриту Евфимию и Послание архимандриту Митрофану. Все они были написаны в промежуток между 1502–1504 гг. К этому времени Иосиф имел перед собой текст «Просветителя» в объеме не менее 13-ти «слов», а в 1504 г. дополнил его 14 «словом» в связи с начавшейся полемикой с нестяжателями.

Признав справедливость датировки противоеретических посланий Иосифа Волоцкого и «Просветителя» временем не ранее 1502 г. приходим к выводу о том, что вся антиеретическая полемика распадается на два комплекса. Первый из них составляют Послания архиепископа Геннадия, написанные в 1487–1490 гг. Второй комплекс составляют Послания и «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого, написанные и получившие известность не ранее 1502–1504 гг. Складывается впечатление, что в период между 1490–1502 гг. публичная полемика с ересью не имела места. Вспомним, что переводы двух больших антиеретических трактатов появились в кружке архиепископа Геннадия только в 1502–1504 гг. Это перевод трактата Николая Лиры «Против коварства иудеев», выполненный Дмитрием Герасимовым в 1501 г.[339] Автором перевода (1504 г.) сочинения Самуила Евреина «Обличения на иудейские блужения» также считается Д. Герасимов. Эта пауза длиною в 12 лет, возникшая после Церковного собора, осудившего еретиков в 1490 г. наряду с активностью обличителей ереси после 1502 года заставляет задуматься о той степени влияния, которым жидовствующие пользовались при московском дворе все эти годы.

лись к пребыванию в Симонове монастыре Иосифа. Факт пребывания игумена монастыря из пределов Волоцкого удельного княжества в столичном великокняжеском монастыре сам по себе очень необычен и нуждается в объяснении. Ссылка на повеление «державного» ставит все на свои места.

[337] Волоколамский патерик. С. 84.

[338] ПИВ. С. 176.

[339] Николай де Лира. Доказательства пришествия Христа: Латинский теологический трактат и его церковно-славянский перевод, выполненный Д. Герасимовым (конец XV в.) / Пер. на рус. яз., предисловие, аналитический обзор, указатель слов и словоформ Е.С. Федоровой. М., 1999. Сложность ситуации для православной иерархии доказывает сам факт обращения к переводу с латинского объемных полемических сочинений против иудеев.

Разгром влиятельного московского кружка жидовствующих, однако стал следствием сугубо политических причин. По-видимому, на решение великого князя покончить с еретиками оказали влияние покаянные настроения, вызванные тяжелой болезнью, начавшейся 28 июля 1503 г.[340] и неудачным исходом Церковного собора 1503 г., на котором правитель безуспешно пытался добиться передачи государству земель монастырей и епископских кафедр с назначением им содержания из казны.[341]

В декабре 1504 г. в Москве состоялся Церковный собор под председательством митрополита Симона, великих князей Иоанна III и Василия, на котором жидовствующие были отлучены от Церкви. Сам архиепископ Геннадий в этих мероприятиях участия не принимал, поскольку уже 26 июня 1504 г. был сведен с кафедры и дал отреченную грамоту.[342] Соборный приговор 1504 г. не сохранился. Судя по дошедшим текстам анафематствований еретикам[343] и сведениям летописей,[344] на Соборе в 1504 г. были осуждены: архимандрит новгородского Юрьева монастыря Кассиан, Иван Максимов, Некрас Рукавов, Иван-Волк Курицын, Митя Коноплев, Иван Самочерный, Гридя Квашня, Митя Пустоселов и др.[345] 27 декабря Ивана-Волка Курицына, Коноплева и Максимова сожгли в клетке, Рукавову урезали язык и отправили в Новгород, где вскоре также сожгли.[346] 18 января 1505 г. в Новгороде были сожжены юрьевский архимандрит Кассиан, его брат Иван Самочерный, Квашня, Пустоселов и другие еретики. [347] Часть еретиков была разослана в заточение и по монастырям.

О казни Федора Курицына никаких сведений нет, его сын Афанасий Федорович сделал успешную карьеру дьяка при дворе Василия III,[348] а в синодике-помяннике Ферапонтова монастыря сохранилось поминание Курицыных, в котором читаются имена Федора и Ивана.[349] В самом полном списке анафематствования жидовствующим, где собраны имена всех осужденных Соборами 1490 и 1504 гг., названы 43 имени, открывает этот список имя митрополита Зосимы.[350] Однако, сам Зосима, по-видимому,

---

[340] ПСРЛ. Т. 12. С. 257.

[341] Бегунов Ю.К. «Слово иное». С. 351–354.

[342] РФА. Вып. 2. Ч. 2. № 99.

[343] Синод. № 667. Л. 30 об.; РНБ. F.IV.208. Л. 31 об.; Мих. 39. Л. 93 об.; Древняя Российская Вифлиотика. 1788. Ч. 6. С. 431, 500–501. Известно три редакции анафематствования жидовствующим. См.: Бегунов Ю.К. Соборные приговоры. С. 214–224.

[344] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. С. 49; Вып. 2. С. 372; Т. 8. С. 244; Т. 12. С. 258; Т. 20. С. 375.

[345] Там же. Т. 6. Вып. 1. С. 244.

[346] Некрас Рукавов служил подьячим в Москве, но владел поместьем в Новгороде. Как замечал Р.Г. Скрынников: «Можно было бы предположить, что судьи пощадили помещика для обличения новгородских сообщников. Однако это не так. Прежде чем отправить подьячего в Новгород, ему урезали язык» (Скрынников Р.Г. Трагедия Новгорода. М., 1994. С. 39). Урезание языка, по-видимому, было наказанием за богохульство.

[347] ПСРЛ. Т. 6. С. 244; Т. 8. С. 244; Т. 12. С. 258; Т. 28. С. 337.

[348] См.: Веселовский С.Б. Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 279–280. Тот факт, что Афанасий являлся сыном еретика Федора Васильевича Курицына, установлен А.А. Булычевым (Булычев А.А. Потомки «мужа честна» Ратши. Генеалогия дворян Каменских, Курицыных, Волковых-Курицыных. М., 1994. С. 11–12) и М. Агоштон (Агоштон М. К проблеме о родословии дьяка Федора Курицына // Государев двор в истории России XV–XVII вв. Материалы Международной научно-практической конференции. Александров, 30 ноября — 1 декабря 2003 г. Владимир, 2006. С. 139–146).

[349] РГАДА ф. 181, № 539. Л. 61–61 об.

[350] «Новыя еретики, неверующии в Господа нашего Исуса Христа сына Божиа, в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь соборов святых отец и иноческий образ Зосима митрополит Московской, Кассиан архима(нд)рит обители Юрьева монастыря, Захар чернец, Успенской протопоп Алексей Московской, Софейской протопоп Гаврила новогородцкой, поп Денис Архангельской

не был осужден на Соборе. Во всяком случае, как будет показано ниже, он скончался не ранее 1510 г. в стенах Спасо-Каменного монастыря на Кубенском озере.

Следует сказать, что в традициях Византии казни еретиков были исключением, а не правилом.[351] Норма, предусматривавшая смертную казнь за богохульство и отпадение от православной веры, появляется в русском законодательстве только в «Соборном уложении» 1649 г.[352] В дальнейшем казнь сожжением за богохульство предписывается в памятниках Петровского законодательства и применяется на практике.[353] Едва ли не единственный пример применения казни сожжением за совращение православного в иудаизм — сожжение в 1738 г. капитан-лейтенанта А.В. Возницына и его совратителя иудея Боруха Лейбова.[354]

С протестами против казней покаявшихся еретиков выступили последователи Нила Сорского, начавшаяся полемика по этому вопросу продолжалась несколько лет. Чрезвычайно показательно, что Нил Сорский, переписавший часть «Просветителя», в том числе фрагмент 7-го «слова», где говорится о необходимости казни еретиков (РНБ. Солов. 326/346. Л. 216 об.), не включил в свой список 12-е и 13-е «слова». Главной темой последнего Слова является доказательство необходимости смертной казни жидовствующих. Опровержение доводов Иосифа Волоцкого в пользу необходимости казнить еретиков содержится в «Ответе кирилловских старцев»,[355] авторы которого обвиняют волоцкого игумена в жестокости, характерной для Ветхого Завета и отмененной новозаветной благодатью.

Иосиф Волоцкий изложил свои возражения на «Ответ» в «Послании о соблюдении соборного приговора» (ок. 1504/1505), где доказывал, что жидовствующие не просто еретики, а «отступники», отвергшие Христа, и что «ни один же от них не покаяся истинно и чисто», а лишь вынужденно, перед угрозой казни.[356] Настаивая на необходимости казни еретиков, волоцкий игумен ссылался на нормы «Прохирона», включавшегося под наименованием «Закон градский» в виде особой главы в Кормчие книги.[357] При этом он стремился уравнять нормы этого памятника светского законо-

---

Феодор и Волк Курицыны, поп Максим Ивановской, поп Григорей, поп Федор, поп Василей Покровский, поп Яков Апостолькой, поп Иван Воскресенской, поп Наум, поп Фома, диакон Марко, диакон Макаръ, Гридя диакон Борисоглебской, Макарь диакон Никольской, Васюк попов зять Денисов, Самуха дияк Никольской, Иванко Максимов сын попов, Григорий Тучин, Самсонко, Лавр, Мишук Собака, Васюк, Юрка Семенов сын Долгого, Овдей да Степан крылошане, Овдоким Люлиш, Ивашко Черной, Игнат Зубов, великаго князя крестовые диаки Истома да Сверчек, от купцев Семен Кленов, Самочерной, Некраско Рукавов, Митя Коплев, Алексейко Костев, Самсонко, Юрка Рушанин — и иже от ереси начальствовавших в Русской земли и вси поборницы и единомысленики развратники православней вере христианстей да будут прокляти. Зри сим образом на Москве кличют. Новыя еретики, не верующии в Господа нашего Исуса Христа сына Божия и в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь соборов святых отец, — Кассиан, архима(нд)рит обители Юрьева монастыря, Ивашко Максимов, Некрас Рукавов, Волк Курицын, Митя Коноплев и их ереси начальствовавших в Русской земли и вси их поборницы и единомысленики, развратники православней вере християнстей да будут прокляти» (Троиц. 740. Л. 116 об.–117 об.).

[351] См.: Медведев И.П. Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 485, 493.

[352] См. об этом: Лавров А.С. Колдовство и религия в России. М., 2001.

[353] Описание сожжения за богохульство по отношению к иконам см.: Дневник камер-юнкера Ф.-В. Берхгольца 1721–1725 гг. // Неистовый реформатор. История России и Дома Романовых в мемуарах современников XVII–XVIII в. М., 2000. С. 457–458.

[354] ПСЗ. СПб., 1830. Т. 10. № 7. С. 612.

[355] Источники. С. 511–513.

[356] Источники. С. 506–510.

[357] Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII в. М., 1978. С. 118.

дательства с авторитетом церковных канонов: «Аще ли же кто речет: Се есть градстии закони, а не апостольская ниже отеческая писания, таковии да слышат преподобнаго отца нашего Никона во своих богодухновенных писаниих сице глаголюща о градских законех во своих посланиих, в слове двадесять первом: „Сего ради Святый поклоняемый Дух, вдохну Божественная Отца на святых Соборех, и учиниша божественная правила, яже от Святого Духа изложиша божественная законы и словеса святых отец и богоносных, и от уст же самого Господа святые Его заповеди глаголана быша, и обаче от древних божественная правила со градскими размешана быша, законы же и завещаньми“».[358] Другую опору для обоснования огненной казни Иосиф Волоцкий усматривал в эпизоде «Жития Льва Катанского», где говорится о том, как епископ Лев возвел на костер мага Гелиодора, связав его своей мантией.[359]

В дальнейшем эта тема получила развитие в полемике «иосифлян» и «нестяжателей». При этом близкий к «нестяжателям» Максим Грек в 20–30-х гг. XVI в. написал несколько антииудейских сочинений.[360] В середине XVI в. старцу Артемию (бывшему архимандриту Троице-Сергиева монастыря), разделявшему взгляды «нестяжателей», вменялось в вину, что он укорял книгу Иосифа Волоцкого и «жидовствующих не проклинал».[361] Постриженики Иосифо-Волоколамского монастыря иногда обвиняли в приверженности «Ветхому Закону»: в 1584–1585 гг. рязанский епископ Леонид жаловался, что ростовский архиепископ Евфимий «нас, Осифовых постриженников, называет не осифляны, но жидовляны».[362]

3.7. УЧЕНИЕ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

В настоящей работе ересь жидовствующих рассматривается как успешный пример обращения в иудаизм небольшой, но влиятельной части духовенства и мирян Новгорода и нескольких лиц в Москве из числа придворных Ивана III.

В историографии существует мнение, что показания о самих еретиках, содержащиеся в посланиях архиепископа Геннадия и «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого являются недостоверными, поскольку их авторы вовсе не стремились к объективному изложению таких взглядов, а старались изобразить их носителей «отступниками», заслуживающими смертной казни.[363] Но не стоит забывать, что в основе этих сочинений лежали материалы следствий и судов 1488, 1490 и 1504 гг. Полемика со взглядами, которых еретики не высказывали, грозила обличителям тем, что их аргументация будет проигнорирована благосклонными к еретикам светскими и церковными властями и не найдет понимания в обществе. Кроме того, не стоит забывать, что, несмотря на солидный набор обвинений в адрес митрополита Зосимы и дьяка Федора Курицына, оба никогда не были осуждены, поскольку пользовались сочувствием великого князя.

---

[358] Просветитель. Казань, 1882. С. 303.

[359] «Житие Льва Катанского» помещалось в славянских минеях под 20 февраля (Сергий (Спасский), архимандрит. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. III. С. 77–78). О литературном значении «Жития» см.: Каждан А.П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 383.

[360] Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 105–108.

[361] ААЭ. Т. 1. Стб. 251.

[362] АИ. СПб., 1841. Т. 1. № 216.

[363] Лурье Я.С. О некоторых принципах критики источника // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 94–96; Он же. О путях доказательства при анализе источников (на материале древнерусских памятников) // Вопросы истории. 1985. № 5. С. 63, 68.

В свете современных данных антропологии и медиевистики иудейский прозелитизм предстает как довольно распространенное явление в Средневековье. Более того, прозелитизм для иудейских общин Восточной Европы являлся необходимым элементом выживания. Одним из главных доводов скептиков в пользу недостоверности обвинений в «жидовствовании» заключается в том, что отрицается сама возможность иудейского прозелитизма. Г.М. Прохоров выдвинул гипотезу о том, что прозелитизм, несвойственный для представителей талмудической версии иудаизма, мог исходить от представителей караимских общин.[364] Эта гипотеза в целом не получила поддержки исследователей. Между тем религиозная жизнь еврейских общин в Крыму и на Северном Кавказе характеризуется как «доравви нистический иудаизм», в котором прозелитизм являлся условием выживания.[365]

Установка на прозелитизм вполне могла исходить от представителей еврейского рационализма, которые вследствие конфликта с раввинами были лишены традиционных каналов влияния на еврейское население. Иудейская мистика в период Средневековья могла выступать не чужеродным телом, но органической составной частью ересеучений.[366] Впрочем, мы не склонны придавать этому элементу решающего значения. К настоящему времени выявлено, что отношение к прозелитизму в среде иудеев Киева и Крыма в конце XV в. было самым благоприятным. Рабби Моше Бен Яаков га-Голе — руководитель иудейских общин Киева, а затем и Кафы оставил недвусмысленные свидетельства о том, что прозелитизм представлялся необходимым и даже желательным.[367] Как установли М. Шнейдер рабби Моше «цитирует в своем сочинении „Шошан содот“ фрагмент из книги „Сефер га-Плиа“, в котором говорится, что прозелиты по своему статусу выше природных израильтян».[368] Статус прозелитов выше, чем статус израильтян, так как последние «поломали насаждения», в то время как прозелиты «скинули с себя одежды нечестия и соединили общину Израиля с ее Возлюбленным».[369]

Другим побудительным мотивом для активной мобилизации текстов в интересах полемики с христианами было стремление иудеев предотвратить переход своих соплеменников в христианство. Активизации прозелитической деятельности способствовало постоянное ухудшение внешнеполитического положения Византии и православных государств Балканского полуострова. По крайней мере, с XIV в. обнаруживаются синкретические иудейскохристианские группы в Византии и в Болгарии.[370] Порой конфликты между обратившимися в иудаизм и православными разрешались на уровне высших властей в Константинополе.[371] Митрополит Фессалоник Григорий

---

[364] Прохоров Г.М. Прения Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 339.

[365] Ачкинази И.В. Крымчаки. Историко-этнографические очерки. Симферополь, 2000. С. 55; Еманов А.Г. Латиняне и нелатиняне в Кафе (XIII–XV в.) // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 114.

[366] Werner E. Religion und Gesellschaft im Mittelalter. Spoleto, 1995. S. 606.

[367] Таубе М. Ересь жидовствующих и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. Иерусалим; М., 2010. С. 389. Чрезвычайно показательно, что рабби Моше интересовала дата пришествия Мессии, которое должно было сопровождаться погибелью народов и их подчинением под рукой Израиля.

[368] Там же. С. 390.

[369] Там же. С. 390.

[370] Мелиоранский Б. К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV в. // Stephanos. Сборник статей в честь Ф.Ф. Соколова. СПб., 1895. С. 62–72.

[371] Занемонец А.В. Дело Хиония: к истории византийских «жидовствующих» // Византийский временник. Т. 63 (88). С. 317–320.

Палама вступал в полемику с некими «хионами», учение которых являлось смешением иудейских, христианских и мусульманских элементов.[372]

Почвой для возникновения иудео-христианского диалога на Руси, как можно предполагать, послужили долговременные контакты христиан и иудеев, продолжавшиеся со времен Киевского государства.[373] В XV столетии самым подходящим местом для таких контактов был Новгород, который являлся крупным торговым центром и местом общения представителей разных конфессий. Крупные и влиятельные общины иудеев существовали в Крыму и на территории Великого княжества Литовского.[374] Сведения о контактах с иудеями в летописях единичны, так как летописцы сообщали о них только в случаях если иудео-христианское взаимодействие происходило в исключительных обстоятельствах.[375] Как показывают исследования, это общая практика, которой следовали средневековые хронисты.[376] Активизации прозелитической деятельности со стороны иудеев во второй половине XV в. могло способствовать па-

[372] Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. XVII. С. 329–369.

[373] Топоров В.Н. «Спор» или «дружба» // AEQUINOX. Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 130–141; Он же. Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 28–43; Он же. Святость и святые в культуре Древней Руси. М., 1995. Т. 1. С. 340–350; 350–391. См. также: Литаврин Г.Г. К участию еврейских купцов в работорговле в Северном причерноморье в конце XI в. // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 58–61.

[374] О еврейских общинах в Крыму см.: Карпов С.П. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII–XV вв.: проблемы торговли. М., 1990. С. 298–299, прим. 172–174; Еманов А.Г. Латиняне и нелатиняне в Кафе (XIII–XV в.) // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 107–116; Ачкинази И.В. Крымчаки. Симферополь, 2000. С. 56–61. О евреях в Великом княжестве Литовском см.: Бершадский С.А. Литовские евреи. История их юридического и общественнаго положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388–1569) СПб., 1883.

[375] Новгородский летописец под 1445 г. в рассказе о страшном голоде между прочим говорит, что многие новгородцы убежали в Литву и за немецкий рубеж, а «инеи же бесерменомь и Жидомъ ис хлеба даяхуся гостем» (ПСРЛ. Т. 3. С. 425). Следовательно, в числе купцов, постоянно приезжавших в Новгород, иудеи были всегда, но говорится о них лишь однажды, когда описывается страшное бедствие. Гораздо более фактов, свидетельствующих об интенсивном иудео-христианском общении, можно извлечь при исследовании книжности XI–XV вв. Г.М. Барац выявил корпус древнерусских текстов, которым приписывал еврейское происхождение (Барац Г.М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1926–1927. Т. 1–2.). К оценкам результатов его труда необходим критический подход, но плодотворность указанного направления исследований сомнению не подлежит. Приведем лишь один пример из широко известного Жития Зосимы Соловецкого, в котором читается эпизод о том, как на пиру преподобный увидел шестерых новгородских бояр без головы, что означало предвидение их последующей казни в 1471 г. (ВМЧ. М., 1912. Апрель. Дни 8–21. Стб. 539–542). Это видение Зосимы имеет в качестве ближайшей параллели талмудическое поверье о том, что тот, кто в ночь на «Гошанарабба» не увидит тени своей головы, тот обречен на смерть в течение года (Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. С. 244). О путях, которыми этот мотив оказался усвоен Житием Зосимы Соловецкого, можно только догадываться.

[376] «Анализ нарративных памятников показывает, что „еврейский вопрос“ не находился в центре внимания современников» (Рандин А.В. Евреи в средневековой Чехии (до начала XVI в.) // Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 69).

дение Византийской империи.[377] Оживив веру в сердцах иудеев, это же обстоятельство содействовало тому, чтобы побудить некоторых христиан к пересмотру своего отношения к «богоизбранному народу» Ветхого Завета.[378] Во всяком случае, на Руси внимательно следили за изменением религиозной ситуации в завоеванном турками Царьграде.[379] По свидетельству архиепископа Геннадия, между еврейской общиной Киева и Новгородом существовали постоянные контакты, которые поддерживались, в том числе и за счет выкрестов. Установлены и факты переписки и литературного общения иудействующих Киева и Москвы.[380] Таким образом, существуют неоспоримые доказательства того, что иудейско-христианское общение (включая и взаимную полемику, и случаи перехода в христианство или обратные случаи обращения в иудаизм) было одной из реалий конца XV — начала XVI вв., а вовсе не «мифом».[381]

---

[377] На полях одной из рукописей Авраама Крымского ее владельцем была сделана запись: «Во вторник 21-го числа месяца Сивон 5213 г. завоевал могущественный властелин крупный город Константинполь и тогда настал конец нечестивой и беззаконной Греции» (Ачкинази И.В. Крымчаки. С. 57).

[378] В иудейских толкованиях на книгу пророка Даниила утверждалось, что «„камень, оторвавшийся от горы и покрывший всю землю“, — это народ израильский, который в конце веков будет самым сильным, и сокрушит все царства, и будет царствовать вечно» (Малинин В. Старец Елеазарова монастыря. С. 394). В этой связи В. Малинин отмечает: «Христианские народы этой точки зрения не могли разделить уже потому, что пришествием и смертию Спасителя раз и навсегда были устранены ветхозаветные средства спасения: обрезание, жертвы и вера в грядущего Мессию, без которых иудейство утрачивает свое значение как вероисповедание» (Там же. С. 397). Учение о последовательной смене царств в виде концепции «Москва — Третий Рим» утвердилось на Руси лишь несколько десятилетий спустя. См.: Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

[379] В одном из рукописных сборников находится заметка со сведениями, которые сообщал архиепископу Геннадию некий Алексей-новгородец: «Был ы Цареграде трус с Рождества Христова на шесь недель царь турскый вельми в страсе был к патриарху сам пеш ходил, да веле молебны пети по всему граду. Да ныне в великой славе от турков патриарх, к царю патриарх сам бес печальника ходит о всяком деле. Да тому патриарху прение было с жидовскыми рябеи и Бог помиловал христианство, патриарх их препрел, и царь турскый велел большеге рябея на кол възбити» (Соф. 1462. Л. 25).

[380] См.: Русина О. Послання київського митрополита Мисаїла папі римському Сикcту IV з 1476 року: Нові аспекти дослідження // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Львів, 2007. Число 5. С. 50–72.

[381] Очень показательна полемика, развернувшаяся в последнее время по поводу книги шведского исследователя А. Пересветова-Мурата (Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: ‘Adversus Iudaeos’ Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002). Автор, исследовав полемические тексты антииудейской направленности в древнерусской книжности, пришел к выводам об их сугубо дидактическом значении и об отсутствии на Руси почвы для реальной полемики с иудеями. На эту работу последовали критические рецензии, авторы которых справедливо указали на неудовлетворительность аргументации шведского исследователя. См.: Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котах (по поводу книги А. Пересветова-Мората «A Grin without a Cat») // Русская литература, 2004. № 4. С. 198–202; Lavrov A. Alexander Pereswetoff-Morath. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of medieval Russia (988–1504). Lund 2002.; 2. Jews and Christians in medieval Russia — assessing the sources. Lund 2002 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2007. Bd. 55, H. 1. P. 80–85.

Спор получил продолжение на страницах издания «Ab imperio». Д. Иоффе на широком материале источников (в том числе и внетекстовых) обосновал тезис о том, что на землях Руси в XV–XVI вв. условия для иудео-христианского диалога и полемики существовали равно как и в Киевский период (Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587–600). А. Пересветов-Мурат

Сторонникам последней точки зрения давно пора вместо претенциозных голословных заявлений принять на себя бремя доказательств. В частности, главный исходный тезис скептиков о том, что обвинения еретиков в иудаизме продиктованы стремлением обличителей добиться осуждения еретиков, никогда не был доказан.[382] Между тем обвинения в иудаизме не несли в себе никакой реальной угрозы с точки зрения тогдашних московских властей.[383] В Кормчие книги русской редакции традиционно включались чины присоединения к православной вере желавших креститься иудеев.[384]

В Москве конца XV столетия в отличие от Испании, к опыту которой безуспешно пытался апеллировать архиепископ Геннадий, не было антиеврейских настроений.[385]

предпочел пересказать свои прежние выводы (Pereszetoff-Morath A. «Simulacra of Hatred»: on the occasion of historiographical essay by mr. Dennis Eoffe // Там же. С. 603–650). В своем отклике на статью А. Пересветова-Мурата Д. Иоффе констатировал, что его аргументы, по сути, остались неуслышанными, а разногласия неразрешенными. В качестве причины подобного исхода диалога он сам указал принципиальное несходство занимаемых позиций: «Пересветов — историк текста. Я — историк контекста. Он — историк Литературы. Я — историк Культуры» (Иоффе Д. Послесловие к дискуссии // Там же. С. 651–652). Подводивший итог дискуссии В.Я. Петрухин предпочел усомниться в том, что вопрос «об участии или неучастии евреев в сложении ереси» может быть разрешен (Петрухин В.Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // Там же. С. 654).

[382] Петрухин В.Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // О.В. Белова, В.Я. Петрухин. Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 169–179. Автор оперирует выводами Я.С. Лурье полувековой давности и полагает, что обвинения в жидовстве были инспирированы церковными властями, указывая параллель в истории гонений на иудеев в католической Испании. Между тем М.В. Дмитриев справедливо отмечает неправомерность сравнения: «В историографии преследование и подавление „ереси жидовствующих“ служит доводом в пользу тезиса о существовании в России XV–XVII вв. антисемитизма такого типа, какой ничем существенным не отличается от западных средневековых аналогов. Бросается в глаза, что этот тезис остается, по сути дела, априорным, так как до недавнего времени не было попыток выяснить, как именно евреи и иудаизм характеризовались в русских текстах начала московской эпохи. Кроме того, ясно, что если сами „жидовствующие“ (а это были в подавляющем большинстве представители духовенства) были в самом деле „иудаизантами“, то их трудно заподозрить в антииудаизме и антисемитизме». (Дмитриев М.В. Структура антииудейского дискурса в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и «Послании» инока Саввы (конец XV — начало XVI в.) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 103).

[383] Исследование, предпринятое самим Гессеном, привело его к заключению, что «ни правительство, ни общество не питали такой ненависти к евреям, которая делала бы невозможными соседские отношения между коренными обывателями и евреями» (Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // Еврейская старина. 1915. Т. 7. С. 1–18, 153–172. С. 167). См. также высказывание новейшего исследователя: «В XV в. для евреев в Московской Руси опасность быть изгнанными или физически оскорбленными на религиозной почве была мала» (Пересветов-Мурат А. Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века // История еврейского народа в России. Т. 1. Иерусалим; М., 2011. С. 437).

[384] РНБ. F.II.119. начало XV в. «Чин како подобает приимати приходящих от жидов». Л. 161 об.–165 об. Позволим обратить внимание на то, что непременным условием крещения выступало условие добровольности: «И сии от жидов приходит к вере крестьянской никоея же ради нужа, ни беды. Ни страха, ни искушения, ни нищеты ради, ни долга. Иль напасти на нь, аще глет сам, то на мя воздвизаемыя и чести ради мирьскыя и добродеяния некое обетованного илю отинудь которыя убо пользы иль заступления ради человеческа иль зависти ради и свара некоего бывшаго…» См. также: РНБ. Q.II.49. Гл. 79. «Чин како подобает приимати приходящих от жидов к вере христианской». Л. 265–270 об. первая половина XV в.

[385] См. мнение Дж. Клиера: «В Средние века Православная церковь продолжала смотреть на евреев в абстрактных категориях как на богоубийц, которые в конце времен смогут искупить

При дворе отца невестки Ивана III Елены Волошанки (покровительствовавшей еретикам) молдавского господаря Стефана Воды иудеи занимали заметное положение, а один из них — Иосиф бен Шор являлся даже канцлером.[386] Вспомним, что послом Ивана III при дворе Стефана в 1483–1484 гг. был некто иной, как виднейший член кружка жидовствующих Федор Курицын.[387] Главным агентом Ивана III в Крыму был влиятельный еврейский купец Хозя Кокос, причем некоторые письма Кокоса написаны на иврите.[388] В 1481 г. великий князь настойчиво приглашал на службу в Москву владельца Матреги таманского князя Захарию Гвизольфи именуя его «жидовином».[389] Следовательно, в лице Схарии-Захарии великий князь приглашал на службу человека, которого, по меньшей мере, считал иудеем. Инок Савва в своем «Послании на жиды и еретики» был вынужден частным образом предостерегать посланного в Крым с официальной миссией боярина Д.В. Шеина от контактов с «жидовином Схарией».[390] Врачу-еврею, которого называли мастер Леон, было доверено лечение наследника престола Ивана Молодого. Смерть последнего по условиям одобренного Леоном договора повлекла за собой казнь врача,[391] но нет никаких сведений, чтобы этот факт вызвал какие-либо антиеврейские акции.

Заслуживает внимания и само наименование «жидовствующих» еретиками. Известно, что еретиком, следуя строго каноническим правилам может быть признан лишь тот, чье учение подверглось осуждению на Церковном соборе.[392] Стригольни-

---

свою вину. В практическом плане православное духовенство было обеспокоено пропагандой иудаизма, которую якобы вели евреи среди православного крестьянства („жидовствующие“). В то же время на Руси не получили серьезного распространения характерные для западного антииудаизма представления о кровавом навете и осквернении причастия, а также ненависть христиан к Талмуду» (Клиер Д. Кровавый навет в русской православной традиции // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 182).

[386] В годы правления молдавского господаря Стефана Воды еврейская торговля процветала и «ясский еврей Исаак Бен-Вениамин Шор был назначен господарским управляющим, а затем даже занял пост канцлера» (Лозинский С.Г. Румыния // Еврейская энциклопедия. СПб., 1991. Т. 13. С. 725.

[387] О Федоре Курицыне как о вольнодумце см.: Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 89–135. О его дипломатической и государственной деятельности см.: Алексеев Ю.Г. У кормила Российского государства. С. 203–224.

[388] Сборник Русского исторического общества (РИО). 1884. Т. 41. С. 8, 50.

[389] РИО. Т. 41. 1884. С. 41, 71, 77, 114, 309. См. также комментарий Я.С. Лурье: Источники. С. 109–110.

[390] См.: Белокуров С.А. «Послание инока Саввы на жидов и на еретикы» // О ереси жидовствующих. М., 1902. С. 1.

[391] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 327.

[392] В соответствии с канонами православной церкви все отступники разделяются на 1) еретиков, 2) раскольников, 3) парасинагогов. 1-е правило Василия Великого со ссылкой на древних отцов церкви гласит: «Еретиками назвали они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся; раскольниками, разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уврачевание; а самочинными сборищами, собрания, составляемыя непокорными пресвитерами, или епископами, и ненаученным народом». (Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. М., 2001. С. 367). Митрополит Макарий дает несколько другую дифференциацию: 1) отступники, вина которых не прощается, ибо «попрали сына Божия, скверну возмнили кровь заветную, еюже освятились, и укорили Духа благодати». (Евр. 10:29); 2) еретики, которые хотя не отреклись совершенно от христианской веры, но отвергают и низвращают ее в основных ея догматах; 3) отщепенцы или раскольники, которые, «хотя не искажают догматов веры, но не покоряются церковной власти» (Макарий (Булгаков), митрополит. Московский и Коломенский. Догматическое богословие. Т. II. М., 1999. С. 198–200).

чество, главным мотивом которого был протест против симонии и, более широко, против дисциплинарной власти епископа, никогда не было признано ересью, но трактовалось как раскол, осужденный посланиями константинопольского патриарха и русских митрополитов.[393] По этой причине покаяние чернеца Захара делало для него возможным возвращение в лоно церкви. Как явствует из Послания Геннадия собору епископов, чернец Захар, принеся покаянное рукописание, получил право причащаться. Между тем «жидовствующие» еще в 1488 г. были подвергнуты извержению из сана, отлучению и проклятию, и «градской казни».[394] Необходимость применения по отношению к нераскаявшимся еретикам смертной казни, ссылаясь на 32-ю главу «Закона Градского» («Прохирона»), позднее отстаивал Иосиф Волоцкий.[395] В то же время совершенно не использовались ссылки на теорию и практику католической инквизиции, которой живо интересовался архиепископ Геннадий. Главным же основанием, на котором Иосиф Волоцкий требовал казни еретиков, являлся тезис о том, что они являются людьми, сознательно отступившими от христианства. Отметим, что в практике католической церкви впервые определение еретиков в качестве отступников (диссидентов) было дано на Соборе в Вероне в 1184 г.[396]

Таким образом, обвинения в принадлежности к иудаизму до поры до времени не могли иметь тяжелых последствий для обвиняемых. Это прямо следует из признания Ивана III в том, что он «ведал» ереси Федора Курицына и протопопа Алексея, которое он сделал Иосифу Волоцкому. Архиепископ Геннадий еще в 1490 г. публично обвинил в принадлежности к ереси протопопа Алексея и Федора Курицына, но первый продолжал пользоваться исключительным доверием великого князя настолько, что рекомендовал ему кандидатуру Зосимы для поставления в митрополиты, а пик служебной карьеры Курицына приходится на 1490-е гг. Сторонникам версии о том, что обвинения в «жидовствовании» были «изобретены» архиепископом Геннадием и подхвачены Иосифом Волоцким, стоило бы оперировать не мнениями, но фактами. В Новгороде последователями ереси стали не обездоленные московским завоеванием носители идеалов вечевой республики, а люди (клирики и миряне), занимавшие высокое социальное положение и в лице священников Алексея, и Дениса, и боярина Григория Тучина продемонстрировавшие готовность служить московскому самодержцу в первых рядах.

Скептики не в силах объяснить причины, по которым к теме полемики с иудеями настойчиво обращается в своих посланиях архиепископ Геннадий, создает объемный трактат игумен Иосиф, пишет обширное «Послание на жиды и еретики» инок Савва, переводятся с латыни антииудейские полемические трактаты. Если игнорировать иудейский фактор, то на какой эффект в обществе рассчитывали обличители, когда вели полемику не с реальной, а с мифической опасностью?[397]

---

[393] Послание митрополита Фотия в Псков включалось в состав Кормчей книги см.: РНБ. ОСРК F.II.80. Л. 671–673 об.

[394] Источники. С. 313–315.

[395] Просветитель. Казань, 1882. С. 303.

[396] Segl P. Mediavistische Haresieforschung // Die Aktualitat des Mittelalters. Herausforderungen. Historische-politische Analysen. Bochum, 2000. S. 112.

[397] Американская исследовательница Э. Хоулетт попыталась доказать, что обвинения в «жидовствовании» восходят к антиеретическим статьям Кормчих книг русской редакции (Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрьствующих» // ТОДРЛ. Т. XLVI. СПб., 1993. С. 58–73). В ее трактовке «жидовство» является архетипическим книжным образцом обвинений, которые не имели никакого отношения к реальности. В Кормчих книгах действительно помещались статьи, в которых обличались направления в иудаизме, существовавшие в эпоху Нового Завета и давно утратившие актуальность. В их числе: книжники, фарисеи, садукеи,

В настоящее время представление об иудаизме как о религии, исключающей прозелитизм, опровергнуто и доказано: прозелитизм был непременным условием выживания иудейских общин в Средние века.[398] В истории стран Западной Европы, в особенности в период раннего Средневековья, нередки были обращения в иудаизм и представителей духовенства.[399]

Конкретный механизм обращения в иудаизм в сохранившихся источниках о ереси жидовствующих подробно не описан, но представление о нем можно получить на основании хорошо известных в XVIII–XIX вв. случаев обращений в иудаизм, которые стали предметами расследований.[400] Характерно, что в приведенных случаях роль важнейшего инструмента в деле обращения в иудаизм играют тексты Ветхого Завета, используемые в обиходе православной церкви. Чрезвычайно плодотворным представляется рассмотрение ереси жидовствующих как феномена «текстуального сообщества», изученного Б. Стоклем на примере ереси вальденсов в Западной Европе.[401] Центральным моментом обращения к чужой религии является внезапное уверение в истинности последней. Мотивы, которые могли склонять священнослужителей к ереси, еще К.Ф. Радченко разъяснял следующим образом: «Если Бог поражает несчастиями людей, исполняющих церковные предписания, то одно из двух: или этого исполнения недостаточно и необходимы чрезвычайные средства, какой-нибудь особый вид покаяния для умилостивления разгневанного божества, или нет истины в самой религии, которой она не имела или потеряла, и поэтому спасения следует искать вне ея: в каком-либо другом культе».[402] А. Львов, исследовавший механизм формирования сект субботников, отмечал в этой связи: «Оправдание же сводится к связыванию элементов книжного текста («буквы или строки св. писания») с элементами внетекстовой реальности (ритуалами, представлениями и пр.), минуя посредничество идей, путем прямого и парадоксального отождествления фрагмента текста с фрагментом реальности».[403]

«по вся дни крещающися», осинии, насареи, иродиане (См. о них: Смирнов А.В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // Ветхозаветные апокрифы. М., 2001. Прил. С. 673–711. Переизд. 1899 г.). Архиепископ Геннадий в попытках дать определение «новоявившейся» ереси действительно прибегает к статьям Кормчей книги, но лишь тогда, когда цитирует статьи про мессалиан и маркиан. При этом он прямо указывает, что еретики используют иудейский календарь и переведенное с иврита астрологическое сочинение «Шестокрыл», а их пропаганда основывается на противопоставлении Десятословия Моисея (Исх. 20:3–17; Втор. 5:7–21) Новому Завету.

[398] Об иудейском прозелитизме см.: Прозелиты // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. Стб. 795–802.

[399] О фактах обращения в иудаизм, включая представителей придворного духовенства см.: Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. С. 78–86. Даже склонный скептически оценивать успехи иудейского прозелитизма Кеннет Стоу замечает: «После обращения дьякона Бодо в 839 г. при дворе императора Людовика Благочестивого на протяжении последующих веков не иссякала тоненькая струйка прозелитов, особенно из среды духовенства» (Стоу К. Отчужденное меньшинство: Евреи в средневековой латинской Европе. Иерусалим; М., 2007. С. 80).

[400] См. например, дела о переходе в иудейскую веру в России в первой трети XIX в.: РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8917, 8926, 8982 (1818–1824 гг.); Ф. 1263. Оп. 1. № 297 (19.12.1822); № 415; Ф. 1282. Оп. 2. № 2001; РНБ. ОР. Ф. 37. Артемьев А. Ед. хр. 39. «Сборник о раскольниках». Л. 133–169. О жидовствующих Московской епархии в селе Горах. 24 ноября 1828 г. Копия подлинного доклада, представленного Московскому митрополиту Филарету (Дроздову).

[401] Stock B. History, Literature, and Medieval Textuality // Yale French Studies. 1986. Bd. 70. P. 7–17. (Images of Power Medieval History / Discourse / Literature).

[402] Радченко К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898. С. 203.

[403] Львов А. Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам-субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248–265.

Успех пропаганды жидовствующих в Новгороде, а затем в Москве был во многом обусловлен насаждавшимися еретиками среди православных религиозными сомнениями в связи с окончанием седьмой тысячи лет от сотворения мира, пришедшейся на 1492 г. от Рождества Христова. Иосиф Волоцкий так передает слова жидовствующих в связи с окончанием седьмой тысячи лет: «Седмь тысящь лет скончася, и пасхалиа преиде, а Втораго Христова Пришествиа несть, и писания отечьская суть ложна, подобает сих огнем съжещи».[404] В словах протопопа-ересиарха Алексея о надобности еретиков после истечения седьмой тысячи лет от сотворения мира подразумевается возможность перехода от христианского летосчисления к иудаистской традиции, изложенной в «Шестокрыле», в соответствии с которой год окончания седьмой тысячи лет по православному летосчислению приходился на 5228 г. по еврейскому летосчислению, вследствие чего жидовствующие утверждали, что «лета христианьскаго летописца скратишась, а наша пребывают».[405] (Причина расхождения в летосчислении между христианами и иудеями, как указывал архиепископ Геннадий, заключается в том, что христиане основываются в хронологии на ветхозаветных текстах в переводе 70 толковников, а иудаисты — на редакции Ветхого Завета Акилы, Симмаха и Феодотиона. Согласно Септуагинте, число лет от Адама до потопа составляло 2242, по масоретскому тексту — 1656 (воплощение Христа пришлось соответственно на 5500 и 3760 гг. от сотворения мира).

Взгляды новгородских жидовствующих подробно изложены в «Просветителе». Жидовствующие отрицали догмат о Св. Троице и считали, что «Христос еще не родился есть… а Егоже глаголют христиане Христа Бога, той прость человек есть, а не Бог».[406] Поэтому они призывали: «Подобает убо ныне Моисеев дрьжати и хранити, и жрьтвы жрети, и обрезатись».[407] Жидовствующие отрицали христианские таинства, молитвы, действенность милостыни, почитание креста, икон, мощей святых. Сведения о поведении новгородских еретиков содержатся в посланиях архиепископа Геннадия, в соборном приговоре 1490 г., в 15-м «слове» «Просветителя» и «Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г.». Новгородские жидовствующие, по сообщению архиепископа Геннадия, «молились по-жидовски», «испревращали псалмы», недостойно служили литургию, совершали надругательства над крестами и иконами.[408] На собраниях еретиков совершалось богохульство: оскверняли иконы, вино и просфоры для таинства Евхаристии (в вино вливали «скверную воду» и пр.)[409] Особенно многочисленными, согласно соборному определению 1490 г., были факты иконоборчества: еретики иконы и кресты «овы ж огнем сжигающе, иныя же секирами разсекающе, овы ж зубы кусающее, иныя ж в скверная места пометающе, иныя же о землю разбивающи, иныя ж на птицы навязающе, яко да летают по скверном местом и сих сквернят».[410] Священнослужители-жидовствующие не соблюдали посты, глумились

[404] Источники. С. 480.

[405] Там же. С. 318. Ср. также сведения на с. 311.

[406] Просветитель. Казань, 1882. С. 50.

[407] Там же. С. 68.

[408] Источники. С. 310–313.

[409] Источники. С. 323–325.

[410] Там же. С. 507. По мнению Э.А. Гордиенко, в основе иконоборчества еретиков «лежала идея противопоставления укоренившегося язычества вновь обретаемому христианству, а также непризнание новозаветных символов, в своем абстрактном догматизме поглощающих сущность христианской доктрины» (Гордиенко Э.А. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 42). Утверждение, что, совершая поругания креста и икон, еретики сохраняли сущность христианской доктрины, является априорной исследовательской предпосылкой, которая не находит ни малейшего подтверждения в источниках.

над церковными службами: «Ядуще же, и пиюще до пьянства, и блудом сквернящись, в святую церковь вхожаху и Божественную службу совершаху».[411]

Сохранились свидетельства, что жидовствующие выступали против монашества. Их критика этого института основывалась на ветхозаветных представлениях о том, что отсутствие потомства у человека свидетельствует о его греховности и неугодности Богу. Такая позиция еретиков отразилась в пометах Ивана Черного в переписанном им по заказу великого князя Ивана III «Еллинском и римском летописце», а также в глоссах, сделанных, вероятно, тем же книжником или другим еретиком тайнописью (буквами пермской азбуки) в списке ветхозаветных пророчеств.[412] Иосиф Волоцкий в 11-м «слове» «Просветителя» пишет, что еретики в своем отрицании монашества опирались на ветхозаветные тексты («Проклят всяк, иже не въставити семени во Израили»,[413] «Блажен имеай семя в Сионе и сродники в Иерусалиме»[414]). Они могли апеллировать и к Новому Завету, говоря: если бы монашество было угодно Богу, то Христос был бы монахом. Искажая слова апостола Павла, еретики утверждали, что апостол имел в виду монахов, когда писал в 1-м Послании Тимофею об отступниках, которые появятся в последние времена.[415] Тот факт, что в антимонашеских выступлениях жидовствующие использовали тексты Нового Завета вовсе не дает оснований усомниться в их иудаизме, поскольку этот прием широко использовался в иудео-христианской полемике в средневековой Европе.

Учение еретиков отрицало основные догматы христианства и не имело параллелей ни в одной христианской ереси. По этой причине Иосиф указывал, что обычные правила приема раскаявшихся еретиков в христианство не могут быть применены по отношению к жидовствующим, которые являются отступниками.[416] Многочисленные интерпретации ереси в качестве предреформационного и гуманистического движения не находят опоры в источниках.[417] В.Ф. Райан замечает: «Все тексты, условно связываемые с „жидовствующими“, несомненно, были бы отвергнуты западноевропейскими гуманистами как средневековые».[418]

---

[411] Там же. С. 507.

[412] Там же. С. 303.

[413] Просветитель. С. 283.

[414] Там же. С. 287.

[415] Там же. С. 253–254. Я.С. Лурье, указывая на тот факт, что еретики использовали в своих нападках на монашество тексты Нового Завета, отказывается признавать их «иудействующими». Однако в целях полемики в период Средневековья каждая из сторон старалась использовать весь набор аргументов, значимых в глазах противника (Лимор О. Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур. Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени. Иерусалим, 2006. С. 85–110). Недаром большая часть «Просветителя» основывается на текстах Ветхого Завета.

[416] Просветитель. С. 318–321.

[417] Э. Хеш в своей обобщающей монографии, посвященной русским средневековым ересям, указывал на неустранимое противоречие во взглядах советской историографии при интерпретации ереси в качестве реформационного и раннего гуманистического движения в России XV–XVI вв. (Hösch E. Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975. S. 145). Популярность у зарубежных исследователей получила концепция Т. Зеебома, который предложил рассматривать ересь жидовствующих как следствие конфликта между стремлением мирян к светской образованности и желанием церкви сохранить монополию на духовную власть (Seebohm T.M. Ratio und Charisma; Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaflichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bohn, 1977). Одна из новых попыток интерпретировать феномен жидовствующих как проявление западного интеллектуального влияния предпринята в диссертации Елке Виммера: Wimmer E. Novgorod — ein Tor zum Westen? Die Überzetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext, hrsg. von Judith Henning. Hamburg, 2005 (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa, 13).

[418] Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 38.

Относительно содержания учения жидовствующих Ш. Эттингер замечал: «Большинство еретиков приняли лишь некоторые из принципов иудаизма, а общим знаменателем между ними и иудеями явилось их критическое отношение к христианству и православной церкви».[419]

Также невозможно указать в качестве источника этого учения ни одной из рационалистических сект, которые только спустя несколько десятилетий появились в Европе в эпоху Реформации.[420] Зато все опровергаемые Иосифом Волоцким пункты ересеучения находят соответствие в темах средневековой полемики христиан и иудеев, которые велись в Византии и странах Западной Европы в период Средневековья.[421]

В ходе следствия против изобличенных еретиков, проводившегося архиепископом Геннадием в 1487–1490 гг., выяснилось, что учение еретиков — «не одно июдейство». Новгородский архиепископ нашел в ереси следы маркианства и мессалианства.[422] Маркианство и мессалианство жидовствующих, по мнению святителя, заключались в том, что, будучи обличены, еретики сразу отказывались от своего учения и ложно объявляли себя верными членами христианской Церкви, а также в том, что они недостойно совершали Евхаристию.[423] Эти обвинения относятся к поведению еретиков, а не к их учению. Архиепископ Геннадий использовал формальный метод для описания встреченного явления. При попытках классифицировать новоявившуюся ересь в

[419] Эттингер Ш. Влияние евреев. P. 14. Относительно построений Я.С. Лурье, Эттингер высказывался следующим образом: «Следовательно, еретики прославляли иудейскую веру, блюли закон Ветхого Завета, молились по особым молитвенникам, составленным на еврейский лад, чтили субботу и каким-то образом отмечали еврейскую Пасху. Если это не существенные признаки иудейской обрядности или иудейского культа — значит, Лурье определяет чистый иудаизм намного строже, чем большинство раввинов. Самое же существенное еврейское теологическое влияние проявляется в вопросах календаря. Расчет календаря имел важное место в различных дискуссиях иудеев с караимами и христианами» (Там же. С. 17).

[420] Элементы иудаизма в ереси жидовствующих были рассмотрены Я.Л. Вещински через призму тенденций общих для мистических сект эпохи Ренессанса (Wieczynski J.L. Hermetizm and Cabbalism in the Hersy of Judaizers // Renaissance Quarterly. 1975. 28. P. 20). Эта же тема получила дальнейшее раскрытие в работах Ф. Лилиенфельд: 1) Иоанн Тритемий и Федор Курицын. С. 116–123; 2) Lilienfeld Die Häresie des Fedor Kuritsyn. S. 57–58. Исследовательница указала, что обвинения в «жидовстве» могло навлечь использование каббалистических знаков в криптографии и разного рода играх буквами.

[421] См.: Berger D. The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979; Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999; Верещагин В.Е. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 174–193; Лимор О. Евреи и христиане. С. 85–110.

[422] Маркианство — ересь, получившая название по имени ересиарха II в. Маркиона. О ней см.: Маркион // Энциклопедическй словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1896. Т. 36. С. 652–654; Иванцов-Платонов А.М. Ереси и расколы трех первых веков христианства. М., 1877. Мессалианство (от сир. «молящиеся») — ересь, распространенная преимущественно в монашеской среде, см. о ней: Baker A. Messalianism: the monastic Heresy // Monastic Studies 10 (1974), P. 135–141; Мейендорф. И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 308. Новейшую работу на русском языке с богатым указателем литературы по теме см.: Дунаев А.Г. Предисловие к рускому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа. Ч. 2. Мессалианство. // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I / Изд. подг. А.Г. Дунаев. М.: Индрик, 2002. С. 159–301. Статьи, обличавшие маркиан и мессалиан, содержались в Ответах Тимофея Константинопольского, которые помещались в русских Кормчих книгах полной редакции. См., например, Новгородскую Синодальную кормчую: Синод. 132. Л. 418 об.–420 об.

[423] Источники. С. 316. См. также: С. 310–311.

соответствии с принятой практикой Геннадий опирался на 12 и 19 главы правил Тимофея Константинопольского, помещаемые в Кормчих книгах.[424] Изобличенные еретики спешили проклинать свою ересь и приносить лицемерное раскаяние, а в Кормчей книге было точно также описано поведение мессалиан и маркиан! Следовательно, новгородские еретики не только иудействующие, но и мессалиане и маркиане! Более того, можно полагать, что такая их характеристика успокаивала Геннадия, поскольку позволяла описать новое явление старыми терминами, которые обозначали осужденные Церковью ереси.

Принято считать, что в ереси обнаружился и след учения стригольников. В ходе следствия против еретиков был привлечен монах псковского Немчинова монастыря Захар, рассылавший по Новгородской епархии грамоты, в которых он порочил архиепископа Геннадия. Другим проступком Захара был его запрет монахам Немчинова монастыря причащаться. На распросе Захар сказал, что не причащался сам и не разрешал этого делать другим монахам, потому что причащаться не у кого, священство «безблагодатно», поскольку поставляется «по мзде».[425] На этом основании архиепископ Геннадий определил его как последователя ереси стригольников. Едва ли можно полагать, что взгляды Захара как-то радикально отличались от взглядов других изобличенных еретиков (в одной из рукописей старец Захар назван учеником Зосимы еще в бытность того архимандритом).[426] Захар вместе с другими еретиками был осужден на Соборе 1490 г. Считается, что стригольнические взгляды имел член московского кружка жидовствующих писец Иван Чёрный. Тайнописные глоссы, сделанные им в нескольких рукописях буквами пермской азбуки, свидетельствуют об осуждении книжником «мздоимательности» духовенства.[427] Тем не менее, на наш взгляд, приведенные факты не позволяют утверждать, что учение жидовствующих имело преемственность с учением стригольников. Успех проповеди Схарии в Новгороде следует объяснять в первую очередь атмосферой ожиданий конца света.

Некоторые обвинения архиепископа Геннадия не могут считаться специфичными элементами учения жидовствующих. В Послании Суздальскому епископу Нифонту Геннадий в качестве примеров надругательства над крестами ссылается на факт привязывания нательных крестов к лапам птиц, а также нанесение на них изображений гениталий. Если первое обвинение свидетельствует о сознательном надругательстве над христианской святыней, характерном для жидовствующих, то второй пример при всей его кощунственности указывает на другую традицию — на распространенное в Средневековье использование магических амулетов, за которыми признается защитная сила святыни.[428] К такой практике были причастны даже священнослужители, но она не содержала каких-либо элементов иудаизма. Причастность жидовствующих к последнему факту архиепископ Геннадий видел в том, что один из клириков храма на р. Ояти, имевший крест с кощунственным изображением, приходился племянником уличенному в ереси Гриде Клочу. Т.е. обвинение со стороны новгородского владыки состоит в том, что суеверный клирик, обращавшийся к магическим практикам, получил поставление в сан священнослужителя благодаря родственным связям с еретиком Гридей. Злокозненность Гриди Клоча, следовательно, заключалась в том, что его

[424] См.: Синод. 132. Л. 418.
[425] Источники. С. 380.
[426] Синод. 813. Л. 116.
[427] Источники. С. 280–281.
[428] Барабанов Н.Д. Византийская Церковь и феномен филактериев // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 179; Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004. С. 262, 274, 319.

усилиями церковь приобрела недостойного священнослужителя, который сознательно или нет совершал кощунственные действия над христианскими символами.

Ряд элементов ересеучения новгородских жидовствующих приходиться отнести на счет несходства религиозных практик Москвы и Новгорода.[429] В первую очередь, это вмененное еретикам в вину «поношение» особо чтимых в Москве святителей: митрополитов Петра и Алексея, Ростовского архиепископа Леонтия и преподобного Сергия Радонежского («а великых святителей русских Петра и Алексиа и Леонтиа и Сергиа чудотворцев и иных святых преподобныих отець многых укаряху речми хулными, их поношают и не чтят»). По-видимому, в данном случае перед нами отголоски реакции со стороны новгородского духовенства на попытки насильно насадить культ московских святых.

Другой факт этого же рода — непонимание архиепископом Геннадием сюжета иконы. В качестве еретического изображения он описал икону в новгородской церкви Спаса на Ильине улице «Преображение в деяниях», где в клейме об Обрезании Христа изображен «Василий Кесарийский, а у Спаса руку и ногу обрезал».[430] Как показал Н.К. Голейзовский, это редкая, но вполне каноническая интерпретация так называемого евхаристического чуда, восходящая к эпизоду Жития Василия Великого.[431]

Исследователи отмечали различия между новгородским и московским кружками жидовствующих.[432] Наиболее отчетливы эти различия в социальной принадлежности еретиков. Если подавляющее большинство еретиков в Новгороде принадлежало к духовенству, то еретики-москвичи были преимущественно мирянами. В московский кружок входила невестка великого князя Елена Стефановна, мать Димитрия Ивановича, провозглашенного в 1498 г. соправителем Ивана III; в нем состояли дьяки: братья Федор и Иван-Волк Курицыны, представитель детей боярских Митя Коноплев, купцы Семен Кленов и Игнат Зубов, венгр-мирянин Мартынко.

В то же время большим влиянием на Ивана III пользовались служившие в соборах Кремля протопоп Алексей, поп Денис. Начальный этап блестящей карьеры, которую оба священнослужителя сделали при дворе Ивана III, покрыт тайной. Можно лишь догадываться, что трамплином послужило дело новгородского архиепископа Феофила, обвиненного в 1480 г. в измене и лишенного кафедры.

Протопоп Алексей служил в Успенском соборе, который являлся главным храмом русской митрополии. Можно предполагать, что протопоп Алексей, благодаря поддержке со стороны великого князя, имел влияние на митрополита Геронтия. Быть может, этим обстоятельством следует объяснять странную пассивность митрополита по отношению к ереси, обнаруженной архиепископом Геннадием? О значительном влиянии протопопа Алексея писали архиепископ Геннадий и Иосиф Волоцкий. Именно Алексей рекомендовал Зосиму на пост митрополита. Как следует из свидетельств архиепископа Геннадия, в доме Алексея происходили какие-то собрания, на которых присутствовали и лица из числа высшей иерархии. По крайней мере, на эту мысль наталкивают слова из Послания Геннадия, о том, что он лично слышал рассуждения об ожидаемых сроках наступления конца света у Алексея.

---

[429] Своеобразию церковного устройства Новгорода в XV в. посвящена диссертация О.В. Кузьминой (Кузьмина О.В. Церковь и политическая борьба в Новгороде в XIV–XV вв. Автореф. дис. … канд. ист. наук. Новгород, 2007). О литургической практике Новгорода см.: Квливидзе Н.В. Икона Софии Премудрости Божией и особенности новгородской литургической традиции в конце XV века // Сакральная топография средневекового города: Известия Института христианской культуры средневековья. М., 1998. Т. I. С. 86–99.

[430] Источники. С. 312–313.

[431] Голейзовский Н.К. Два эпизода из деятельности Новгородского архиеп. Геннадия // Византийский временник. 1980. Т. 41. С. 125–140.

[432] См.: Источники. С. 155–170; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 154–185.

Денис служил священником при Архангельском соборе, который являлся домовым храмом московских князей и местом упокоения членов правящей династии по мужской линии. Эта должность обеспечивала Денису большое влияние среди мирян и духовенства Москвы. Он мог принимать исповедь у членов семьи великого князя, хотя этому нет прямых свидетельств. В обязанности Дениса входило совершение заупокойных служб по родителям и предкам Ивана III. Занимая высокое положение, Денис, по-видимому, уже не считал нужным скрывать свой неортодоксальный образ мысли. Он позволял себе публично выражать богохульства и демонстрировать в присутствии свидетелей образцы явно неблагочестивого поведения. До сентября 1490 г. покровительство великого князя обеспечивала ему неприкосновенность. Но когда стало очевидным, что защитить его от обвинений со стороны новгородского владыки и архиереев невозможно, то нашлись свидетели, показавшие, что в момент совершения служб в Архангельском соборе Денис плясал за престолом.

Другими влиятельными членами еретического кружка были крестовые дьяки Истома и Сверчок. Известно, что крестовые дьяки служили в дворцовых церквях и в помещениях великокняжеского дворца. Крестовая комната Кремлевского дворца являлась местом утренних и вечерних молитв великого князя, в ней хранились родовые святыни, главным образом кресты, перешедшие по наследству от предков или полученные в дар.[433] Явственным свидетельством, подчеркивающим значение Истомы, является рассказ о его смерти, который Иосиф Волоцкий поместил в «Просветителе».

Можно предполагать, что московский кружок жидовствующих включал в себя людей с разными религиозными воззрениями, объединенных в первую очередь близостью к двору великого князя.

Преимущественно светский характер московского кружка жидовствующих и близость его к правителю обусловили более сложную идеологию и иной тип поведения еретиков в Москве по сравнению с Новгородом. По свидетельству Иосифа Волоцкого, в столице, как и в Новгороде, жидовствующие проводили собрания, на которых совершались обряды по типу иудейских, но эти собрания в Москве, по-видимому, носили строго закрытый характер; от московского периода существования ереси неизвестны факты прямого кощунства в отношении христианских священных предметов (обвинениям Иосифа Волоцкого в отношении митрополита Зосимы посвящен отдельный раздел). Возможно, в своей прозелитической активности в столице еретики делали главный упор не на пропаганду антицерковных воззрений, но на критику Священного Писания и на распространение астрологических идей, в чем они, по-видимому, находили поддержку у великого князя, высоко оценивавшего астрологическое знание.

Иосиф Волоцкий так описывает действия еретиков при митрополите Зосиме и широко распространившиеся последствия их пропаганды: «И ихже видяху благоразумных, и Писания Божественная ведящих тех еще в жидовьство не смеюще приводити, но некыя главизы Божественнаго Писания Ветхаго же Завета и Новаго накриво сказующе, и к своей ереси прехыщряюще, и баснословия некаа и звездозакониа учаху, и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а Писание Божественное презирати, яко ничто же суще и непотребно человеком. Простейших же на жидовство учаху. Аще кто и не отступит в жидовство, то мнози научишася от них Писания Божественнаго укаряти. И на торжищих и в домехь о вере любопрение творяху и съмнение имеяху. И толико бысть смущение в христианех, якова же никогда же быша, отнели же солнце благочестиа начат восияти в Руской земли».[434]

[433] Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М., 2000. С. 268–269.
[434] Источники. С. 474.

По-видимому, с новгородско-московской ересью связано распространение в России астрологической литературы (переводов, сделанных преимущественно с восточных языков в землях Великого княжества Литовского). Жидовствующие в Новгороде пользовались астрологическим сочинением Эммануила бен Якоба «Шестокрыл», переведенным с еврейского на русский язык в Юго-Западной Руси.[435] Исследователи полагают, что «в числе переводных гадательных сочинений, распространение которых было связано с ересью жидовствующих», на Русь также пришли такие запрещенные позднее решениями Стоглавого собора сочинения, как «Рафли», «Воронграй», «Остромонии», «Зодеи», «Алманах», «Звездочетьи», «Аристотель», «Аристотелевы врата», «Чернокнижье».[436] А.А. Турилов и А.В. Чернецов отметили связь между бытованием этих книг во 2-й половине XVI в. и царским двором. Возможно, в рамках литературной традиции произведений, содержащих «тайную мудрость», необходимо рассматривать связываемое с именем Федора Курицына «Лаодикийское послание».

Есть основания полагать, что в отличие от новгородских жидовствующих, для которых преобладающее значение имела борьба с христианским вероучением и Церковью, московский кружок еретиков был объединен не вероисповедной общностью, но в первую очередь близостью к правителю и являлся своего рода придворной партией, зависимой от взглядов Иоанна III. Различие между новгородским и московским кружками жидовствующих, существовавших в течение некоторого времени параллельно, проявилось в их судьбах.

3.8. МИТРОПОЛИТ ЗОСИМА

Судя по «Сказанию о новоявившейся ереси», главным своим противником Иосиф Волоцкий избрал митрополита Зосиму. Я.С. Лурье считал характерным то обстоятельство, что «Иосиф Волоцкий счел необходимым отметить именно митрополита Зосиму наибольшей своей ненавистью, что он обвинил его не только в „жидовстве“, а чуть ли не в атеизме».[437] По этой причине будет уместно представить здесь биографию этого человека, точнее, обобщить все то немногое, что мы о нем знаем.[438]

На исторической сцене Зосима впервые появляется в 1485 г., когда он становится архимандритом Симонова монастыря. Достоверных сведений о начальном этапе его светской и духовной карьеры не сохранилось. Прозвище Брадатый может указывать на то, что Зосима был родственником дьяка Стефана Брадатого (Бородатого), служившего при дворе великих князей Василия II, Ивана III и великой княгини Марии Ярославны.[439] По мнению известного историка церкви А.В. Карташева, Зосима до принятия монашеского пострига служил в канцелярии великого князя Ивана III.[440]

Сохранился автограф митрополита Зосимы в рукописи Толкового апокалипсиса (Троиц. № 122). Эта подпись обращает на себя внимание своим начертанием и отличается от бесхитростных подписей русских иерархов, что свидетельствует о наличии у Зосимы навыков профессионального писца.[441] В то же время эта подпись не

[435] Соболевский А.И. Переводная литература. С. 413–419.

[436] Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих». С. 410–411.

[437] Источники. С. 152–153.

[438] О биографии митрополита Зосимы см.: Русский биографический словарь. СПб., 1916. Т. 7. С. 468–469; Лурье Я.С. Зосима. С. 364–367; Назаров В.Д. Зосима // БРЭ. 2008. Т. 10. С. 567.

[439] Алексеев Ю.Г. У кормила Российского государства. С. 161–162.

[440] Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 494.

[441] Григоренко А.Ю. Духовные искания на Руси. С. 68–69.

выглядит чужеродной в ряду монограмм на актах, вышедших из великокняжеской канцелярии.[442] Это позволяет высказаться в поддержку гипотезы о том, что митрополит Зосима являлся выходцем из среды великокняжеских дьяков.

В 1485 г. (до 10 марта) Зосима был поставлен архимандритом ставропигиального Симонова Нового московского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря. Симонов монастырь имел особый статус: в церковном отношении он находился в зависимости от константинопольского патриарха, но фактически во всех делах, кроме духовных, был подсуден великому князю.[443] Контакты представителей рода Бородатых с Симоновым монастырем, по-видимому, были неслучайными. В 1462–1485 гг. дьяк Семен Васильев Бородатый производил дозор водяных мельниц Симонова и Высокопетровского московского монастырей.[444] Этот же дьяк 1 марта 1484 г. в качестве свидетеля подписал вкладную грамоту Г. Перхушкова в Симонов монастырь.[445] В актах Симонова монастыря в 1485–1490 гг., т.е. в период настоятельства Зосимы, фигурируют монастырские старцы Кассиан и Яким Бородатые,[446] возможно, их приход в обитель связан с Зосимой. Наряду с ними упоминается соборный старец Досифей (Курицын),[447] по-видимому, родственник влиятельного дьяка Ивана III и одного из главных ересиархов Ф.В. Курицына. Основываясь на этом факте, И.А. Тихонюк предполагает «возможную роль братьев Курицыных в возведении на кафедру митрополита Зосимы».[448]

В период настоятельства Зосимы старший сын и соправитель Ивана III великий князь Иван Иванович 10 марта 1485 г. выдал на вотчины Симонова монастыря в Галичской земле иммунитетную грамоту, подтверждающую прежние льготы.[449] По мнению Л.И. Ивиной, этот документ свидетельствует об особом отношении великого князя Ивана Ивановича к Зосиме.[450] 26 мая 1485 г. верейско-белозерский удельный князь Михаил Андреевич выдал Зосиме льготно-несудимую грамоту на владения Симонова монастыря в своем княжестве.[451] При Зосиме Симонов монастырь купил земли в Можайском уезде.[452] В поземельной тяжбе между монастырем и вотчинником И. Саврасовым, имевшим великокняжескую грамоту на спорную землю, великий князь с доклада московского наместника князя И.Ю. Патрикеева разрешил тяжбу в пользу Зосимы.[453] Возможно, в период настоятельства Зосимы князь Патрикеев купил у властей Симонова монастыря луг.[454] Уже в бытность Зосимы митрополитом князь

---

[442] См.: Алексеев Ю.Г. У кормила Российского государства. С. 300–315.

[443] Новейшую литературу о раннем периоде Симонова монастыря см.: Кучкин В.А. Начало Московского Симонова монастыря // Культура средневековой Москвы XIV–XVII вв. М., 1995. С. 113–122; Давиденко Д.Г. О статусе и подведомственности московского Симонова монастыря в конце XIV в. (к проблеме церковно-государственных отношений в Московском государстве) // Религии мира. История и современность. М., 2004. С. 67–84; Он же. Судебная подведомость Симонова монастыря в XV–XVII вв. // Вестник церковной истории. 2006. Вып. 3. С. 187–207.

[444] АСЭИ. М., 1958. Т. 2. № 372.

[445] РИБ. Пг., 1915. Т. 32. № 50.

[446] АСЭИ. Т. 2. С. 403. № 398; С. 404. № 399.

[447] Там же. С. 403. № 398.

[448] Тихонюк И.А. Загадка архимандрита Евфимия. К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма: Тезисы докладов. и сообщений. М., 1992. С. 176.

[449] АСЭИ. Т. 2. С. 402. № 396.

[450] Ивина Л.И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XV — 1-й половины XVI в. Л., 1979. С. 104.

[451] АСЭИ. Т. 2. С. 402–403. № 397.

[452] Там же. С. 403–405. № 398–399.

[453] Там же. С. 405–408. № 400.

[454] ДДГ. С. 345.

И.Ю. Патрикеев вновь вынес решение в пользу властей Симонова монастыря.[455] Тесное переплетение служебных карьер боярина князя И.Ю. Патрикеева и дьяка Федора Курицына отмечалось исследователями.

Не исключено, что именно придворный характер московского кружка и открывавшиеся через него карьерные возможности стал главной причиной присоединения Зосимы к жидовствующим С большой долей уверенности можно предположить, что Иосиф Волоцкий имел в виду главным образом Зосиму, когда писал о привязанности к мирским благам как главной предпосылке присоединения в Москве к ереси многих людей: «Снаходи бо прескверный сатана и обрете многых имущих землю сердечную възорану и умягчену сластьми житейскыми, тщеславием, и сребролюбием, и сластолюбием, и неправдою, и посея в них скверныа своя плевелы». Волоцкий игумен прямо обвиняет Зосиму в невоздержанности, сластолюбии и даже содомском грехе.[456]

Летописи по разному сообщают дату введения Зосимы на митрополичий двор: в Софийской II указано 2 сентября,[457] в Новгородской летописи по списку Дубровского — 9 сентября,[458] в Типографской летописи — 12 сентября,[459] та же дата приведена в летописной заметке в одном из сборников под 6999 г.[460] В качестве даты поставления Зосимы на митрополичью кафедру все источники единодушно указывают 26 сентября 1490 г. На архиерейском соборе, избравшем Зосиму, присутствовали все иерархи за исключением архиепископа Геннадия, приславшео повольную грамоту на избрание Зосимы.[461]

Несмотря на состоявшееся под давлением архиереев осуждение еретиков-новгородцев, Зосима продолжал, по свидетельству Иосифа, оказывать покровительство членам московского кружка жидовствующих, укреплял их влияние в столице, преследовал борцов с ересью: «овех убо от Божественнаго причащениа отлучаеть, елици же священици или диакони сих от священьства отлучаеть».[462] Для расправы с противниками Зосима прибегал также к помощи великого князя, с санкции которого противики митрополита подвергались заточениям и разграблению имущества. Помимо «Сказания о новоявившейся ереси» данная ситуация нашла отражение в других сочинениях Иосифа Волоцкого: Послании Суздальскому епископу Нифонту[463] и в 12-м «слове» «Просветителя». В обоих текстах обсуждается вопрос, сохраняет ли архиерей-еретик власть «вязать и разрешать», и опровергается мнение о том, что проклятие архиерея-еретика является действенным.

Зосима возглавил две архиерейские хиротонии. Примечательно, что оба поставленных им епископа были выходцами из Николо-Угрешского монастыря, который, как и Симонов, во всем, кроме духовных дел, был подсуден великому князю.[464] Угрешский монастырь использовался и как место заточения политических противников великого князя. В 1487 г. в его стенах был заточен «яко урод» некий чернец галичанин, предсказавший пожар в Москве.[465] Это лишний раз свидетельствует в пользу того, что истинным руководителем церковной политики являлся Иван III, а

[455] АСЭИ. Т. 2. С. 411. № 402.
[456] Источники. С. 471, 473.
[457] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 328.
[458] Там же. Т. 43. С. 209.
[459] Там же. Т. 24. С. 207.
[460] БАН. 4.3.15. Л. 55 об.
[461] ПСРЛ. Т. 26. С. 280.
[462] Источники. С. 474.
[463] ПИВ. С. 160–173.
[464] АСЭИ. Т. 2. С. 280.
[465] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 324.

митрополит Зосима лишь послушно исполнял его волю. 18 ноября 1490 г. митрополит рукоположил игумена Николо-Угрешского монастыря Авраамия в сан епископа Коломенского.[466] На поставление Авраамия не дал своей повольной грамоты архиепископ Геннадий, так как в послании митрополита Геннадию с требованием о присылке повольной грамоты не было названо имя поставляемого. В 1493 г., по-видимому, вынужденно оставил свой пост епископ Сарский и Подонский Прохор, поселившийся на покое в Московском Богоявленском монастыре. Традиционно епископы Сарские проживали в Москве и являлись первыми помощниками митрополитов. 4 мая 1493 г. Зосима поставил очередного игумена Николо-Угрешского монастыря Силуана в епископа Сарского и Подонского.[467]

Благоволил Зосима и к Троице-Сергиеву монастырю, которому уже 17 октября 1490 г. выдал жалованную грамоту, освобождающую монастырские церкви в Переславском уезде от пошлин и суда десятинника.[468] В феврале 1492 г. митрополит «по повелению» Ивана III передал в ведение Пермского епископа Филофея «из своея митрополиа на Вологде, в городе и на посаде, все свои церкви».[469]

В связи с тем, что использовавшиеся Русской церковью пасхалии были рассчитаны до 7000 г. (сентябрь 1492) г., Зосима предпринял действия по составлению новой пасхалии. Эта работа велась при митрополичьем дворе, по-видимому, в сентябре–ноябре 1492 г. 27 ноября 1492 г. на Церковном соборе Зосима изложил новую пасхалию на 20 лет.[470] В декабре поручение составить свои варианты пасхалии были даны Новгородскому архиепископу Геннадию и Пермскому епископу Филофею. К пасхалии Зосима написал предисловие — «Изложение пасхалии». Указание на авторство содержится в заголовке сочинения: «Смиренный Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потщався написати пасхалию на осмую тысящу лет, в ней же чаем всемирного Пришествиа Христова».[471] На авторство Зосимы в отношении «Предисловия» указывают также летописи.[472] По мнению Тихонюка, «Изложение пасхалии» было написано не ранее конца сентября и не позже 21 декабря 1492 г.[473] В «Изложении пасхалии» митрополит провозглашает Москву новым Константинополем, Московского великого князя именует «государем и самодержцем всея Руси, новым царем Константином новому граду Константинову Москве, и всей Русской земле, и иным многим землям государем». Выделяют 2 вида «Изложения пасхалии». Первый образуют списки, в которых Москва объявляется преемницей Константинополя — «нового Иерусалима» (Солов. № 858. Л. 613 об. и др. рукописи); пасхалия в этих списках рассчитана на 7001–7020 гг. Второй вид представлен единственным списком Троиц. № 46, в нем Константинополь, также передавший свою духовную миссию Москве, назван «новым Римом»; пасхалия составлена на 7004–7020 гг.

Более обоснована точка зрения о том, что первоначальной является версия «Изложения пасхалии», где Константинополь характеризуется как «новый Иерусалим».[474]

---

[466] Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 529; Т. 43. С. 210.

[467] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 337; Т. 24. С. 211.

[468] РИБ. Т. 32. № 60. Стб. 82–83.

[469] ПСРЛ. Т. 25. С. 333; Т. 24. С. 209; Т. 6. Вып. 2. С. 332; Т. 26. С. 287–288.

[470] РИБ. Т. VI. № 118. Стб. 795–802.

[471] Тихонюк И.А. «Изложение пасхалии». С. 61.

[472] ПСРЛ. Т. 26. С. 288. Попытку пересмотреть вопрос об авторстве в пользу Сарского епископа Прохора предпринял Б.М. Клосс (Избранные труды. М., 2001. Т. 2. С. 167). На мой взгляд, аргументация Б.М. Клосса неубедительна и оснований для пересмотра традиционной точки зрения об авторе «Изложения пасхалии» нет.

[473] Тихонюк И.А. «Изложение пасхалии». С. 45, 49–50.

[474] Там же. С. 55; Клосс Б.М. Избранные труды. Т. 2. С. 163–164.

Иного мнения придерживается Н.В. Синицына. По ее мнению, в двух вариантах «Изложения пасхалии» отразилось сосуществование в русской церковной иерархии двух историософских концепций: первая обусловлена традицией наименования Константинополя «новым Римом» в соответствии с каноном 2-го Вселенского Собора, другая зависит от существовавшей в Византии традиции аллегорического уподобления Константинополя Иерусалиму.[475] По наблюдениям П. Гурана, уподобление Константинополя Иерусалиму и византийских императоров библейскому царю Давиду активно использовалось в византийской политической идеологии до воцарения Македонской династии (867). Наиболее ярко это уподобление проявилось в гомилиях Феодора Синкелла, посвященных чудесному избавлению Константинополя от нашествия аваров и персов в 626 г.[476] После захвата города крестоносцами и разграбления иерусалимских реликвий эта аллегория уже окончательно утратила актуальность. В древнерусской литературе восприятие образа «Нового Иерусалима» было неоднозначным. Митрополит Иларион молил Бога, чтобы Он не попустил русской столице Киеву быть в таком же пленении, как Иерусалим.[477] Позднее против наименования Москвы Иерусалимом протестовал прп. Максим Грек.[478]

Тема Иерусалима, как города, где зародилась христианская Церковь, проходит через всю пасхалию, составленную Зосимой. Текст апеллирует к началу христианской традиции, к возникновению церкви Христовой как исходному моменту в истории человеческого спасения: «И яко же бысть в первая лета, тако и в последняя. Яко же Господь наш в Евангелии рече: „И будут прьвии последнии и последнии прьвии“» (Мф. 19:20; 20:16; Мк. 10:31; Лк. 13:30). В «Изложении пасхалии» речь идет не только о сравнении русской и византийской столиц, но и о противопоставлении: Москва, как «последний… град Константина», сменяет первый Константинополь, павший в 1453 г. под ударами турок (и «изрушившийся», как утверждали русские полемические памятники, уже после унии, заключенной на Ферраро-Флорентийском соборе в 1439 г.), она становится единственным православным центром мира.[479] Эсхатологические чаяния связывались в «Изложении пасхалии» уже не с определенной датой, как ранее, — 1492 г., но отодвигались на неопределенный срок в продолжение 8-й тысячи лет.

В период, когда Зосима занимал митрополичий престол, трагически завершился конфликт между великим князем Иваном III и его братьями удельными князьями Андреем Васильевичем Угличским и Борисом Васильевичем Волоцким. 20 сентября 1491 г. в нарушение крестного целования в Москве был «поиман» князь Андрей.[480] Н.С. Борисов справедливо полагает, что арест брата великого князя не мог совершиться без согласия митрополита, ранее давшего князю Андрею гарантии неприкосновенности.[481] Только в малодостоверном рассказе «Истории» В.Н. Татищева находим упоминание о попытке митрополита воспользоваться правом заступничества за опального князя.[482]

---

[475] Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 122, 125.

[476] Guran P. The Byzantine «New Jerusalem» at the Crossing of Sacred Space and Political Theology // Новые Иерусалимы: Перенесение сакральных пространств в христианской культуре: Материалы Международного симпозиума. М., 2006. С. 20–23.

[477] Слово о законе и благодати митрополита Иллариона // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1. С. 54.

[478] Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. № 226. С. 154–155.

[479] Лурье Я.С. Зосима. С. 366.

[480] ПСРЛ. Т. 25. С. 333.

[481] Борисов Н.С. Иван III. М., 2000. С. 597.

[482] Татищев В.Н. Собр. соч. М., 1996. Т. 6. История российская. Ч. 4. С. 79.

6 ноября 1493 г. князь Андрей умер в заточении, и можно догадываться, что эта смерть стала одной из причин падения авторитета митрополита и вместе с другими обстоятельствами могла способствовать его удалению с кафедры. В Псковских летописях фиксируется следующая последовательность событий: «В лето 7002. Преставися князь Андрей в поимании. Того же лета преставися князь Борис Васильевич Волоцкой. Того же лета сведень с митрополии Изосима».[483] Заслуживает упоминания и еще одно событие, случившееся при митрополите Зосиме. В 1493/94 г. сгорел митрополичий двор в Москве, в том же году на нем были сооружены «три кельи камены с подклеты».[484]

Обращают на себя внимание летописные известия о московских пожарах под 7001 (1493) г. «В лето 7001 марта 1 противу Марьина дни Египетскиа погоре град Кострома. Тоя же весны априля 15 в 3 час нощи згоре град Москва нутрь града против Радуници усопших вторник. Того же лета месяца июля 16 згореся от грому большии верх у Пречистой на Москве, вторник пред Ильиным днем. Того же дни у Пречистыя Владимерской у предела крест спал с Благовещения. Того же лета и того же месяца в недилю 28 бысть пожар велик зело: загореся за рекою церковь святый Никола на Песку, и погоре весь посад около града от Черторьи и до Петра святаго и торг, и от торгу все дворы и до Устретенья, и нутрь града весь згоре».[485]

Три страшных пожара, в период между 15 апрелем и 28 июлем опустошившие центр столицы, должны были произвести на современников впечатление обрушенной на город кары небесной, которую не смог предотвратить первосвященник. Сугубо гипотетически можно предполагать, что существовала какая-то связь между пожарами и последующей отставкой митрополита.

17 мая 1494 г. Зосима оставил митрополичий престол. Ранние летописи связывают его уход с волей великого князя или с собственным желанием архиерея. Вологодско-Пермская летопись сообщает: «сослал князь великии Зосиму митрополита с митропольи».[486] Владимирский летописец указывает на добровольное оставление Зосимой кафедры.[487] Согласно Типографской летописи, «тоя же весны, мая 17, митрополит Зосима остави митрополию не по своей воли и съиде с митропольи в келью на Симаново в монастырь и оттоле кь Троици в Сергиевь монастырь».[488] Дискредитирующие Зосиму известия содержатся в Софийской II летописи (отражающей свод 1518 г., в котором представлена официальная точка зрения митрополичьей кафедры нач. XVI в.): «Митрополит Зосима оставил митрополию не своею волею, но непомерно питья дръжашеся и о Церкви Божией не радяше».[489] В «Книге степенной царского родословия» сообщается, что Зосима был лишен митрополии «за некое преткновение».[490] А.А. Зимин связывал отставку митрополита с отсутствием в Москве в мае 1494 г. тесно связанных с ним князей В.И. Патрикеева, С.И. Ряполовского и дьяка Ф.В. Курицына.[491]

В повольной грамоте на поставление митрополита Симона (хиротонисан в митрополиты в сентябре 1496) архиепископ Геннадий писал: «Отец Зосима митрополит…

---

[483] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 251.

[484] Там же. Т. 24. С. 240.

[485] Новикова О.Л. Материалы для изучения русского летописания конца XV — первой половины XVI в. 1. Летописные подборки рукописи Погод. 1596 // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2007. Вып. 11. С. 253.

[486] ПСРЛ. Т. 26. С. 289.

[487] Там же. Т. 30. С. 138.

[488] Там же. Т. 24. С. 213.

[489] Там же. Т. 6. Вып. 2. С. 342.

[490] Там же. Т. 21. Ч. 2. С. 368, 568.

[491] Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 224–225.

оставил стол Русскиа митрополиа и, пришед в святую великую соборную церковь, пред всеми омофор свой на престоле положил, и свидетеля на то Господа Бога нарицая, яко невозможно ему к тому святительская действовати, ни митрополитом нарицатися, и отойде в монастырь в смиренно иноческое жительство».[492]

Однако есть свидетельства того, что и после оставления кафедры Зосима продолжал считать себя первосвятителем. После своего смещения Зосима жил в Симоновом, затем в Троице-Сергиевом монастырях, в последнем ок. декабря 1495 г. он причащался по чину первосвятителя «на орлеце во всем святительском чину».[493] Это противоречило канонам и существовавшей практике.[494] Причащение на «орлеце» свидетельствовало о том, что Зосима продолжал считать себя митрополитом и не считался еретиком. Из записи в рукописном сборнике ОСРК. Q.I. 1380. Л. 98 следует, что Зосиму, по крайней мере, в Святогорском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре под Псковом, продолжали считать митрополитом в 1496/1497 г.

Можно предполагать, что настоящей причиной сведения Зосимы с митрополичьей кафедры следует считать нарушение гарантий безопасности, данных митрополитом удельному князю Андрею Углицкому. После смерти в 1490 г. старшего сына Ивана Молодого, бывшего соправителем отца, вопрос о наследнике престола стоял очень остро. Амбициозный Углицкий князь имел огромные преимущества перед малолетними наследниками великого князя внуком Дмитрием и княжичем Василием. Андрей Углицкий был арестован в Москве 20 сентября 1491 г. и скончался в тюрьме 6 ноября 1493 г.[495] Очевидно, некоторое время великому князю приходилось выдерживать серьезное давление со стороны части духовенства и аристократии, недовольных грубейшим пренебрежением со стороны митрополита правом печалования за опальных. 17 мая 1494 г. Зосима был сведен с митрополичьего престола.[496] Вынужденность этого шага со стороны Ивана III очевидна, поскольку готового кандидата на кафедру первосвятителя не нашлось, и новый митрополит Симон занял митрополичий стол только 6 сентября 1496 г.[497] Услуга, которую оказал митрополит Зосима Ивану III, была слишком велика, чтобы великий князь мог ее забыть. Роль, которую сыграл Зосима в устранении опасного соперника великокняжеской династии, гарантировала ему почетное положение и влияние при московском дворе, где уже велась подготовка к венчанию нового наследника престола Дмитрия. Не исключено, что Зосима посоветовал Ивану III кандидатуру игумена Троице-Сергиева монастыря Симона на роль митрополита. Пытаясь окончательно успокоить общественное мнение, Иван III в 1498 г. принес покаяние перед митрополитом Симоном и владыками в том, что «несторожею» уморил своего брата и получил прощение.[498]

О сохранении влияния жидовствующих и после удаления Зосимы свидетельствует, в частности, тот факт, что в 1499 г. архимандритом новгородского Юрьева мона-

[492] РИБ. Т. VI. № 121. Стб. 834–835.

[493] ПСРЛ. Т. 15. Ч. 1. Стб. 503; Т. 28. С. 160; Т. 30. С. 139.

[494] Голубинский.Е.Е. История Русской церкви. Т. 1. 1-я половина. С. 355–359; Т. 2. 1-я половина. С. 577. Прим. 1; Ч. 2. С. 36; Отписная грамота новгородского архиепископа Сергия ок. 1484 г. // РИБ. Т. VI. № 112. 1, Стб. 751; РФА. Ч. 2. М., 1987. № 70. С. 237; РИБ. Т. VI. № 110, 112. Стб. 747, 751, 752; РФА. Ч. 2. № 77, 79, 85, 97.1, 99. О значении этого хорошо понятного современникам акта см.: РФА. Вып. 2. № 96. II. С. 298–299.

[495] ПСРЛ. Т. 25. С. 333; Т. 26. С. 287 Т. 6. Вып. 2. Стб. 339.

[496] В Псковских летописях фиксируется следующая цепочка событий: «В лето 7002. Преставися князь Андрей в поимании. Того же лета преставися князь Борис Васильевич Волоцкой. Того же лета сведень с митрополии Изосима» (ПСРЛ. Т. 5. С. 251).

[497] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 344.

[498] ПСРЛ. Т. 24. С. 214.

стыря и главой черного духовенства в Новгороде был поставлен Кассиан, в келье которого, по сообщению Иосифа Волоцкого, проходили собрания еретиков.[499] Кассиан в 1504 г. был осужден Собором за принадлежность к жидовствующим. Церковная политика Ивана III, враждебная по отношению к землевладению владык и монастырей, пережила период влияние еретиков при дворе и не претерпела изменений вплоть до Церковного собора 1503 г. В 1499–1500 гг. с благословения митрополита были конфискованы значительная часть земель новгородского архиепископа и крупнейших монастырей.[500]

Высказывалась гипотеза о причастности находившегося уже на покое Зосимы к созданию или редактированию летописного свода 1495 г.[501] Я.С. Лурье допускал, что данная редакция великокняжеской летописи была составлена в период, когда влиянием пользовалась Елена Стефановна, но едва ли бывший митрополит, находившийся сперва в Симоновом, а затем в Троицком монастыре, оказывал влияние на общерусское летописание.[502]

Неизвестно, когда Зосима оставил Троице-Сергиев и переселился в Кирилло-Белозерский монастырь. Можно предположить, что это случилось после 1502 г., когда в результате разрешения династического кризиса в великокняжеской семье начался разгром московского кружка жидовствующих. Впоследствии Зосима был перемещен в Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, где он находился в конце 1510 г. Об этом мы узнаем из вкладной записи на рукописи: «В лето 7019 месяца декабря 15 дал сию глаголимую книгу Богослов Григорий старец Изосима, митрополит бывшей Московской, в Ферапонтов монастырь в ограду Белоозера своей душе на память и своему роду, а привез от него с Каменного старец Федосей Мажур при игуменьстве Селиверьстове».[503] Вероятно, в этой обители Зосима скончался.

В списке Вселенского синодика конца XV в. многолетие Зосиме зачеркнуто (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 289. Л. 161 об.).[504] Существует предположение, что Зосима был анафематствован на Соборе 1504 г. вместе с юрьевским архимандритом Кассианом, братьями Курицыными, но впоследствии реабилитирован.[505] Прямых подтверждений этой догадке не имеется. Текст анафематствования до нас дошел в сборнике начала XVII в., имя Зосимы возглавляет список еретиков: «Новыя еретики, неверующии в Господа нашего Исуса Христа Сына Божиа, в Пречистую Богородицу и похуливших всю седмь Соборов святых отец и иноческий образ: Зосима, митрополит Московской…»[506] В то же время, как следует из наблюдений над монастырскими синодиками, Зосима продолжал поминаться в большинстве монастырей.[507]

---

[499] Отсюда возникает серьезный довод в пользу того, что сведенный с престола митрополит Зосима смог добиться поставления своего родственника на пост главы черного духовенства Новгорода.

[500] ПСРЛ. Т. 12. С. 249; ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 252; АСЭИ. Т. III. № 291 б.

[501] Каштанов С.М. О списках двух неопубликованных летописных сводов (1493 и 1495 гг.) // Проблемы источниковедения. М., 1959. Вып. 8. С. 463–465.

[502] Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 251.

[503] Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1987. Ч. 1. Вып. 2. С. 56.

[504] См. также: Клосс Б.М. Никоновский свод. С. 27.

[505] Дергачев В.В. Вселенский Синодик на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2001. 1 (3). С. 19.

[506] РГБ. Троиц. № 740. Л. 117 об.

[507] Ильинский Ф.М. Митрополит Зосима и дьяк Феодор Васильевич Курицын // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 10. С. 235, примеч. 1; Пыпин А.Н. Сводный старообрядческий синодик. СПб., 1883. С. 16.

Особо следует остановиться на взглядах Зосимы, свидетельства о которых противоречивы. Наиболее пространные обвинения Зосимы в еретичестве («жидовстве»), в первую очередь в период нахождения на митрополичьей кафедре, содержатся в старшей редакции «Сказания о новоявившейся ереси» Иосифа Волоцкого, написанной, не ранее 1502–1504 гг.[508] В последующих редакциях «Сказания», созданных, вероятно, после 1515 г., критика в адрес Зосимы уменьшена: во 2-й редакции сохранено лишь обвинение Зосимы в еретичестве в бытность архимандритом Симонова монастыря, в 3-й редакции все обличения в адрес Зосимы устранены.

Иосиф Волоцкий обвиняет Зосиму в хулах на Господа Иисуса Христа и на Богоматерь, в осквернении христианских святынь, в иконоборчестве, в порицании Священного Писания, приводит слова митрополита, которые должны свидетельствовать о его неверии в Царствие Небесное и загробную жизнь. Иосиф называет Зосиму главой еретиков, «скверным и злобесным волком», «змием пагубным», «антихристовым предтечею», «сатаниным угодником», «сквернителем» и «главней содомьского огня».[509] Иосиф уподобляет Зосиму «новому Арию»[510] и называет его еретиком «Манента злейшим»,[511] а также обвиняет его в распространении еретических учений («напаяше яда жидовьского»). Он сообщает, что в борьбе с православными, обличавшими его преступления, Зосима отлучал от церкви и лишал священнического сана, а также использовал против своих противников весь арсенал средств, предоставленный великокняжеской властью.[512]

Эти обвинения необходимо соотнести с теми взглядами, которые можно извлечь из сочинений митрополита Зосимы и принадлежавших ему рукописей. Вышерассмотренные сочинения митрополита Зосимы («Поучение всему православному христианству», «Изложение на пасхалию», по-видимому, составленный митрополитом индекс отреченных книг[513]) не дают оснований говорить о еретичестве иерарха. Об отсутствии у Зосимы иудаизирующих настроений, как будто бы свидетельствует список Толкового Апокалипсиса с дополнительными статьями (Троиц. № 122), над которым Зосима работал, находясь в Троице-Сергиевом монастыре. Рукопись содержит ряд антииудейских сочинений, в частности «Слово на жиды о иже Господь может зватися Сыном, и ангелом, и человеком» (Л. 144 об.).

Все эти тексты могут свидетельствовать о том, что участие Зосимы в московском кружке жидовствующих было обусловлено не религиозными мотивами, но желанием выдвинуться при поддержке придворной партии, близкой к великому князю Ивану III. Однако не следует сбрасывать со счетов и возможность того, что бывший митрополит включил в свой сборник антииудейские статьи с целью маскировки или под давлением обстоятельств.

Сборник, содержащий Толковый Апокалипсис и дополнительные статьи, помогает раскрыть и другие взгляды Зосимы, полемически противостоящие позиции Иосифа Волоцкого. Значительное место в рукописи занимают выписки, посвященные осуждению церковных и монастырских владений, а также теме загробной жизни,

---

[508] Источники. С. 441, 442–444, 445. Подробнее об этом см. Ч. II.

[509] Там же. С. 473.

[510] Арий (256–336 гг.) — александрийский священник, еретик, с его именем связано возникновение ереси IV в. — арианства. Учение Ария отрицало догмат о св. Троице (Шмалий В., священник. Арий // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 3. С. 226).

[511] Манент — церковнославянское наименование Манеса (ум. 276 или 277), основателя манихейства — дуалистического учения о равносильном праве добра и зла.

[512] Источники. С. 474.

[513] Кобяк Н.А. Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 697–710, 711–716.

раскрытой как противопоставление прижизненных добрых дел, которые доставляют душе спасение, бесполезности молитв об усопших. Вторая тема, по-видимому, полемически заостренная, отразилась и в словах Иосифа, которые он приписывал Зосиме: «А что то Царство Небесное? А что то Второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть,— умерл кто, ин то умер, по та места и был».[514]

Тема ненужности заупокойных молитв является смысловым продолжением темы осуждения церковных владений, поскольку рост церковного, в первую очередь монастырского, землевладения, в то время в большой степени осуществлялся за счет заупокойных вкладов. Очевидно, что подборка статей сборника Троиц. № 122 составлена не с целью изложения собственных взглядов, но в видах полемики с Иосифом Волоцким, защищавшим право Церкви на владение недвижимым имуществом и регламентировавшим заупокойные богослужения в своем монастыре.

Известные факты деятельности Зосимы не позволяют говорить о нем как противнике церковного землевладения: являясь настоятелем Симонова монастыря, он приобретал и, вероятно, продавал земли, получал для монастыря льготные грамоты. Отразившаяся в Троицком сборнике критика Зосимой церковного землевладения, как и ранее его отношение к жидовствующим, вероятно, были обусловлены все той же позицией великого князя, поддерживавшего московских еретиков и стремившегося к ограничению роста церковного землевладения.

Исследователи, начиная с А.А. Зимина, писали о близости Зосимы к «нестяжателям». Для такой точки зрения есть основания, поскольку Зосима находился в Кирилловом Белозерском монастыре в то время, когда там подвизался Нил Сорский; тогда же в монастыре, по-видимому, жил и другой знаменитый впоследствии противник Иосифа Волоцкого — Вассиан (Патрикеев). В эти годы насельники Кириллова монастыря вели полемику с Иосифом Волоцким, главным в которой был вопрос об отношении к покаявшимся еретикам.[515]

Критика аргументов Иосифа в пользу необходимости казнить всех еретиков, как упорствующих, так и раскаявшихся, поскольку их покаяние было вынужденным, содержится в написанном ок. 1504/05 г. «Ответе кирилловских старцев».[516] Авторы данного произведения считают, что «некающихся еретиков и непокаряющихся велено заточити» (при этом авторы не пишут о смертных казнях), в то время как «кающихся еретиков Церковь Божиа приемлеть прострътыма дланма». В «Ответе кирилловских старцев» содержатся небеспристрастные и полемически заостренные обвинения Иосифа в жестокости. С протестами против казней покаявшихся еретиков-жидовствующих также выступил Вассиан (Патрикеев).

Можно с большой долей уверенности предположить, что эти выступления, в первую очередь «Ответ кирилловских старцев», связаны с пребыванием в Кирилло-

---

[514] Источники. С. 473.

[515] Идеологическая дихотомия, проводимая большинством толкователей (состоящая в том, что жидовствующие фактически были врагами «стяжателей», а потому все, кто выступал против церковного землевладения, имели причины им симпатизировать), была оспорена в статье Я.С. Лурье, в которой автор утверждает, что одним из участников создания «Просветителя» был Нил Сорский, глава движения «нестяжателей» (Lur'e la. S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movements of the Late Fifteenth Century // Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Angeles; L., 1984. P. 163–171). К мнению Лурье примкнули Е.В. Романенко (Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003. С. 96) и Д. Гольдфранк (Goldfrank D. Nil Sorskii and Prosvetitel' // Rude & Barbarous Kingdom Revisited: Essays in Russian History and Culture in Honor of Robert O. Crummey // Slavica Publishers. 2008. P. 215–229). Мои аргументы в пользу того, что Нил Сорский разделял далеко не все взгляды Иосифа Волоцкого, содержащиеся в 12–16 «словах» «Просветителя», см. в ч. II.

[516] Источники. С. 511–513.

вом Белозерском монастыре Зосимы. У бывшего митрополита было много поводов опасаться за свою судьбу в период, когда шли следствие и казни еретиков. В этих обстоятельствах для него самого и для его сторонников было жизненно важно противопоставить жесткой позиции Иосифа, требование снисхождения к покаявшимся еретикам (свидетельством покаяния Зосимы мог служить вышеуказанный сборник, содержащий антииудейские статьи). Если предположение о причастности Зосимы к появлению «Ответа кирилловских старцев» справедливо, то необходимо признать, что сложившееся в историографии понимание «нестяжательства» (по крайней мере, в ранний период его существования) объединяет в этом течении людей с разными взглядами (а в случае с Зосимой, как представляется, и не имевшими последовательного мировоззрения). Тем не менее, на мой взгляд, следует говорить об общности позиций деятелей раннего периода «нестяжательства». Эта общность видится, в первую очередь, в противостоянии Иосифу Волоцкому, причем противостояние не всегда обусловлено принципиальными расхождением в мировоззрении.

Ситуация в сохранившихся источниках выглядит настолько неотчетливо, что возникает впечатление, что на фигуру митрополита Зосимы, как на весь загадочный кружок жидовствующих, падает гигантская тень первого государя всея Руси — великого князя Ивана III. Быть может, по этой причине трудно утановить время возникновения еретического кружка в Москве. Возник ли он в 1479 г., когда места священников в Успенском и Архангельском соборах в московском Кремле получили еретики Алексей и Денис, или в 1485 г., когда из долгого заграничного путешествия возвратился приближенный дьяк великого князя Федор Курицын? Какие причины побудили Ивана III, направившего для участия в Церковном соборе своих ближних бояр в сентябре 1490 г., вмешаться лично в работу Собора и как бы сложился ход соборных заседаний без такого вмешательства? С какой целью Иван III так настойчиво приглашал в Москву бывшего владельца Матреги Захарию, именуя того «жидовином»? Насколько великий князь мог быть осведомлен и разделял ли взгляды крестовых дьяков Истомы и Сверчка, служивших в его палатах? До какой степени пользовался его доверием митрополит Зосима и был ли он принесен в жертву тому, что позднее стали именовать «общественным мнением»? Все эти и другие вопросы заставляют приглядеться к первому государю всея Руси с несколько необычного ракурса.

3.9. ИВАН III — НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЙ ПРАВИТЕЛЬ СВЯТОЙ РУСИ?

На глазах изумленных современников масштабные военные и политические предприятия Ивана III меняли карту Восточной Европы. Не менее значительные начинания осуществлял великий князь и в области культуры, активно используя знания и опыт иноземцев (иноверцев). Известно также, что время великого княжения Ивана III характеризуется значительным ростом напряженности в отношениях с Церковью. В связи с этим вопрос о своеобразной религиозности Ивана III давно привлекал внимание исследователей. В советской историографии тема неортодоксальной религиозности Ивана III развивалась главным образом на основе наблюдений над политикой великого князя в отношении церковных и монастырских вотчин, высшей точкой которой стала попытка секуляризации на Церковном соборе 1503 г.[517] Исследователи обращали внимание также и на покровительство, которым

[517] См.: Каштанов С.М. Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI. М., 1967; Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982.

при дворе Ивана III пользовались еретики-жидовствующие, а также противники монастырских вотчин — «нестяжатели».[518] В социально-политических построениях историографов обеим группировкам отводилась роль идеологов секуляризации, а великий князь изображался прагматичным политиком, пользовавшимся в своих целях религиозной риторикой. Например, Н.С. Борисов заключил: «Очевидно, князь Иван был человеком религиозным, однако достаточно свободным во всем том, что касается формальной стороны дела. При этом он чтил обряды, знал таинственную магию ритуала».[519] С другой стороны, отмечалась определенная свобода великого князя от морали, позволявшая ему в нарушение долга христианина притеснять своих братьев, расправляться с ближайшими соратниками.[520] В этих поступках Ивана III охотно усматривают проявления черт «ренессансной личности», свободной от норм христианской морали и склонной к гедонизму.

Прежде всего, стоит отметить, что заметное в историографии XIX–XX вв. стремление исследователей выделить в средневековой религиозности формальную и сущностную сторону является наследием «века Просвещения» с его многократно выраженным глубоким презрением по отношению к «эпохе Веры». Согласно подходу, возобладавшему в современной исторической науке, вплоть до эпохи Конфессионализации XVI–XVII вв. в Западной Европе понимание религии не являлось индивидуальным, а кажущиеся сегодня незначительными детали обрядов и ритуалов воспринимались в нерасторжимом единстве с воплощением истин веры. Как раз факты вмешательства великого князя в дела Церкви свидетельствуют о его глубокой заинтересованности в вопросах веры. Средневековый правитель чувствовал себя ответственным за правильное исполнение канонических правил и предписаний. Вспомним высказывание М. Блока о том, что «когда короли пытались управлять церковью, они управляли ею в качестве своеобразных „церковников“, и именно так смотрели на их действия окружающие».[521] По этой причине правильно поставленным будет являться вопрос не о том насколько был свободен великий князь от религиозности современной ему эпохи[522], но вопрос о религиозном сознании, носителем которого он был, о том, почему это сознание породило череду конфликтов при столкновении со сферой религиозности традиционной.

Ивана III трудно упрекнуть в равнодушии к религиозным вопросам, тем более в склонности к язычеству или гедонизму. Он дал немало примеров своего благочестивого отношения к православным святыням. Великий князь возвел беспрецедентно большое количество каменных церквей в Москве, по его приказу были реконструированы древние храмы Владимира и Дмитрова. В эпоху Ивана III формируется ядро пантеона святых — покровителей Москвы, и в ряду с вселенскими святыми в него включаются святители Северо-Восточной Руси — митрополиты Петр, Алексей, епископ Ростовский Леонтий, преподобные Сергий, Варлаам, Кирилл. Заметно стремление Ивана III оказывать особенное почитание своим святым покровителям — Иоанну Златоусту и святителю Николаю. Великий князь не пренебрегал обязанностью выступать в защиту православной веры в Литовском государстве.[523]

[518] Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 152–154.

[519] Борисов Н.С. Иван III. С. 482.

[520] См.: Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий как публицист. С. 35–36.

[521] Блок М. Феодальное общество. М., 2003. С. 373.

[522] Ср.: «Ревностное благочестие и строгая приверженность ритуалу парадоксальным образом сочетались у московских князей с весьма вольным обращением не только с неугодными им иерархами, но и со многими предписанными церковью нормами» (Борисов Н.С. Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света. М., 2004. С. 34).

[523] Например, письма Ивана III его дочери Елене, супруге великого князя Литовского Алек-

Первый государь всея Руси принял на себя инициативу строительства Успенского собора, участвовал в переносе мощей святителя Петра. Его расположением пользовались такие подвижники благочестия, как митрополит Филипп, ростовский митрополит Вассиан Рыло, старец Троице-Сергиева монастыря Паисий Ярославов, преподобный Нил Сорский и др.

Иван III не дает таких ярких примеров религиозной экзальтации, как его внук Иван IV. О благочестии первого государя всея Руси нельзя судить по литературным произведениям, ярко отразившим личную религиозность Грозного. Попытаемся, не претендуя на окончательность выводов, последовательно рассмотреть отношения Ивана III к церковной иерархии, монастырям, к актуальным в период его княжения эсхатологическим ожиданиям, к иноверцам, еретикам.

Во многом обязанные своему возвышению митрополитам, московские князья со времени Дмитрия Донского стали вступать с ними в острые конфликты. «Докончание» митрополита Киприана с великим князем Василием Дмитриевичем «давало великому князю возможности и для вмешательства во взаимоотношения между разными слоями самого духовенства».[524] Еще в 1392 г. было «узаконено первое в истории Руси постоянное финансовое обложение церкви светской властью под предлогом ордынской тягости».[525] Преемнику Киприана митрополиту Феогносту пришлось с большим трудом добиваться у великого князя возвращения имений, принадлежавших ранее митрополичьей кафедре.[526] Известны случаи прямого отторжения великими князьями монастырских владений.[527] Но даже на этом фоне время правления первого государя всея Руси выделяется ростом напряженности во взаимоотношениях государства и Церкви. Отставка главы Русской церкви до Ивана III была беспрецедентным случаем в истории России.[528] Подчиняясь воле московского самодержца, оставили свои кафедры возглавлявшие русскую церковь митрополиты Феодосий (1461–1464), Зосима (1490–1494), архиепископ новгородский Феофил был заточен в темницу и отрекся от своего сана по принуждению (1480–1482), был вынужден оставить свою кафедру ростовский архиепископ Иоасаф (1489 г.). Серьезные конфликты возникали между Иваном III и митрополитами Филиппом (1472) и Геронтием (1478, 1479–1481, 1483). Более года после смерти митрополита Геронтия 28 мая 1489 г. до поставления митрополита Зосимы 26 сентября 1490 г. пост главы Русской церкви оставался вакантным.

Показательно, что предметом конфликтов часто служило не традиционное право печалования за опальных, но вопросы, находившиеся сугубо в компетенции иерархии: порядок освящения церквей, вопросы канонизации и др.

Сооружение нового Успенского собора породило в обществе целый ряд споров. Необходимость переноса митрополичьих гробниц вызвала попытки канонизировать митрополитов Феогноста и Филиппа. Обе попытки натолкнулись на противодействие великого князя и навлекли на него упреки в неблагочестии.[529] Причем если в случае

сандра: Сборник императорского русского исторического общества. Т. 35. Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. СПб., 1882. № 53. Стб. 255; № 57. Стб. 273–274; № 58. Стб. 274–280; № 62. Стб. 292.

[524] Флоря Б.Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992. С. 122.

[525] РФА. М., 1987. Вып. 1. № 3. С. 66–68.

[526] РИБ. СПб., 1908. Т. VI. Стб. 289–304.

[527] АСЭИ. М., 1958. Т. 2. № 259, 285, 286, 288–290, 333, 334, 337, 381.

[528] См. Алексеев Ю.Г. Государь всея Руси. С. 66; Борисов Н.С. Иван III. С. 190.

[529] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 218; ПСРЛ. Т. 25. С. 325. Подробный анализ дан в работе: Клосс Б.М., Назаров В.Д. Летописные источники XV в. о строительстве московского Успенского собора // Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV — начало XVII вв. М., 1998. С. 523–543.

с отказом прославить Феогноста великий князь и митрополит Геронтий оказались единодушны, то инициатива митрополита по канонизации Филиппа, была решительно пресечена великим князем.[530] Серьезным соблазном для причта Успенского собора явилась и ситуация с перенесением мощей святителя и чудотворца Петра.[531] Еще больше страстей возбудил спор о правильном освящении церквей «хождении посолонь» (Традиционно этот обряд совершался в направлении движения по солнцу, но с конца XIV в. — наоборот).[532] Великий князь рьяно отстаивал традиционный обычай против мнения митрополита и большинства духовенства и уступил только в силу обстоятельств.[533] При этом первый государь всея Руси был не только чужд религиозной экзальтации, но и часто прагматически предпочитал евангельским нормам политические и экономические выгоды.

В 1488 г. Иван III принес перед своим братом удельным князем Андреем Углицким очень странную клятву «небом и землею и Богом сильным».[534] Здесь следует вспомнить библейский контекст. Обратившись к Библии, можно убедиться в том, что формула клятвы с упоминание Бога, неба и земли прямо запрещалась: «Не клянитесь именем моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего» (Лев. 19:12); «Братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею» (Иак. 5:12); «А я говорю вам: не клянитесь вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий, ни землею, потому что она подножие ног Его, ни Иерусалимом, потому что он город Великого Царя. Ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным» (Мтф. 5:34–36). Как следует из бытовавших на Руси покаянных вопросников, подобные клятвы строго осуждались. «Именем Божиим и Пречистою Богородицею, и церквою, и Крестом Честным, небом и землею и всеми святыми не клялся еси в лжю и на праве?»[535]

Нельзя сказать с уверенностью почему, но едва ли Иван III употребил эту странную форму клятвы случайно.[536] В качестве исторической параллели, которая может иметь отношение к эпизоду с клятвой «Богом силным», следует указать сюжет из модавской

---

[530] ПСРЛ. Т. 8. С. 203. См. также: Сиренов А.В. Московский книжник конца XV в. Петр и его произведение // ТОДРЛ. 2001. Т. LII. С. 593–595.

[531] Клосс Б.М., Назаров В.Д. Летописные источники XV в. С. 536; Независимый летописный свод 80-х годов XV века // БЛДР. Т. 7. С. 418.

[532] См.: Клосс Б.М., Назаров В.Д. Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. Ucla slavic studies. М., 1997. С. 373–374, 387.

[533] ПСРЛ. Т. 20. С. 348; Независимый летописный свод 80-х годов XV века. С. 438.

[534] ПСРЛ. Т. 20. С. 353.

[535] Цит.: Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 419.

[536] Известно, что византийский император Михаил II, который считался приверженцем ереси неких афинган, «постановил во всех случаях клясться одним только Богом» (Продолжатель Феофана. М., 1992. С. 25). При этом относительно ереси афинган неизвестный автор жизнеописаний византийских царей замечает: «Эта ересь позволяла, совершая обряд, приобщаться спасительной Божьей купели, которую они признавали, остальное же блюла по Моисееву закону, кроме обрезания» (Там же. С. 23). При этом православные получили возможность судить о еретическом (иудействующем) образе мыслей своего императора на основании следующих действий. Во-первых, император Михаил высказывал презрение монахам «подвергал их всевозможным ужасам и все время выискивал для них новые наказания, то заключал в тюрьмы и отправлял в ссылку прочих преданных вере». Во-вторых, притесняя налогами христиан, он «иудеев освобождал от налогов и податей, и потому любили они его и почитали больше всех на свете». В-третьих, если верить Продолжателю Феофана, Михаил: «приказал поститься в субботу и отточил свой язык против божьих пророков, не верил в грядущее воскресенье и блага, от него проистекающие» (Там же. С. 24–25).

истории. Под 1471 г. в молдавских летописях находим упоминание «Бога силного». Будущий родственник великого князя молдавский господарь Стефан (отец великой княгини Елены Волошанки) одержал победу над своим соперником. «В лето 6979 месяца марта 7 въ четверток бысть разбой съ Радулом воеводом у Сочи. И възможе Стефан воевода Божиею милостию и помощиа силнаго Саваофа Бога и поби от них множество много».[537] Шестью годами ранее, в 1465 г., тот же воевода Стефан по случаю победы «повеле митрополитом и епископом своим и въсям иереом благодарити Бога о бывшем ему даровании от Вышнего Бога Саваофа, иже на херовимех почиваяй».[538] Но что интересно — «В лето 6983 генуваря 10 въ вторник бысть бой на Васлуи съ силами турсками, и възможе Стефан воевода тогда Божиею милостию и помощия Иисуса Христа, Сына живаго Бога, иже от Пречистыя Девы рождьшагося на спасение наше».[539] Быть может формула клятвы или благодарности с упоминанием ветхозаветного Саваофа могла употребляться в случаях победы над единоверцами, а благодарность Иисусу Христу воздавалась в случае побед над мусульманами? В любом случае формула клятвы Ивана III имела какой-то тайный подтекст и заслуживает внимания.

В этом отношении показательна дальнейшая судьба князя Андрея Углицкого. В сентябре 1492 г. великий князь арестовал в Москве своего брата Андрея и через некоторое время тот скончался в темнице.[540] Тяжесть преступления увеличивалось еще и тем, что, по-видимому, имело место и нарушение крестоцелования. В этом случае можно говорить, что большая часть вины ложится на тогдашнего митрополита Зосиму, который, по всей видимости, выступал гарантом безопасности князя Андрея и имел право «печалования» за опального, которым пренебрег. Только 26 октября 1496 г., уже много спустя после отставки Зосимы, Иван III перед тремя епископами принес покаяние в смерти брата, «что своим грехом и неосторожею его уморил в нужи».[541]

Задумав грандиозную перестройку центра столицы, великий князь распорядился сносить церкви и старые кладбища, на месте которых возникали новые улицы и сады.[542] Осквернение алтарей и нарушение покоя мертвых являло вопиющее нарушение православной традиции и сильно смущало современников. Архиепископ Новгорода Геннадий писал мирополиту Зосиме о возбуждении среди киевских иудеев, вызванном слухами о переносе церквей в Москве.[543] Из того же Послания следует, что в числе аргументов, которыми оперировали сторонники великого князя, было указание на практику богослужений в походных шатровых церквях и на многочисленные случаи сожжения церквей. Трудно сказать, кто выступал в данном случае советником великого князя, но отметим явно практический, а не канонический характер аргументации. Архиепископ Геннадий отводит этот аргумент указанием на многолетнее существование алтарей, любое использование мест из-под которых является осквернением. 4-е Правило митрополита Иоанна II предписывало при переносе ветхих церквей тщательно оберегать места от всякого осквернения человеком или животным: «…ставляються древяны церкви не ны на том месте не стувляються, место, в нем же олтарь, иде же ся таина творяше, оградити и неприкосновенно хранити и честно, еда не нужа священне приимахут и нечестне святая попираються».[544]

---

[537] Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. М., 1976. С. 27.
[538] Там же. С. 26.
[539] Там же. С. 28.
[540] ПСРЛ. Т. 20. С. 356; Т. 37. С. 97–98.
[541] Там же. Т. 28. С. 160.
[542] Там же. Т. 12. С. 236, 240; Т. 24. С. 211, 239.
[543] Источники. С. 377.
[544] Синод. 132. Л. 512 об.

В то же время можно выделить ряд представителей церковной иерархии, которые были наиболее близки великому князю. Это Ростовский архиепископ Вассиан Рыло[545], старец Паисий Ярославов[546], Геннадий Гонзов[547] в бытность свою архимандритом Чудовского монастыря. Вассиан являлся также духовником великого князя и вместе с Паисием принимал от купели княжича Василия-Гавриила. Вассиан также вместе с Геннадием поддерживал Ивана III в конфликте с митрополитом в вопросе о «хождении посолонь» при спорах об освящении Успенского собора.[548] Интересно, что в 1482 г. союзником великого князя в споре по этому вопросу выступал преемник Вассиана на ростовской кафедре архиепископ Иоасаф.[549] Данное обстоятельство заставляет предположить, что в Русской церкви существовали различные традиции освящения церквей, причем великий князь апеллировал именно к ростовским обычаям. Паисий Ярославов осенью 1480 г. выступал посредником между великим князем и его мятежными братьями и по настоянию великого князя несколько месяцев был игуменом Троице-Сергиева монастыря. Вместе с тем известно, с каким пафосом Вассиан обличал малодушие своего духовного сына в посланиях на Угру, а Геннадий уже в бытность новгородским архиепископом не пользовался доверием великого князя. Легко заметить, что великий князь охотно пользовался услугами названных лиц в своих целях, но вопрос о том, обладал ли даже Вассиан реальным влиянием на своего духовного сына, остается дискуссионным. Следует упомянуть еще митрополита Зосиму, который был по воле Ивана III в 1490 г. возведен на митрополичий престол из архимандритов Симонова монастыря[550], а уже в 1494 г. оставил его в силу неясных причин.[551]

Насколько можно судить по имеющимся источникам, ранее или одновременно с Вассианом духовником великого князя был неизвестный по имени протопоп-вдовец. В рассказе о браке Ивана III с Софьей Палеолог Львовская летопись сообщает, что венчал великокняжескую чету коломенский протопоп Осея, «занеже здешним протопопом и духовнику своему не повеле, занеже вдовцы».[552] Тот факт, что на протяжении ряда лет великий князь держал в качестве своего духовника вдового священника, представляет значительный интерес. Споры о том, достойны ли овдовевшие священнослужители своего сана, активно велись со второй половины XIV столетия, и насколько я могу судить на основании летописных известий, памятников церковно-полемической книжности, возбуждали в обществе далеко не праздный интерес.[553]

---

[545] См. о нем: Лурье Я.С. Вассиан Рыло. С. 123–124.

[546] См.: Прохоров Г.М. Паисий Ярославов // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 156–160.

[547] См.: Лурье Я.С. Геннадий Гонзов // СККДР. Л., 1985. Вып. 2. Ч. 1. С. 145–146.

[548] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 314–315; Независимый летописный свод 80-х годов XV века. С. 430.

[549] Там же. С. 438.

[550] Первый независимый от Константинополя митрополит Иона был поставлен собором епископов, Феодосий, Филипп и Геронтий были рукоположены в епископы самим Ионой (См.: Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 191–193).

[551] См. об этом гл. 4.

[552] ПСРЛ. Т. 20. С. 299.

[553] Тема обличения недостойных священнослужителей была тесно связана с обличением симонии, т.е. с продажей церковных должностей за деньги. Симония считалась первой ересью в христианстве и по своему значению споры вокруг нее многократно превышают масштабы всех еретических движений русского Средневековья. См.: Преображенский В. Св. Тарасий патриарх цареградский и VII вселенский собор. СПб., 1893. С. 115–118; Macrides R.J. Simony // The Oxford Dictionary of Byzanium. N.Y.; Oxford, 1991. Vol. 3. P. 1901–1902. Об этих спорах в России см.: Ключевский В.О. Псковские споры // Православие в России. М., 2000. С. 354–370; Алексеев А.И. «Власфимия» // Православная энциклопедия М., 2005. Т. 9. С. 116–117.

Попытки запретить священнодействовать вдовым попам и дьяконам предпринимали митрополиты Петр и, вероятно, Киприан.[554] Но дело было не только в стремлении привести практику в соответствие с нормами канонического права. Сомнения в действенности таинств, совершаемых «недостойными» священниками, терзали сознание средневековых обывателей, готовых усматривать в многочисленных бедствиях последствия неправильно совершенных магических ритуалов. Достаточно сослаться на многочисленные конфликты из-за вдовых священников в Пскове.[555] Следует предположить, что каноническое сознание наиболее строгих архиереев и доходивший до фанатизма ригоризм рядовых прихожан наталкивались на стойкое противодействие большей части клира и светских властей. При этом первые руководствовались стремлением сохранить свои места и доходы, а вторые желали сохранения традиционного, коренящегося в веках порядка, который позволял обходиться без острых конфликтов и противостояний. Характерно, что летописцы каждый раз специально отмечали факт происхождения архиереев из среды белого духовенства. И каждый раз за этими комментариями угадывается острая неприязнь. Например, в Типографской летописи под 1481 г. читаем: «Того же лета поставлен бысть Ростову архиепископ Иасаф, бывал князь Оболенский, а приведоша его з Белаозера из Ферапонтова монастыря, а Коломне поставлен бысть Герасим из Боровска, из Пафнутьева монастыря, а Рязани Семиона, поп бывал мирский на Коломне, потом в черньцехъ был у митрополита. Увы, увы! Погибе благоверный от земля, грех ради наших, по Давиду: „Спаси мя, Господи, яко оскуде преподобный, яко умалишася истинный от сыновъ человеческыхъ, суетнаа глагола кождо искреннему своему“».[556] Поставление в иерархи из овдовевших белых священников в правление Ивана III не было единичным случаем. Например, в 1484 г. архиепископом в Новгород был поставлен старец Троице-Сергиева монастыря Сергий, «бывший протопоп Богородицкой Семен».[557] Позиция Ивана III в вопросе о вдовых попах и дьяконах имела основания и в каноническом праве. Канонические доводы в пользу права вдовых священников служить литургию выдвигали позднее Григорий Скрипица и Вассиан Патрикеев, а на Московском соборе 1667 г. — и восточные патриархи.[558] Соборный приговор о запрете священствовать овдовевшим священникам был принят только 1 сентября 1503 г. в период тяжелой болезни великого князя и под давлением монашеской партии «иосифлян».[559] Как и в спорах о «хождении посолонь», в спорах вокруг вдовых попов великий князь отстаивал позицию традиционного благочестия и противодействовал стремлениям иерархии ужесточить

---

[554] См.: «Поучение митрополита Петра» // РИБ. Т. VI. № 17. Стб. 159, 164. В своих ответах игумену Афанасию митрополит Киприан не признавал законным даже для пономаря 2-й и 3-й браки (РИБ. № 32. Стб. 259).

[555] Наиболее острый конфликт произошел в 1469/70 г. См.: Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 165–169.

[556] ПСРЛ. Т. 24. С. 202.

[557] Там же. С. 204.

[558] См.: Написание вдового попа Георгия Скрипицы из Ростова града о вдовствующих попах // ЧОИДР. 1848. № 6, отд. 4. С. 45–54; Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 182. Восточные патриархи на московском соборе 1667 г. засвидетельствовали, что «издревле священными правилами, не имевшие жен клирики, не запрещахуся» (О церковных соборах // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. январь–июнь. С. 18).

[559] Перечень списков см.: Плигузов А.И. «Соборный ответ 1503 г.» // РФА. См. публ.: ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. № 383; РФА. М., 1987. Ч. III. № 24. Под 1 сентября пересказан текст приговора в Псковской I (ПСРЛ. Т. 4. С. 277) и Новгородской II летописях (ПСРЛ. Т. 30. С. 175–176, 200). См. также: Псковские летописи. Л., 1941. Вып. I. С. 89; Российское законодательство X–XX вв. Т. 2. М., 1985. «Стоглав». С. 358–359. О соборе 1503 г. см.: Алексеев А.И. Под знаком конца времен. С. 279–302.

дисциплинарную власть над белым духовенством, быть может, и не преследуя самостоятельных политических целей.

Известный Церковный собор 1503 г. дает повод поставить вопрос и об отношении Ивана III к монастырям и их вотчинам.[560] Сам факт постановки вопроса о праве монастырей держать села дает доказательства в пользу тезиса, что и сам великий князь и правительственные круги Москвы по меньшей мере не были убеждены в оправданности практики земельных вкладов по душе. Некоторый материал для суждения о религиозности Ивана III дают наблюдения над духовными грамотами. Мать Ивана III великая княгиня Мария Ярославна в 1477 г. сделала беспрецедентный по размеру денежный вклад в Кирилло-Белозерский монастырь — 495 рублей с обязательством истратить всю сумму к 1492 г.[561] Братья Ивана III князья Юрий Дмитровский, Андрей Вологодский, двоюродный брат Михаил Верейский в своих завещаниях немало места уделили указанию вкладов, которые надлежало сделать по их душам в монастыри.[562] В завещании Ивана III тема подушных вкладов не фигурирует, однако, этот факт скорее всего не исключение, но традиция. По-видимому, совершение вкладов по главе Московского дома становилось обязанностью великой княгини и детей.[563]

Насколько можно судить на основании известных нам монастырских вкладных и кормовых книг, Иван III делал крупные вклады в монастыри. В Троице-Сергиев монастырь Иван III в 1462–1466 гг. пожаловал рыбные ловли на озере Владычне.[564] А в 1466/67 г. во исполнение завещания своего дяди князя Петра Дмитриевича и княгини Ефросиньи великий князь передал в монастырь вотчину Илемну.[565] Позднее из-за этой волости Иван III вступил в резкий конфликт с монастырем. В 1505/1506 г. по его душе вклад в 60 рублей дал Василий III.[566]

В 1482–1484 гг. Кирилло-Белозерский монастырь получил значительное земельное пожалование от великого князя, но уже в 1484/85 г. при игумене Гурии монастырь от него отказался в обмен на назначение хлебной руги.[567] В Симонов монастырь великий князь ок. 1481 г. дал село Ватолино в Можайском уезде с обязательством поминать его в день его памяти и преставления.[568] Только будучи тяжело больным, Иван Васильевич в сентябре — октябре 1503 г. совершает поездку на богомолье по монастырям.[569] Паломничество сопровождалось вкладами «по себе и по своих родителех», на которые так скуп был «самодержец» большую часть своего княжения.

---

[560] Наиболее последовательно пытается отрицать факт созыва секуляризационного собора в 1503 г. американский исследователь Д. Островски, см.: Островски Д. 500 лет спустя: Церковный собор 1503 г. // Palaeoslavica. XI. 2003. P. 214–239. Его аргументация является, однако, сугубо спекулятивной и не учитывает тот исторический контекст споров о монастырских землях, который был выявлен исследованиями последних десятилетий.

[561] АСЭИ. Т. 2. № 249. См. мой коммент. к этой грамоте: Алексеев А.И. Грамота великой княгини Марии Ярославны в Кирилло-Белозерский монастырь (эсхатологический контекст) // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания. Доклады и тезисы XIV научной конференции. Москва, 18–19 апреля 2002 г. М., 2002. С. 82–84.

[562] См.: ДДГ. № 68, 74, 80.

[563] См.: Духовная грамота великого князя Василия Дмитриевича // ДДГ. № 20. Можно привести в пример и духовную князя Ивана Юрьевича Патрикеева (ДДГ. № 86).

[564] АСЭИ. М., 1958. Т. I. № 314.

[565] Там же. № 342.

[566] Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 26.

[567] Никольский Н.К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. СПб, 1910. Т. 1. Вып. II. С. 12.

[568] РНБ. ОСРК. F.IV.348 Л. 5 об. См. также: Ивина Л.И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XIV — первой половины XVI. Л., 1979. С. 115–116.

[569] ПСРЛ. Т. 28. М.; Л., 1963. С. 387.

В целом можно заключить, что Иван III был в высшей степени умеренным вкладчиком, которому было чуждо стремление дорого купить молитвенную поддержку монахов в загробной жизни. И в этом отношении позиция Ивана III опиралась на авторитетную в Византии и на Руси традицию. В ранее рассмотренном сборнике Троиц. 122, принадлежавшем ставленнику великого князя митрополиту Зосиме, содержится ряд выписок на тему загробного спасения. Например, в статье озаглавленной «От Анастасия Синайского» читаем: «Подобает нам пещися о своих устах во всем животе, а по смерти не надеятися прощены бытии».[570] За ней следует выписка из Дионисия Ареопагита, содержащая красноречивое утверждение: «Приимет каждой, еже с телом здела, или благо или злое, праведных молитва в нынешнем житие, а несть молитвы по смерти».[571] Сходные идеи содержатся и в других статьях сборника, выписанных из сочинений Иоанна Дамаскина, Григория Двоеслова и др. В устах Иосифа Волоцкого данные идеи, без сомнения, разделяемые Зосимой, оказались представлены как саддукейская ересь — неверие в загробную жизнь: «Умер, деи, ин, то умер — по та места и был».[572]

С 80-х гг. XV столетия исследователи фиксируют резкое уменьшение общего количества земельных вкладов со стороны «светских контрагентов» монастырей.[573] Ряд подлинных земельных актов на монастырские владения был затребован в Москву, очевидно, для пересмотра владельческих прав.[574] С этого же времени действовало известное запрещение, чтобы «во Твери, в Микулине, в Торжку, в Оболенску, на Белеозере, на Рязани, мимо тех городов людей иных городов людем вотчин не продавати и по душам в монастыри без докладу не давали».[575] Распоряжения Ивана III позволяли светским вотчинникам выкуп у монастыря родовых вотчин, что было прямо связано с нарушением ряда на поминовение.[576] Два других распоряжения великого князя запрещали дачу волостных земель «в закуп» и «по душе», а земли, данные по душе Пермскому владыке отписывались у него и возвращались к волости.[577] Наконец, Иваном III были грубо нарушены завещательные распоряжения своих удельных братьев в пункте о передаче сел и деревень монастырям.[578] Вклад, сделанный по князе Андрее Васильевиче, был с ведома властей Кирилло-Белозерского монастыря заменен денежными выплатами.[579] В отношении вотчин Троице-Сергиева монастыря проведены конфискации в Переяславском, Белозерском и Вологодском уездах. «В целом темпы приобретения сел, — заключила М.С. Черкасова, — самого основного и наиболее ценного вида земельных владений — снизились во второй половине XV в. по сравнению с предшествующим временем почти в 3 раза».[580] Наиболее острый конфликт произошел из-за волости

[570] См. Троиц. 122. Цит. по: Григоренко А. Духовные искания. С. 131–132.

[571] Там же. С. 132.

[572] Источники. С. 428.

[573] См.: Алексеев Ю.Г. Освобождение Руси от ордынского ига. Л., 1989. С. 124–125; С. 175, примеч. 19; С. 196, прим. 328; Черкасова М.С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. М., 1996. С. 90–103.

[574] Черепнин Л.В. Русские феодальные архивы. Ч. 2. М., 1951. С. 31.

[575] ААЭ. Т. 1. № 227. С. 219.

[576] АСЭИ. Т. I. № 423.

[577] Там же. Т. III. №№ 291 а, 291 б.

[578] ДДГ. № 68. С. 223; № 80. С. 302. Очевидно, Иваном III было конфисковано с. Слотино, полученное Троице-Сергиевым монастырем по духовной грамоте его бабки великой княгини Софьи Витовтовны (ДДГ. № 57).

[579] АСЭИ. Т. I. № 266, 267.

[580] Черкасова М.С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. С. 94.

Илемна, принадлежавшей Троице-Сергиеву монастырю.[581] Игумен Пафнутьево-Боровского монастыря Иосиф Санин (позднее основатель и игумен Волоцкого монастыря), который, по всей видимости, в силу покровительства другого выходца из Пафнутьева монастыря — Вассиана Рыло, пользовался расположением Ивана III, свидетельствовал: «Монастырские сироты иные проданы, а иные биты, а иных в холопы емлют».[582] Вспоминая же об общей атмосфере тех лет, Иосиф Волоцкий писал: «Иноческий же чин, иже в монастырях и иже в пустынях пребывающе, тако же и от мирьских человек и благородных и христолюбивых многи съгражахуся сердци, и многыя скорби и печали душа имуще исполнены… И абие неповинни заточением осуждаются от дръжавнаго, и скорби многи и юзы и темница и разграбление имением приемлють. Овие же спострадують тем, аще не изгнанием, но писанием утешительным и телесных потреб скудость утешающе темь, еще же и противу еретичьскых глагол съпротивно и обличително отвещание от Божественных писаний събирающе посылаху, еретиком съпротивляющеся».[583] Согласно выводу Л.В. Черепнина, «общее направление политики московского правительства в сторону попыток ограничения монастырей в их праве получать земельные вклады не подлежит сомнению».[584] Таким образом, центральным стержнем ограничительной политики Ивана III являлись мероприятия по ограничению последствий распространения практики вкладов по душе.

Вообще, судить об отношении Ивана III к монашеству можно на основании незначительного количества фактов, но они довольно красноречивы. Как следует из 11-го «слова» «Просветителя», процветавшие при дворе великого князя жидовствующие критиковали институт монашества.[585] Неизвестный по имени архимандрит кремлевского Чудова монастыря за подделку грамоты был публично бит кнутом, невзирая на сан.[586] Укажем и еще один любопытный эпизод. Среди многочисленных иностранцев (и иноверцев) при дворе Ивана III встречаем и некоего «каплана белых черньцов Аоугустинова закона Ивана Спасителя, арганного игреца».[587] Как следует из Никоновской летописи, в 1492 г. этот «каплан» расстригся и женился: «Тоя же весны месяца маия в 17 Иван Спаситель Фрязин, каплан постриженой Августинова закона белых черньцов закона своего отрекся и чернечество остави, женился, понял за себя Алексиевскую жену Серикова; и князь великий его пожаловал селом».[588] Из приведенного известия не следует, что «каплан»-расстрига перешел в православную веру, хотя это и вероятно, но, в любом случае, показательно, что в глазах летописца этот поступок великого князя выглядел предосудительным.

Вкупе со сведениями об иконоборческих настроениях еретиков можно задуматься и об отношении великого князя к иконам. Ряд любопытных фактов обобщил в своей монографии об иконописце Дионисии Н.К. Голейзовский. Согласно выводу исследователя, крупнейший живописец эпохи Дионисий «не был придворным мастером Ивана III и не проживал в Москве, где, как видно, отсутствовали тогда собственные

---

[581] Судя по полемическому сочинению «Слову иному», конфликт завершился тяжелой болезнью, поразившей великого князя (Бегунов Ю.К. «Слово иное». С. 351–354).

[582] ПИВ. С. 144.

[583] Источники. С. 474.

[584] Черепнин Л.В. Русские феодальные архивы. Ч. 2. М., 1951. С. 32; См. также: Киселев В.А. Великий князь московский и ярославские монастыри (из истории политической борьбы на рубеже XV–XVI вв.) // Ярославская старина. Ярославль, 1997. Вып. 2. С. 9–14.

[585] См. об этом гл. 4.

[586] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. С. 238; Т. 20. 1. С. 353.

[587] ПСРЛ. Т. 24. С. 206.

[588] ПСРЛ. Т. 12. С. 233.

достаточно квалифицированные живописцы, иначе не потребовалось бы, из опасений, что Дионисий больше не приедет, спешить с росписью оказавшегося слишком ветхим Благовещенского собора; обгоревшей вознесенской „Одигитрии“ не пришлось бы дожидаться возобновления в течение пяти лет, а митрополиту Геронтию (1473–1489) — прибегать к посредничеству ростовского архиепископа Вассиана Рыло (1467–1481), чтобы заказать подведомственным ему знаменитым мастерам „деисус, праздники и пророки“ для московского Успенского собора».[589] Новопостроенный Успенский собор в Кремле длительное время оставался без внутренненго убранства, а современные исследования обнаруживают, что первоначальные росписи были выполнены в виде растительного орнамента, исключающего возможность исполнения иконописных образов.[590] Разумеется, имеющиеся сведения слишком фрагментарны, для того чтобы сделать вывод о том, что Иван III являлся сторонником иконоборчества. Но можно думать, что некоторые стороны учения еретиков, критиковавших иконопочитание, великий князь мог разделять.

Следует вспомнить, что вторая половина XV столетия стала временем нарастания эсхатологических ожиданий, которые все в большей степени определяли тип коллективного поведения средневекового общества. Здесь впору задаться вопросом: в каком отношении находилась личная религиозность первого государя всея Руси к религиозному фону эпохи? Уже И. Хрущов обратил внимание, что накануне ожидавшегося конца времен московский князь проводил активную внешнюю политику, деятельно перестраивал Кремль и Москву.[591] Н.С. Борисов замечает по поводу поведения Ивана III: «Он правил так, словно и не замечал, что грозный ангел уже при дверях».[592] При этом отношение большинства государей Европы накануне ожидавшегося конца света (на рубеже 1000 г.) к ортодоксальной церкви было в высшей степени почтительным. Близкие отношения связывали императора Оттона III и главу западного христианства папу Сильвестра, король Франции Роберт получил прозвище Благочестивый, преисполненым религиозной экзальтации был король Высокой Бургундии Рудольф III и т.д.

Политические амбиции Ивана III резко контрастировали с эсхатологическими настроениями православной иерархии. Резкое усиление Московской Руси на фоне последовательного крушения православных государств заставляло искать обоснование своей миссии вне круга традиционных идей. В сборнике, принадлежавшем епископу Филофею Пермскому, читается, например, следующий отрывок из Послания молдавского воеводы Стефана Ивану III: «Колико государьства было Грецкое и не одно, и Сербьское, и Болгорьское, и Арбанаское, и Босна — ту же Бог покорил под поганство наших грехов деля, а теперь турци переступили Чермное море, занеже взял Кафу, ино осмотримся рано» (Муз. 3271. Л. 15 об.). После счастливого для Руси исхода «стояния на Угре» в 1480 г., когда было отражено нашествие хана Ахмата, в окружении великого князя распространились победные настроения. При дворе явно были готовы бросить вызов культивируемым церковными институтами ощущениям страха и отчаяния. До нас дошли только отголоски споров. В Типографской летописи, в основе которой лежит Ростовский владычный свод, под 1481 г. читаем: «…но да не похвалятся несмыслении в своем безумии, глаголюще: „Мы своим оружием избавихомся Рускою землю“, но дадут славу Богу и пречистой Матери Богородици, той бо

[589] Голейзовский Н.К. Исследования. Т. 1. Дионисий и его современники. М., 2005. С. 15.

[590] Орлова М.А. О времени создания живописной декорации Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI в. СПб., 2003. С. 213–221.

[591] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 171.

[592] Борисов Н.С. Повседневная жизнь средневековой Руси. С. 34.

спасе насъ, и престануть от таковаго безумиа, а добри и мужествении, слышавше сиа, притяжуть брань къ брани и мужество к мужеству за православную хрестьянство противу бесерменству, да въсприимут в сем житии от Бога милость, от государя жалование великого князя…Подщитеся схранити свое отечьство, Рускою землю, от поганых, не пощадите своих глав, да не узрят очи ваши расплениа и разграблениа домов ваших, и убьениа чад вашихь, и поруганиа над женами и над дщерми вашими, якоже пострадаша и инии велици и славнии земли от Турков, еже глаголю: Блъгаре и Скръби и Греци и Трапизон и Аморея и Арбанасы и Хръваты и Босна и Манкупь и Кафа, инии мнози земли, иже не стяжа мужественне и погибоша и отечьство изгубиша и землю и осподарьство…»[593] В упомянутом сборнике митрополита Зосимы содержится отрывок из «Диоптры» (Троиц. 122. Л. 275–288), в котором опровергается мнение о связи между исходом 7 тысячи лет от сотворения мира и концом света. Нет сомнений, что Иван III был знаком с этой авторитетной линией аргументации, опровергавшей эсхатологические страхи рубежа 7000 г.

Именно Зосимой, как было сказано выше, было составлено «Изложение пасхалии», в котором впервые появилось уподобление Москвы Иерусалиму, а затем и Константинополю, а великий князь Иван III провозглашался новым царем Константином.[594] Прежде чем утвердилось учение о Москве как Втором Константинополе, великий князь мог находить опору своим политическим амбициям в апелляции к альтернативным системам летосчисления, в первую очередь, к иудейской.

В религиозном поведении государя всея Руси, на наш взгляд, можно выделить две стороны: приверженность элементам традиционного религиозного мировоззрения и интерес к усвоению элементов вероучения иных конфессий.

При дворе Ивана III длительное время господствовал дух религиозной толерантности, навлекавший на великого князя и его окружение обвинения в неправославии.[595] Обращает на себя внимание то, что Ивану III, по-видимому, совершенно было чуждо предвзятое отношение к иудеям, которое господствовало в католических странах Европы.[596] Периодически повторявшиеся преследования иудеев на протяжении XIII–XV вв. на государственном уровне имели место во Франции, Англии, Германии. В 1492 г. их общины, отказавшиеся принять христианство, изгнал из пределов Великого княжества Литовского Александр Ягеллончик.[597] В то же самое время в государстве Ивана III набирала силу ересь жидовствующих, борьбу с которой с переменным успехом вела православная иерархия во главе с новгородским архиепископом Геннадием. Позиция великого князя по отношению к еретикам, как было показано выше, вполне может быть названа покровительственной.[598] При этом занимавшие пост главы Русской церкви митрополиты Геронтий, а затем и Зосима демонстрировали весьма мало ревности постоять за чистоту православной веры. Позиция первого объяснялась как «боязнь державного», второй же сам навлек на себя обвинения в ереси.

---

[593] ПСРЛ. Т. 24. С. 201. О том, что в основе известий Типографской летописи лежал Ростовский владычный свод см.: Клосс Б.М., Назаров В.Д. Рассказы о ликвидации ордынского ига в летописании конца XV в. // Древнерусское искусство XIV-XV вв. М. 1984. С. 283–313; Лурье Я.С. Русь XV века: отражение в раннем и независимом летописании. // Вопросы истории. 1993. № 11–12. С. 3–17.

[594] См. ранее гл. 4.

[595] Упомянем здесь согласие с честью принять в Москве папского легата Антонио Бонумбре в 1472 г. (ПСРЛ. Т. 35. С. 299).

[596] См.: Трахтенберг Д. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связи с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.

[597] См.: История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. М., 2001. С. 268

[598] См.: ПИВ. С. 175–178.

Показателен, на наш взгляд эпизод с лечением и смертью соправителя великого князя Ивана Молодого. К постели больного «камчюгою в ногах» старшего сына Ивана III в 1490 г. был приглашен лекарь «Леон жидовин». Он активно принялся за лечение, прижигая язвы на ногах Ивана Молодого трутом. В результате лечения больному стало хуже, и вскоре он скончался. По итогам неудачного лечения лекарь был казнен.[599] Обращение за исцелением к лекарю-иудею строго осуждалось в средневековом христианстве. Современники-книжники вряд ли могли оставить без внимания библейскую параллель: «И сделался Аса болен ногами на 39 году царствования своего, и болезнь его поднялась до верхних частей тела; но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей» (2 Пар. 16:12). Популярное в древнерусской книжности «Слово Иоанна Златоуста о лечащихся волхованием от болезни» гласило: «Христиане почто ся зовете, да повинимся кресту и не идем ко врагам Божиим, к волхвом и чародеем, то врази Божии суть, лучшее умрети, нежели ко врагам идти. Кое пособие тело целити, а душю убити, так я обретатель зде мало прияти утешение, а тамо посланным быти с бесы в вечный огнь».[600] На положение жидовствующих при дворе этот эпизод влияния не оказал.

Скудные данные источников не позволяют вынести полноценное суждение о том, каким было восприятие образа Ивана III в глазах монахов-книжников. Учитывая все вышеизложенное, следует признать, что едва ли оно было позитивным. Представляется, что неслучайно в одном из сборников Иосифо-Волоколамского монастыря помещен отрывок из византийской хроники Георгия Амартола, рассказывающий об убийстве императора-иконоборца Льва.[601]

Приведенные здесь рассуждения отнюдь не исчерпывают тему религиозности Ивана III. Подводя предварительные итоги, можно отметить, что, насколько нам позволяют судить источники, великий князь являлся гармоничной личностью, в которой уважение к Церкви, почитание святынь и монастырей сочетались со стремлением властно проводить в жизнь свой идеал благочестия, вступая порой в острые конфликты с высшей иерархией. Очень мало возможностей для того, чтобы судить о духовной эволюции Ивана III. Он обнаружил способность противодействовать митрополитам уже в первые годы по вступлении на престол, а в последние годы правления предпринял попытку отобрать вотчины у монастырей. Только после Церковного собора 1503 г. становится заметен резкий перелом в сознании первого государя всея Руси. Его следует связывать с тяжелой болезнью, внезапно поразившей великого князя в разгар соборных прений. Но даже покаявшийся в покровительстве еретикам и предпринявший паломничество по монастырям, великий князь счел необходимым сместить с владычной кафедры Новгорода своего главного оппонента в области церковной политики Геннадия Гонзова. Едва ли стоит доверять рассказу об отказе Ивана III от предсмертного пострижения в монашество в том виде, как он приведен у В.Н. Татищева.[602] Характерно, однако, что если его отец Василий II Темный выразил согласие на постриг, но не принял монашество из-за сопротивления бояр, то постриг сына Ивана III Василия III состоялся в условиях острого конфликта между боярами и митрополитом. Следует признать Ивана III только отчасти носителем типичного для великих князей Московского дома XIV–XV вв. типа благочестия, в котором уравновешивались ревность к вере с соображениями текущей политики, а авторитету церковной иерархии противопоставлялась гордость за принадлежность к потомству

[599] ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 327; ПСРЛ. Т. 12. С. 222.
[600] Волок. 435. Л. 56 об.–58 об.
[601] Епарх. 288. Л. 322–325.
[602] См.: Татищев В.Н. Собр. соч. М., 1996. Т. 6. С. 100.

Владимира Святого, Александра Невского и Дмитрия Донского.[603] Открытость первого государя всея Руси к общению с представителями других конфессий следует признать беспрецедентной.

3.10. ЛИТЕРАТУРА ЖИДОВСТВУЮЩИХ И ВЛИЯНИЕ ПОЛЕМИКИ С ЕРЕТИКАМИ НА РУССКУЮ КУЛЬТУРУ XV — НАЧАЛА XVI в.

О литературе жидовствующих можно говорить условно: еретики не оставили сочинений, которые позволяли бы судить о существе учения. М.Н. Сперанский выразился о ней так: «Как литература неофициальная, преследуемая правительством духовным и светским, она принуждена была прятаться, была уделом меньшинства и, разумеется, не так видна исследователю, будучи не так заметна и по своему объему».[604] Тема литературы жидовствующих является наиболее обсуждаемой среди зарубежных исследователей.[605] Известно несколько произведений, связанных с жидовствующими.

Именем Ф.В. Курицына («Феодор Курицин диак») как «преведшаго» надписано тайнописью в большинстве списков «Лаодикийское послание».[606] Памятник состоит из религиозно-морализаторского введения, написанного в форме флорилегия рифмованными строками и плохо поддающейся трактовке таблицы («литореи в квадратах»), состоящей из 2-х рядов букв в алфавитном порядке, и комментария. В предисловии, возможно испытавшем влияние ветхозаветных представлений, говорится, что «душа самовластна, заграда ей вера», вера утверждается на учении пророков, исправляемом чудотворениями, дар чудотворения укрепляется мудростью, основа которой — «житие фарисейску». Было предпринято несколько попыток интерпретировать «Лаодикийское послание» как переложение или перевод еврейских текстов.[607] Последнюю и,

---

[603] Вопрос о восприятии князьями Московского княжеского дома идеала монашеской святости попытался прояснить в своей статье французский исследователь П. Гоно: Гоно П. Идеал монашеской святости и Московский княжеский дом 1389–1547 // Проблема святых и святости в истории России. Материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 6–7 сентября; Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 143–173.

[604] Сперанский М.Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2004. С. 367.

[605] Из работ зарубежных исследователей о литературе жидовствующих см.: Halperin Ch.J. Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia: A Polemic Revisited and a Question Posed // CASS. 1975. Vol. IX. P. 141–155; Klier J. Judaizing without Jews? Moscow–Novgorod, 1470–1504 // Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584. M., 1997. P. 336–349; Romanchuk R. The reception of the Jidaizer Corpus in Ruthenia and Muscovy: A Case Study of the Logic of Al-Ghazzali, the «Cipher in Squares», and the «Laocidean Epistle» // Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages. / Ed. V.V. Ivanov and J. Verkholantsev. M., 2005. P. 144–165; Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection ? // Ibid. P. 185–208.

[606] Источники. С. 265–276.

[607] См., например: Fine J.V. Fedor Kuritsyn·s «Laodikijskoe Poslanie» and the Heresy of judaizers // Speculum. 1966. 16/3. P. 500–504; Мильков В.В. Отвергнутая традиция: учение еретиков-«жидовствующих» // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997. С. 434–440; Taube M. The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XIX. Cambridge, 1995. P. 671–685).

на наш взгляд, наиболее убедительную попытку предпринял М. Таубе, показавший, что русский перевод «Лаодикийского послания» представляет собой только часть еврейского текста.[608] Тот факт, что «Послание» дошло до нас в большом количестве списков XVI–XVIII вв. (в основном XVII в.), свидетельствует о том, что оно не воспринималось как еретическое сочинение.

Другим сочинением, в отношении которого высказывалось мнение о его принадлежности Ф.В. Курицыну, является «Повесть о Дракуле»,[609] составленная из легенд о валашском государе XV в. Владе Цепеше. Главными чертами Дракулы выступают жестокость и справедливость правителя, не связанного нормами христианской морали, почти все эпизоды «Повести» имеют аналогии в венгерских и немецких повествованиях о Дракуле. Древнейший список «Повести» находится в сборнике знаменитого книжника Евфросина (РНБ. Кир.-Бел. № 11/1068, 1486 г.). В настоящее время, установлено, что «Повесть» не относится к оригинальным произведениям русской литературы. «Повесть» бытовала на территории Придунавья и имела несколько версий (в т.ч. венгерскую и немецкую). Своего рода lingva franko на этих землях был сербский язык. По-видимому, Федор Курицын вывез из Венгрии сербский список этого сочинения.[610]

Брат Ф. Курицына Иван-Волк переписал Кормчую. Как установила Е.В. Белякова, эта Кормчая относится к особой редакции, представленной Мазуринским, Чудовским, Уваровским списками, и никаких оригинальных черт не имеет.[611]

Исследователи (А.И. Клибанов, Н.А. Казакова, Я.С. Лурье и др.) привели убедительные аргументы в пользу принадлежности к книжности жидовствующих тайнописных глосс, сделанных еретиком Иваном Черным на полях переписанных им сборников, содержащих библейские книги, а также в списке «Еллинского и Римского летописца» 2-го вида (1485 г.); к «Еллинскому летописцу» Иван Черный написал послесловие.[612] С жидовствующими связывают встречающееся в одних рукописях с «Лаодикийским посланием» «Написание о грамоте».[613]

Не ясен вопрос о зависимых от ереси переводах. А.А. Алексеев считает, что известные библейские переводы с еврейского были выполнены в Юго-Западной Руси для нужд иудейских общин и не имеют отношения к жидовствующим.[614] Израильский исследователь М. Таубе полагает, что иудеи в Юго-Западной Руси переводили не богослужебные тексты и пользовались ими читатели не-иудеи.[615] Таубе очертил круг еврейских памятников, переведенных во 2-й половине XV в. на славянский язык.[616] (О западнорусских переводах астрологических сочинений см. ранее). В литературе XIX–XX вв. с жидовствующими принято было связывать появление в составе Толковой Палеи талмудических мидрашей (о потопе, Ное, Соломоне и Китоврасе и т.п.), поскольку до 80-х гг. XX в. были известны списки Толковой Палеи не ранее 1477 г.

---

[608] Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси. С. 377–380.

[609] Повесть о Дракуле // ПЛДР. 2-я половина XV в. М., 1982. С. 554–565.

[610] Благодарю за консультацию по данному вопросу профессора Будапештского университета им. Лоранца Этвеша Андраша Золтана.

[611] Белякова Е.В. Источники Кормчей Ивана Волка Курицына // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 75–83.

[612] См. публ.: Источники. С. 277–299.

[613] Клибанов А.И. «Написание о грамоте»: Опыт исследования просветительно-реформационного памятника кон. XV — 1-й пол. XVI в. // ВИРА. 1955. Вып. 3. С. 325–379.

[614] Алексеев А.А. Текстология. С. 184–185.

[615] Taube M. The Kievan Jew Zacharia. P. 185–208.

[616] The Five Biblical Scrolls in a 16th-Cent. Jewish Translation into Belorussian: Vilnius Codex 262 / Introd., Not.: M. Altbauer; Concordance comp. by M. Taube. Jerusalem, 1992.

После открытия Барсовской Палеи 10-х гг. XV в. стало ясно, что с этой ересью тексты никак не связаны. Отражение влияния жидовствующих усматривалось также в разбивке большинства русских списков Пятикнижия XV–XVI вв. догеннадиевского состава на синагогальные субботние чтения «параши» и в наличии глосс, отражающих правку по масоретскому тексту, однако определенные выводы по этому поводу отсутствуют.[617]

О круге чтения жидовствующих исследователи судят на основании Послания архиепископа Геннадия архиепископу Иоасафу (Оболенскому). Архиепископ Геннадий спрашивал: «Да есть ли у вас в Кирилове, или Фарафонтове, или на Каменном книги: Селивестр, папа Римский, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козьмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчьства, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит? Зане же те книги у еретиков все есть».[618] На основании названных сочинений судить о взглядах еретиков не представляется возможным. Упомянутые тексты более всего подходили для целей полемики с ересью, несомненно, они имелись в библиотеке Новгородского архиерейского дома, откуда рассылались по монастырям. В 1489 г. в Иосифо-Волоколамский монастырь из Новгорода была послана «Книга Сильвестр»,[619] книги «Афонасий Александрийский» направлены в Волоколамский и Кирилло-Белозерский монастыри, затем были разосланы списки «Дионисия Ареопагита».[620] Досифей, игумен Соловецкого Преображенского монастыря в 1479–1484 гг., организовал переписку в Новгороде и отправил на Соловки Кормчую, Книгу пророчеств, «Беседу на богомилов» Козмы Пресвитера, сочинения Псевдо-Сильвестра и Псевдо-Дионисия Ареопагита.[621]

В литературе утвердилось мнение, что под «Сильвестром, папой Римским» имелось в виду «Деяние Сильвестра», представляющее изложение полемики с эллинами и иудеями.[622] Однако ознакомление со сборником Волок. № 505 убеждает, что перед нами не Житие папы Сильвестра, а сочинение Псевдо-Кесария «Святого Сильвестра и преподобнаго Антония истолкование о Святей Троице и о всей твари».[623] На Руси трактат Псевдо-Кесария был ошибочно атрибутирован папе Римскому Сильвестру и Антонию Великому.[624]

Под «Афанасием Александрийским» имеются в виду Слова против ариан — сочинение с ярко выраженной полемической направленностью.[625] В конце XV в. Мануил Траханиот, член семьи, близкой к архиепископу Геннадию, вместе с протопопом московского Благовещенского собора Феодором, несомненно в связи с борьбой

---

[617] Алексеев А.А. Текстология. С. 182–184.

[618] Источники. С. 320.

[619] Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868. С. 262–263.

[620] Евсеев И.Е. Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914. С. 4, примеч. 2; Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 267, примеч. 215.

[621] См.: Розов Н.Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 294–304; Дмитриева Р.П. Досифей Топорков // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 198–201.

[622] См. комментарий: Я.С. Лурье. Послание Геннадия Иоасафу // БЛДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 574.

[623] См. о нем: Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.

[624] Леонид (Кавелин), архимандрит. Четыре беседы Кесария, или Вопросы св. Сильвестра и ответы прп. Антония: Текст по рукописи XV в., принадлежащей МДА. М., 1890. С. IX–X. (ОЛДП; т. 95).

[625] Соф. № 1321. Л. 86–143 об.; ВМЧ. 2 мая; Архангельский А.С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности // ЖМНП. 1888. Июль. С. 4–6.

против жидовствующих, сделал новый перевод «Прения Афанасия Александрийского с Арием», оригинал которого был привезен Траханиотом из Рима.[626] Фрагменты «Вопросо-ответов к Афонасию» включались в Кормчие Ефремовской и Русской редакций и в сборники уставных чтений. Наиболее ранний полный русский список «Вопросо-ответов» — Троицк. № 190 (1418 г.).

«Беседа Козмы пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилы» было известно в древнерусской книжности с XI в., но наиболее ранние полные списки датируются концом XV в. В Новгороде, в архиепископство Геннадия, имели хождение по крайней мере 9 списков сочинения.[627] Причины актуальности «Беседы» заключались в возможности использования памятника в антиеретической борьбе.

В Послании патриарха Фотия болгарскому князю Борису содержится изложение основ христианского учения, при этом важная часть трактата представляет собой поучение к князьям, на которых возлагается ответственность за правильную организацию христианской жизни своих подданных.[628]

Книги «Пророчества… Бытия… Царства… Притчи» являются частями Ветхого Завета. Очевидно, речь идет о четьем типе Библии, распространение которого относится к XV в.[629] Как явствует из посланий архиепископа Геннадия и сочинений Иосифа Волоцкого, в учении еретиков ведущая роль принадлежала текстам Ветхого Завета. По этой причине ревнителям Православия важно было защитить истины веры на материале ветхозаветных текстов, на которые ссылались еретики. Особое значение приобретала аргументация, основанная на примерах ветхозаветных пророчеств о Христе. На Руси в ветхозаветный канон включались книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, иногда сборник афоризмов языческих мудрецов «Мудрость Менандра».[630]

Под упоминаемой архиепископом Геннадием «Логикой» исследователи обычно понимают трактат иудейского философа и законоучителя XII в. Моисея Маймонида.[631] А.Ю. Григоренко представил ряд аргументов в пользу мнения о том, что под «Логикой» следует понимать «Диалектику» Иоанна Дамаскина, хорошо известную на Руси в XV в.[632] Он указывает, во-первых, что именно «Диалектика» находилась в окружении произведений, приписываемых еретикам; во-вторых, что существовала рукописная традиция именовать «Диалектику» Дамаскина «Логикой» (Румянц. 193. Л. 286);

---

[626] Флоря Б.Н. Греки-эмигранты в Русском государстве 2-й половине XV в. Политическая и культурная деятельность // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1982. С. 123–143. Наиболее полные сведения о рукописной традиции Слов против ариан см.: Фонкич Б.Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 30–37.

[627] Бегунов Ю.К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

[628] Синицына Н.В. Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ. 1965. Т. XXI. С. 101–111. Послание патриарха Фотия кн. Борису в настоящее время известно только в переводе Максима Грека. По мнению М.А. Харитоновой: «Для проверки гипотезы о существовании до XVI в. другого славянского перевода Послания необходимо дальнейшее исследование славянской рукописной традиции сочинения Евфимия Зигабена» (Харитонова М.А. Послание патриарха Фотия болгарскому князю Борису-Михаилу в переводе Максима Грека: характерные языковые черты и переводческие приемы // «Россия–Афон: тысячелетие духовного единства». Материалы международной научно-богословской конференции. М., 2006. С. 332–333).

[629] Алексеев А.А. Текстология. С. 32.

[630] Там же. С. 27–28.

[631] Соболевский А.И. Переводная литература. С. 401–409.

[632] Григоренко А.Ю. Духовные искания. 1999. С. 40–41. О «Диалектике» Иоанна Дамаскина см. также: Гаврюшин Н.К. О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки ОР ГБЛ. М., 1986. Вып. 45. С. 279–284.

в-третьих, «Диалектика» появляется в древнерусской книжности ранее «Логики» Маймонида; в-четвертых, в «Написании о грамоте», традиционно относимом к литературе жидовствующих, цитируется именно «Диалектика»; в-пятых, из «Диалектики» можно было заимствовать идею «самовластия воли», которую принято считать центральной в ересеучении. К аргументам Григоренко следует добавить еще один: представляется невероятным, чтобы в перечне книг, рекомендованных архиепископом Геннадием для опровержения еретических мнений, фигурировала «Логика» Маймонида. Однако, по мнению некоторых исследователей (А.А. Турилов), исключать возможность наличия у жидовствующих списков «Логики» Маймонида нельзя.

Бесспорным фактом является появление в русской книжности во 2-й половине XV в. большого числа антииудейских полемических статей («Пророчество Соломона», трактат в защиту иконопочитания «Свиток многосложный», «Книга Иаков жидовин», созданное Пахомием Логофетом «Слово похвальное на пречестную память преподобного отца нашего Варлаама, в немже имать нечто на иудеи» и др.). Появление этих текстов в указанный период свидетельствует, на наш взгляд, об усилении реальной потребности в полемике с иудеями, которая обострилась в связи с приближением сроков конца света. При этом нет необходимости увязывать появление этих текстов напрямую с ересью жидовствующих, поскольку саму ересь необходиом рассматривать как эпизод в истории иудео-христианских отношений на Руси.

Полемика с жидовствующими оказала значительное влияние на русскую литературу и книжность. Она побудила Иосифа Волоцкого составить первый на Руси апологетико-полемический трактат «Просветитель». В 5-м, 6-м, 7-м «словах» «Просветителя» было впервые систематически изложено православное учение об иконах. Под влиянием этих положений сложилась программа росписей храмов Ферапонтова Белозерского в честь Рождества Богородицы монастыря, выполненных Дионисием и его учениками (1502), в росписях впервые в русском искусстве масштабно отражена тема торжества православия. В 7-м «слове» «Просветителя» и в «Послании великому князю» Иосиф Волоцкий сформулировал идеи об ответственности великокняжеской власти перед Богом, о праве подданных сопротивляться правителям, отступившим от своего долга, о Божественной природе царской власти. Вопросы об отношении к казням еретиков и к монастырскому землевладению стали предметом оживленной полемики, которая велась между «иосифлянами» и «нестяжателями» в 1-й трети XVI в.

В ходе борьбы с ересью жидовствующих активизировалась переводческая деятельность. В Новгороде по инициативе архиепископа Геннадия с латинского были переведены антииудейские трактаты «Против коварства иудеев» (Contra perfideam Judeorum) Николая де Лиры (1501 г.), «Обличения на иудейские блужения» (Epistola contra Judaeorum errores) Самуила Евреина (1504 г.). Архиепископ Геннадий, столкнувшись с необходимостью повышать образовательный уровень духовенства, предпринял попытки создать школы для подготовки священнослужителей при архиерейском доме в Новгороде. Вершиной работы геннадиевского кружка книжников стало создание в 1499 г. первого на Руси полного четьего кодекса Библии.[633]

[633] «Одним из наиболее важных для русской культуры свершений было создание при дворе Геннадия в 90-х гг. XV в. первого полного русского библейского кодекса — Геннадиевской Библии. Кодекс был выстроен по образцу латинской Вульгаты, книги разделены на главы, недостающие в славянском переводе тексты переведены с латыни, как и предисловия к ним блж. Иеронима и отдельные толкования. Основным переводчиком с латыни был монах Вениамин. В 1498 г. Власий Игнатов перевел надписания псалмов из немецкой Псалтири (по изданию Köln, 1478), в 1500 г. эту работу продолжил Герасимов» (Ромодановская В.А. Геннадий (Гонзов). Просветительская деятельность // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 592).

* * *

Ересь жидовствующих представляла собой религиозное идеологическое движение, спровоцированное успешной проповедью иудейского прозелитизма. Успех в большой степени определили такие факторы, как распространение эсхатологических ожиданий на Руси во второй половине XV в., неудача Флорентийской унии и падение Византии, повлекшие за собой выход русской митрополии из-под власти Константинопольского патриарха и поставившие церковную организацию в прямую зависимость от великокняжеской власти. Ересь затронула преимущественно верхушку белого духовенства и членов их семей в Новгороде и Москве, где покровителями жидовствующих выступили невестка великого князя Елена Стефановна, дьяк Федор Курицын и, позднее, митрополит Зосима. Учение жидовствующих представляло собой более-менее упорядоченный набор мнений, которые использовались иудеями в полемике с христианами. Наиболее последовательно еретики отрицали монашество и монастырское землевладение, что находило сочувственный отклик у Ивана III. Факты иконоборчества и богохульства со стороны еретиков побудили церковные власти начать преследование ереси, но окончательный ее разгром стал возможным, лишь после того, как еретики лишились покровительства великого князя. Непосредственно в ереси были замешаны несколько десятков человек, но «сомнения» от распространения еретических мнений грозили ослабить влияние церковных институтов на общество в период, когда баланс интересов резко нарушился в пользу великокняжеской власти.

Культурная ситуация, в которой возникла ересь жидовствующих, может быть, с одной стороны, уподоблена времени расцвета «ученой магии» в Западной Европе в XIII–XV вв., характеризующегося обостренным интересом к сведениям по астрологии, алхимии и некромантии, почерпнутым из арабских и иудейских книг.[634] С другой стороны, обращает на себя внимание параллель между жидовствующими при дворе Ивана III и еретиками при дворе короля Роберта Благочестивого в 1022 г. Эта ересь также была связана своим происхождением с иудейским учением. Орлеанские еретики обратили в свою ересь королевского духовника Стефана и пользовались большим влиянием. Еретики отрицали действенность Святого Крещения, Таинств пресуществления, необходимость отпущения грехов, отвергали брак, считали нечистыми некоторые виды пищи (сыр и мясо). Рауль Глаубер сообщает также, что они считали мир не сотворенным Богом, отрицали человеческое рождение Христа, иерархию, молитвы и добрые дела. Земля и небо, учили они, существовали предвечно, а благодетельный Бог не мог быть творцом порочного.[635] Обозначенные параллели могут рассматриваться лишь в качестве самых предварительных тезисов к изучению ереси жидовствующих. Необходимы новые исследования, которые смогут сформировать более полное представление об этом во многом загадочном, феномене истории средневековой Руси.

[634] Кириллин В.М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки ОР РГБ. М., 2000. Вып. 51. С. 123.

[635] См.: Осокин Н.А. История альбигойцев и их времени. М., 2000. С. 130–132; Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 70–73.

3.11. О НАЧАЛЕ ПОЛЕМИКИ «ИОСИФЛЯН» И «НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ»

В различных местах настоящей работе уже приходилось мельком касаться знаменитой полемики «иосифлян» и «нестяжателей». Хотя эта тема в силу своей важности и сложности заслуживает самостоятельного исследования, полагаю, что уместным будет кратко рассмотреть этот вопрос с точки зрения одного из следствий, которое повлияло ереси жидовствующих на отечественную культуру.

«О столкновении и спорах „осифлян“ и „завожцев“ говорили и писали скорее слишком много, а смысл этого спора и этих „нелюбок“ среди русских подвижников все еще не раскрыт вполне», — писал прот. Георгий Флоровский в своем знаменитом труде.[636]

Сама постановка вопроса о начале полемики иосифлян и нестяжателей нуждается в оправдании, поскольку в историографии сложилось влиятельное мнение, сторонники которого склонны отрицать реальность конфликта между преподобными Нилом Сорским и Иосифом Волоцким. Этого мнения придерживаются сторонники самых различных направлений, будь то представители церковной или академической науки, публицисты разных лагерей.[637] Предпосылки для сложившейся ситуации оформились несколько десятилетий назад, после публикации основного корпуса Посланий Иосифа Волоцкого и источниковедческих работ Я.С. Лурье, Д. Островски, А.И. Плигузова и некоторых других. Уже в своей ранней статье Я.С. Лурье заключил: «Известные нам факты биографии Нила Сорского (относящиеся, по-видимому, в основном к концу XV в.) не дают, таким образом, оснований для противопоставления его Иосифу Волоцкому и иосифлянам».[638] Различное отношение к достоверности источников о Церковном соборе 1503 г. предопределило две историографические традиции. Н.А. Казакова, Ю.К. Бегунов, Н.В. Синицына относили начало полемики иосифлян и нестяжателей к 1503 г., а ее главным предметом считали спор о праве монастырей владеть селами. Я.С. Лурье, А.А. Зимин, Г.Н. Моисеева, И.В. Курукин склонялись в пользу мнения, что полемика между иосифлянами и нестяжателями началась по вопросу о еретиках и не ранее 1508 г. Д. Островски и А.И. Плигузов считают, что письменная полемика была открыта не ранее 1511–1512 гг. князем-иноком Вассианом Патрикеевым, а спор о монастырских землях начался не ранее 1517 г.[639]

Следует ли возводить полемику иосифлян и нестяжателей к началу XVI столетия и к фигурам преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого? Справедливо ли оценивать этот спор как трагедию русской святости, конфликт между евангелизмом и византизмом, повлекший за собой роковой для православной духовности исход?[640] От постановки вопроса подобного масштаба способно замереть не одно сердце. Попытаемся избежать тяжелой патетики и перевести разговор в более мелкое и безопасное

---

[636] Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 17.

[637] Питирим (Нечаев). Преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». М., 1989. С. 75; Кожинов В.В. Двуединый свет // Русская литература. 1995. № 1. С. 47–75; Романенко Е.В. Преподобный Нил Сорский. М., 2009.

[638] Лурье Я.С. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 194.

[639] Плигузов А.И. Полемика в русской церкви. С. 81, 139; Островски Д. 500 лет спустя: Церковный собор 1503 г. // Palaeoslavica. XI. 2003. P. 214–239.

[640] См.: «Это два разных духовных стиля, два разных понимания теократического принципа христианства (хотя они оба сходятся в отвержении того понимания теократии, которое развилось в католичестве)» (Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Л., 1991. С. 51).

русло. Поговорим для начала об источниках, которые позволяют судить о реальных взаимоотношениях преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. За пределами нашего внимания останутся более поздние полемические источники, связанные с деятельностью князя-инока Вассиана Патрикеева.

Уникальным в своем роде памятником является так называемое «Письмо о нелюбках», которое последовательно излагает историю споров иосифлян и нестяжателей.[641] Всего таких «нелюбок» насчитывается 4. Первая из них произошла на Соборе в августе или сентябре 1503 г. и касалась спора о праве монастырей владеть селами. Это был, по мнению автора «Письма», первый конфликт, в котором в качестве противоборствующих сторон приняли участие Нил Сорский и Иосиф Волоцкий. Продолжением «нелюбок» стала полемика между Иосифом Волоцким и учеником Нила Вассианом Патрикеевым о монастырских селах. Третьей «нелюбкой» назван спор между Иосифом и Вассаном Патрикеевым по вопросу об отношении к раскаявшимся еретикам. Наконец, последней нелюбкой («и до сех мест»!) назван конфликт, произошедший около 1508–1509 гг. в заволжских пустынях между проживавшими там постриженниками Иосифа Нилом Полевым и князем-иноком Дионисием Звенигородским и заволжскими старцами, во главе которых, опять-таки, назван Вассиан Патрикеев.

Как видим, начало спора отнесено к Церковному собору 1503 г., а главным предметом назван вопрос об отношении к монастырскому зеслевладению.[642] По жанру «Письмо» представляет собой рассказ, ведущийся от лица очевидца событий, который в ответ на конкретно заданный вопрос, излагал основные вехи знаменитого спора между двумя знаменитыми монастырями. Судя по дате списка и по тому факту, что в тексте упоминается о смерти Вассиана Патрикеева (1532 г.) «Письмо» было написано не ранее 1540-х гг. В рассказе о «нелюбках» важная роль отведена Нилу Полеву и Дионисию Звенигородскому, однако рассказчик сообщает и неприглядные для их репутации факты. Нил Полев сообщает о своем уходе из монастыря Иосифа в заволжские скиты без благословения преподобного. Отношение влиятельных старцев Дионисия и Нила к рассказчику мы вправе определить как доверительное, предполагающее равноуважительные отношения. В конце «Письма» его автор позволяет себе крайне рискованное замечание: «Иосиф все благочинье и благоговеиньство снимал с Кирилова монастыря, — и се ныне диявол мнением не смирну вражду положи меж таких светил!» При том что общий тон «Письма» по отношению к Иосифу и его монастырю неизменно уважительный, это замечание мог позволить себе только очень близкий Иосифу человек.

«Письмо о нелюбках» содержится в сборнике 1550-х гг., принадлежавшем известному книжнику, бывшему архимандриту Иосифо-Волоколамского монастыря Вассиану Кошке. В состав сборника входят Послания Иосифа Волоцкого и материалы о нем, в частности «Житие», написанное Саввой Черным, «Волоколамский патерик» и «Надгробное слово Иосифу», составленное Досифеем Топорковым. Принадлежность последних двух сочинений перу племянника преподобного Иосифа Досифея Топоркова вкупе с отмеченными особенностями «Письма» заставляет допустить, что его автором также был Досифей. В последние годы жизни он работал над «Волоколамским патериком» и вполне мог вкратце рассказать историю «нелюбок» волоколамских и

---

[641] «Письмо о нелюбках» сохранилось в единственном списке ГИМ. Синод. 927 Л. 187–190 об. 1540-е гг. Издано трижды: 1) Прибавление к творениям святых отцов. Т. X. М., 1854. С. 504–508; 2) Архангельский А.С. Образование и литература в Московском государстве кон. XV–XVII вв. Казань, 1901. Вып. 2. С. 163–166; 3) ПИВ. С. 366–369.

[642] О церковном соборе 1503 г. мне уже приходилось писать: Алексеев А.И. Под знаком конца времен. С. 279–303.

кирилловских иноков. Уникальные особенности этого текста не позволяют мне согласиться с мнением о том, что он является плодом деятельности позднейших фальсификаторов, которые пытались удревнить споры эпохи «Стоглава» о монастырских селах.[643]

В «Письме о нелюбках» встречаются неточности, вполне объяснимые для рассказа, записанного спустя три-четыре десятилетия после описываемых событий. Но главное, что сведения «Письма о нелюбках» (при том, что мы не сомневаемся в достоверности этого документа) не могут считаться достаточными для решения вопроса о начале полемики между «иосифлянами» и «нестяжателями». Рассказчик сообщает, что началом полемики стал спор Нила и Иосифа о монастырских селах на Церковном соборе 1503 г., а спор по поводу новгородских еретиков начался уже после смерти Нила по инициативе князя-инока Вассиана Патрикеева. А.И. Плигузов считая «Письмо» поздним и недостоверным источником, полностью отрицает достоверность первого известия, но второе использует в качестве доказательства тезиса о том, что споры о допустимости казни еретиков начались не ранее 1511–1512 гг.[644] Полагаем, что у нас есть возможность более тщательно рассмотреть этот вопрос.

О том, что на церковном соборе 1503 г. обсуждался вопрос о праве монастырей держать села, сообщают не официальные документы и не летописи, а источники агиографического и полемического жанров. Эта ситуация породила в историографии значительную дискуссию.[645] О выступлении преподобного Нила против монастырского землевладения вместе со старцем Дионисием Каменским сообщает «Слово иное», но там главным противником Нила назван игумен Троице-Сергиева монастыря Серапион.[646] Наряду с Иосифом Нил назван участником спора о монастырских селах в полемическом сочинении Вассиана Патрикеева «Прение с Иосифом».[647] Как следует из «Письма о нелюбках», Иосиф в своей речи на Соборе 1503 г. использовал следующий аргумент: «Аще у манастырей сел не будет, како чесному и благородному человеку постричися?»[648] В «Слове ответном» встречаем прямое возражение на этот аргумент: «Не глаголете убо разуму нашему быти, да церквы Божиа запустятся и манастырем и без престателей остатися».[649]

В «Житии Иосифа», написанным сербским агиографом Львом Филологом об участии Иосифа в Соборе говорится одной фразой: «И в сих же съвопрошаниях Иосиф разумно и добре, разчиняя лучшая к лучшим, смотря обоюду ползующая».[650] Точно такая же фраза использована составителем «Жития Серапиона» при описании роли Серапиона на том же Соборе.[651] Отсутствие упоминаний Иосифа в памятниках вы-

---

[643] Таково мнение Д. Островски и А.И. Плигузова.

[644] Плигузов А.И. Полемика в русской церкви. С. 80, 81.

[645] См.: Ostrovski D.A. «Fontological» investigation of the Muskovite Charch Council of 1503. Ann Arbor. Michigan, 1986; Плигузов А.И. Полемика в русской церкви. С. 330–386; Синицына Н.В. Спорные вопросы истории нестяжательства или о логике исторического доказательства // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII веков. М., 1990. С. 250–254; Скрынников Р.Г. Государство и церковь. С. 164–172; Алексеев А.И. Под знаком конца времен. С. 245–278.

[646] Бегунов Ю.К. «Слово иное». С. 351–354.

[647] Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 279.

[648] ПИВ. С. 367.

[649] Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 268. Н.А. Казакова считала, что «Слово ответно» представляет собой развернутый ответ на важнейшие выступления и произведения Иосифа Волоцкого и датировала его началом второго десятилетия XVI в. (Там же. С. 150).

[650] Житие Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным. М., 1903. С. 39.

[651] Житие Серапиона, архиепископа Новгородского // ТОДРЛ. Т. XXI. М.; Л., 1965. С. 149–151; Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 206.

шедших из круга книжников близких Троице-Сергиеву монастырю — «Слове ином» и «Житии Серапиона» — можно объяснить тем, что они отражают тенденцию враждебную Иосифу. В целом же сведения об участии Иосифа и Нила в соборных заседаниях, где решался вопрос о монастырских селах, можно признать вполне достоверными. Таким образом, на мой взгляд, первый спор между преподобными Нилом и Иосифом следует возводить к августу — сентябрю 1503 г. Но когда же начался спор о необходимости преследования и казней еретиков?

В 1974 г. Б.М. Клосс опубликовал послание неизвестного, атрибутировав его Иосифу Волоцкому.[652] С тех пор вопрос об авторстве Иосифа Волоцкого в отношении этого послания не пересматривался. Я решаюсь вернуться к рассмотрению этой атрибуции вновь, поскольку содержание этого небольшого по объему текста может иметь важное значение для исследования такого важного феномена древнерусской культуры конца XV–XVI вв., как полемическая борьба иосифлян и нестяжателей, которая находится в центре внимания исследователей древнерусской общественной мысли, литературы и книжности.[653] Известно, что одним из двух предметов споров, расколовших виднейших представителей русского монашества на два лагеря, являлся вопрос об отношении к еретикам.

Интересующий нас текст находится в составе рукописного сборника из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря: РГБ. Ф. 113 Волоколамское собр. № 583.[654] По палеографическим признакам сборник датируется концом XV — началом XVI в.[655]

Рассматриваемое Послание целиком и полностью посвящено этой теме. Б.М. Клосс атрибутировал Послание Иосифу Волоцкому на основании двух аргументов. Во-первых, на основании стилистических и идейных совпадений текста с отдельными произведениями Иосифа Волоцкого. Во-вторых, по той причине, что Послание сохранилось в одном из сборников Иосифо-Волоколамского монастыря и по наблюдениям Б.М. Клосса было переписано почерком келаря Селивана, занимавшего свой пост в 1516–1526 гг.[656] По мнению Б.М. Клосса, Послание следует датировать концом 1480-х г., а его адресатом являлся архиепископ новгородский Геннадий.[657] И.А. Тихонюк предложил на роль адресата Послания кандидатуру епископа Нифонта

[652] Клосс Б.М. Неизвестное послание. С. 350–352.

[653] См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 423–425; Казакова Н.А. Когда началась полемика нестяжателей с иосифлянами // Из истории феодальной России. Л., 1978. С. 111–115; Анхимюк Ю.В. Слово на «Списание Иосифа» — памятник раннего нестяжательства // Записки ОР ГБЛ. М., 1990. Вып. 49. С. 123–127; Плигузов А.И. Полемика в русской церкви. С. 57–80, 81–101, 102–140, 253–277; Алексеев А.И. Когда началась полемика иосифлян и нестяжателей? // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси. СПб., 2007. С. 29–40.

[654] Сборник РГБ. Волок. 583 представляет собой конволют из отрывков XVI–XVII вв. Описание см.: Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882. С. 236–238.

[655] Листы 106–107 ВЗ не содержат. Б.М. Клосс (Клосс Б.М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 351) определяет водяные знаки на соседних листах следующим образом: 1) Голова быка с крестом, обвитым змеей, — типа Брике, № 15376 (1498 г.), № 15395 (1508 г.); 2) Тиара — типа Брике, № 4930 (1502 г.); 3) Перчатка под звездой — типа Брике, № 10719 (1501–1527 гг.). По мнению Т.В. Анисимовой водяные знаки на листах, соседствующих с интересующим нас текстом, на основании просматривающихся фрагментов следует определить как «Голова быка»: двух типов: 1) типа Пикар. Т. 2. отд. 15. № 222 (1474–1478 гг.); 2) типа Брике, № 15391 (1496 г.), Лихачев, № 1278 (1488 г.). Приношу благодарность Т.В. Анисимовой за снятые с водяных знаков рукописи кальки.

[656] Там же. С. 351.

[657] Клосс Б.М. Неизвестное послание. С. 351

Суздальского,[658] однако обе предложенные атрибуции не подреплены соответствующими доказательствами.[659]

Рассмотрим аргументы Б.М. Клосса подробно. Во-первых, вызывает удивление тот факт, что Послание, принадлежащее перу Иосифа Волоцкого и дошедшее в составе сборника, переписанного в основанном им монастыре вскоре после его смерти, не сохранило никаких указаний на авторство Иосифа.[660] Еще более удивителен тот факт, что оно сохранилось в единственном списке. Между тем известно, с каким пиететом относились к памяти своего патрона волоколамские книжники, охотно переписывая произведения Иосифа.[661] Напротив, произведения, не пользовавшие сочувствием монахов Иосифо-Волоколамского монастыря, могли сохраниться в единственном списке.

Б.М. Клосс отметил близость начальной фразы послания с фразой, открывающей вторую часть Послания Иосифа епископу Нифонту Суздальскому.

Анонимное послание	Послание Иосифа Волоцкого епископу Нифонту
«А что, господине, писал ми еси о еретицех, что наругаются христианом, а сами жидовьство держат».[662]	А что еси, господине, ко мне писал: «Аще прокленет еретик христианина, то следует ли ему Божественный суд?»[663]

Однако обращает на себя внимание факт отсутствия обязательной для послания, адресованного святителю, традиционной формы обращения. Например, Послание Иосифа Волоцкого архиепископу Нифонту начиналось с обращения: «Господину государю преосвященному владыце Суждальскому и Тороскому Нифонту, грешный

[658] См.: Тихонюк И.А. Загадка архимандрита Евфимия: к истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992. С. 174.

[659] А.И. Плигузов ограничился тем, что признал предложенные Б.М. Клоссом атрибуции автора и адресата «правдоподобными» (Плигузов А.И. О хронологии посланий. С. 1048).

[660] Плигузов считает, что в сборнике на лл. 232–238 об. (филигрань — Piccard. P. VIII, 531–533 (1503–1505)) рукой Иосифа переписаны Сказание Епифания Кипрского и слово Дорофея Тирского. Неизвестно на каком основании Плигузов считает это наиболее поздним из автографов (?) Иосифа Волоцкого. Плигузов А.И. Полемика в русской церкви. С. 167, прим. 76. Еще более странно, что (если атрибуция Б.М. Клосса справедлива), келарь Селиван, упомянутый самим Иосифом в своем послании Василию III о преемнике (ПИВ. С. 240), переписывая текст послания, не оставил никаких намеков на авторство Иосифа. Бережное отношение к рукописному наследию Иосифа Волоцкого и его сподвижников являлось отличительной чертой Иосифо-Волоколамского монастыря. См.: Дмитриева Р.П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Т. XXVIII. Л., 1974. С. 202–230. По поводу атрибуции почерков сборника Волок. 583 см. также: Грицевская И.М. Индексы истинных и ложных книг в Волоколамском монастыре // ТОДРЛ. Т. LVIII. СПб., 2007. С. 494–504. Исследовательницей, в частности, высказана догадка, что почерк может принадлежать Досифею Топоркову.

[661] См.: Дмитриева Р.П. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности // Книжные центры (далее — Иосифо-Волоколамский монастырь) Л., 1991. С. 4. Писец рукописи ГИМ. Епарх. 252. специально отмечал: «но не просто ни яко ж прилучися писах ни от себе замышлях или съставлях не бо есмь доволенъ о себе, что замыслити, но съ вопросомъ игуменовым и съ советомъ многолетных искусных старцевъ», он указывал источники информации: «Сказывал старец Касьян Иосифовъ племянник, бывшей архимандрит Симоновской» и т.д. См.: Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 301.

[662] Там же. С. 351.

[663] Там же. С. 350.

чернец Иосиф, нищий твой, господине, челом бью».[664] Отсутствие традиционной формы обращения, характерной для известных нам посланий Иосифа Волоцкого является еще одним аргументом против предложенной Б.М. Клоссом атрибуции.[665]

В начальной фразе анонимного Послания содержится краткая аннотация содержания послания адресата. Это прием, который использовался в направленных против Иосифа полемических посланиях. «Ответ кирилловских старцев» начинается со строк: «Послание старца Иосифа иже на Волоце, своего ему монастыря… о том, еже грешника или еретика руками убити, или молитвою, едино есть; понеже Моисей скрижали руками разбил и Илиа пророк четыреста жрець закла, и Финеос братана с мадиамлянынею блудяща, прободе…»[666] Приблизительно так же начинается и «Слово на Списание Иосифа».[667] «Слово о еретицех», направленное против Иосифа Волоцкого, также начинается с того, что воспроизводит строку из заголовка 13-го «слова» «Просветителя».[668]

Решающим аргументом, против атрибуции Послания Иосифу Волоцкому является, на наш взгляд, содержание анонимного послания. На вопрос адресата о причинах Божьего долготерпения в отношении к еретикам, автор отвечал: «Аще же попущает Господь, а не погубит их, о сем не дивися…»[669] Именно этим риторическим вопросом задавался в своем «Просветителе» Иосиф Волоцкий, когда восклицал: «Како не удивимся не изглаголанному ти, Слове, долготерпению!»[670] или «О земле, о солнце, како терпиши!».[671] В Неизвестном послании обнаруживаются и другие следы знакомства его автора с сочинениями Иосифа. В частности, фраза: «Тебе же, господине, ныне время благоприятно о истинне попечение имети и немощных подкрепити»[672] находит соответствие в призыве Иосифа Волоцкого из Послания брату Вассиану Санину: «Подвигнися убо и ты, брате, пострадати за пострадавшего по нас… ныне же ти время благопотребно…»[673] Другая фраза Неизвестного послания: «Аще и скорбно прилучится претерпети Христа ради, занеже никто же не подвизався венець приати или кто спя победу сътвори, или кто почиваа похвалу прием?»[674] также отсылает помимо упомянутого послания к брату и к Посланию Иосифа епископу Нифонту: «Что сего блаженейши, еже за Христа пострадати и за пречистую Богородицю… Ныне время купли время труду, время мене, время течению и подвигом…»[675] По мнению Б.М. Клосса, эти параллели свидетельствуют о стилистических и идейных совпадениях, однако этому решительно противоречит содержание Неизвестного послания.

В известных нам антиеретических посланиях Иосиф Волоцкий выступал в роли информатора своих корреспондентов и призывал их объединить усилия в борьбе с

---

[664] См.: ПИВ. С. 160, 168.

[665] По наблюдениям В.Б. Кобрина преобладающая формой обращения, которую использовал Иосиф в своих посланиях являлась форма с обозначением авторства: «грешный чернец Иосиф».: Эта форма встречается в 15 из 24 посланий Иосифа Волоцкого, см.: Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки ОРГБЛ. Вып. 28. М., 1966. С. 228–229. Образец начала послания к святителю см.: ГИМ. Епарх. 416. Л. 67–67 об.

[666] Источники. С. 511.

[667] Анхимюк Ю.В. Слово на «Списание Иосифа». С. 140.

[668] Там же. С. 522.

[669] Клосс. Б.М. Неизвестное послание. С. 352.

[670] Источники. С. 470; Просветитель. Казань, 1882. С. 7.

[671] Там же. С. 471; Просветитель. Казань, 1882. С. 9.

[672] Клосс Б.М. Неизвестное послание. С. 352.

[673] ПИВ. С. 173–174.

[674] Клосс Б.М. Неизвестное послание. С. 352.

[675] ПИВ. С. 162.

ересью. Из начальных строк Неизвестного послания следует, что именно его адресат являлся главным информатором автора о ереси и обращался с просьбой о поддержке и помощи. О богохульствах еретиков, которые держали «жидовство», Иосиф Волоцкий писал и в Послании Нифонту, и в своем «Просветителе»: «И многая хуления и уничижения глааху на Божественную церковь и на всечестныя иконы… якоже жидове Христу поругашася».[676] Автор же анонимного послания отвечал на этот призыв увещеванием дождаться Божьего суда: «Аще попущает Господь, а не погубит их, о сем не дивися, таков бо есть обычай Человеколюбца Бога нашего: ожидает убо всем покаания, аще ли же не обратятся истинною, тогда примут сужение с диаволом прельстившим их».[677] Цитаты из ветхозаветных книг пророков Моисея, Малахии, Исайи, Захарии были призваны, с одной стороны, подкрепить мысль о давней испорченности Израиля, но, с другой стороны, выражали идею о том, что бесполезно пытаться исправить человеческими усилиями то, что осуждено Богом. Разделяя, по-видимому, взгляды адресата на ересь в целом автор Послания рекомендовал ему скорее укреплять слабых в вере, нежели непосредственно бороться с еретиками: «Тебе же, господине, ныне время благоприятно о истине попечение имети и немощных подкрепити».[678] Данный пассаж по смыслу близок мнениям, с которыми Иосиф Волоцкий полемизировал в 13-м «слове» своего «Просветителя»: «Яко не достоитъ никого же ненавидети, или осужати, ниже невернаго, ниже еретика, и не убо достоитъ убивати еретика: аще ли же и судити подобаетъ еретика или отступника, от царскихъ и градскихъ законъ судитися, а не от инокъ, ниже от мирских человекъ, иже не приседящим судищномъ двором».[679]

Обращает внимание также упоминание «времени», которое «благоприятно» для антиеретической деятельности. Можно предполагать, что и автор, и адресат Послания были в курсе каких-то прозошедших перемен. Автор послания довольно снисходительно советует: «Аще и скорбно прилучите претерпети Христа ради, занеже никто же не подвизався венець приати или кто, спя, победу сътвори, или кто, почиваа, похвалу прием? Ибо болезни ражают славу и труды исходатайствуют венца. Конец сим всем Господь наш Исус Христос и иже тебе мзду въздасть противу твоему труду. Аминь».[680] Скрытая ирония этого пожелание обнаруживается при сопоставлении с призывом Иосифа Волоцкого: «Аще убо и умрети подобаетъ, наказовати брата своего не обленися, мучительство убо и то есть за Христа».[681]

Вообще тон послания свидетельствует, скорее, не о близких и доверительных отношениях автора и адресата, но об их разных взглядах на обсуждаемый вопрос. За последними фразами Послания, угадывается стремление автора устраниться от участия в антиеретической борьбе, к которой призывал адресат. О том, что в своих призывах к борьбе с ересью Иосифу приходилось сталкиваться с желанием устраниться от участия в этой борьбе свидетельствует и он сам. В послании Нифонту Иосиф пересказывал: «А иные, господине, говорят: „Мы у него не слыхали ничего; и толко, господине, есть на него достоверны свидетели, ино так и сами вы слашали“».[682] В 13-м «слове» «Просветителя» Иосиф, явно намекая, что его противники принадлежат к монахам-аскетам, восклицал: «Аще кто и безплотных житие поживетъ, еретиком же приобщаяся в дружбе

[676] Источники. С. 469–470; Просветитель. Казань, 1882. С. 5–6.
[677] Клосс Б.М. Неизвестное послание. С. 352.
[678] Там же. С. 352.
[679] Просветитель. Казань, 1882. С. 297; Источники. С. 488.
[680] Там же. С. 352.
[681] Просветитель. Казань, 1882. С. 299; Источники. С. 489.
[682] ПИВ. С. 163.

или в любви, таковый чюж есть Христа владыки: яко же убо сытости не имамы владыку Христа любити, такоже не имамы сытости врага его ненавидети».[683]

На наш взгляд, я привел достаточно аргументов, чтобы доказать, что Иосиф Волоцкий являлся адресатом, но не автором анонимного послания. Автор же послания занимал идеологическую позицию, близкую к позиции старцев заволжских монастырей, которые стали противниками Иосифа Волоцкого в полемической борьбе, известными под именем «нестяжателей».

Существует мнение, что первым памятником полемики, в котором опровергаются аргументы Иосифа Волоцкого в пользу необходимости организовать обыск и казни еретиков является «Ответ кирилловских старцев».[684] Полагаем, что анонимное послание написано автором из числа «заволжских старцев» в ответ на разосланные Иосифом Волоцким в 1502–1503 гг. призывы начать борьбу по искоренению ереси жидовствующих. Поскольку в тексте анонимного послания просматриваются следы знакомства с текстом «Просветителя», в качестве гипотезы можно выдвинуть версию о том, что анонимный автор получил возможность ознакомиться с его текстом, доставленным на Белое озеро в период 1502–1504 гг. постриженниками Иосифа Волоцкого Нилом Полевым и Дионисием Звенигородским.[685] Известно, что Нил Сорский в начале XVI в. переписал своей рукой часть парадного списка «Просветителя», который, однако, включал только первые одиннадцать «слов».[686] Отказ Нила Сорского от переписки 12-го и 13-го «слов», в которых излагались идеи, противоречившие его учению о безмолвии и умном делании, безусловно, нельзя считать случайным.

В отличие от «Ответа» анонимное Послание еще не знаменует стадию открытой полемики между «иосифлянами» и «нестяжателями», но позиции его автора и адресата уже содержат предпосылки к будущему конфликту. Судя по примирительному тону, анонимное послание вкупе с несохранившимся обращением Иосифа к «заволжцам» можно считать самыми ранними текстами, которые непосредственно предшествуют знаменитой полемике.

Вопрос о полемических сочинениях нестяжателей является одной из дискуссионных тем.[687] Бесспорно, что «Ответ кирилловских старцев» и «Слово о еретицех» написаны в опровержение аргументов Иосифа, содержащихся в 13-м «слове». Так же бесспорно, что следы полемики с мнением кирилловских старцев содержатся в Иосифовом «Послании о соблюдении соборного приговора». Из текста «Ответа» и «Слова» следует, что они написаны после Церковного собора, осудившего еретиков на казнь в декабре 1504 г. В «Послании» содержится указание на дату написания — 1505 г. Следовательно, к 1505 г. полемика по вопросу о еретиках была в полном разгаре.

---

[683] Просветитель. Казань, 1882. С. 300; Источники. С. 489.

[684] Н.А. Казакова датирует «Ответ» периодом зимы 1504/1505 г. (Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 175–182), по мнению Я.С. Лурье, «Ответ» появился не ранее 1507 г. (Лурье Я.С. Идеологическая борьба. С. 424). А.И. Плигузов выдвинул версию позднего происхождения «Ответа» — не ранее 1540-х гг. (Плигузов А.И. Полемика в русской церкви. С. 76).

[685] Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях. С. 144.

[686] Ранее считалось, что первоначальный вид «Просветителя» был представлен Краткой редакцией в составе 11 «слов» (См.: Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Ч. 1. С. 435). В настоящее время приведены доказательства в пользу первичности Пространной редакции «Просветителя» в объеме не менее 13-ти «слов». См.: Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях. С. 121–220; Он же. К изучению творческой истории «Просветителя» // Древняя Русь. 2008 г. № 1 С. 1–15; № 2. С. 60–72.

[687] См.: Казакова Н.А. Когда началась полемика нестяжателей с иосифлянами // Из истории феодальной России. Л., 1978. С. 111–115; Анхимюк Ю.В. Слово на «Списание Иосифа» — памятник раннего нестяжательства // Записки ОР ГБЛ. М., 1990. Вып. 49. С. 123–127; Плигузов А.И. Полемика о еретиках. С. 57–80.

Итак, мы возьмем на себя смелость утверждать, что полемика «иосифлян» и «нестяжателей» началась с вопроса о допустимости казни еретиков. Поводом к началу разногласий послужило несохранившееся послание Иосифа Волоцкого с призывом к борьбе с еретиками-жидовствующими, адресованное старцам Кирилло-Белозерского монастыря. Полагаем, что послание было сходным с теми текстами, который Иосиф адресовал Суздальскому епископу Нифонту, своему брату Вассиану Санину, архимандриту Владимирского Рождественского монастыря Евфимию. В ответ на призыв Иосифа к широкомасштабному преследованию и казням еретиков появляется сдержанный ответ, в котором заволжцы советуют Иосифу самому обличать еретиков. Позиция «заволжцев» объясняется пребыванием в их рядах лиц, которые ранее были тесно связаны с обличенными еретиками. К ним я отношу прежде всего бывшего митрополита Зосиму, брата преподобного Нила великокняжеского дьяка Андрея Майко, князя-инока Вассиана Патрикеева. С большой долей вероятности можно отнести это событие к лету 1502 г. Одновременно следы знакомства с «Просветителем» появляются в Ферапонтове монастыре, где на покое проживали опальный киевский митрополит Серапион-Савва, бывший архиепископ Ростовский Иоасаф и где работала артель Дионисия. По-видимому, около этого времени на Белом озере появляется список «Просветителя». Появление этого списка трудно не связывать с фигурами постриженников Иосифа Волоцкого Нила Полева и князя-инока Дионисия Звенигородского.

Вскоре после этого кирилловские старцы пишут ответ, который сохранился в сборнике РГБ. Волок. 583 и под названием Неизвестное послание Иосифа Волоцкого был опубликован Б.М. Клоссом. В дальнейшем Нил Сорский, Нил Полев и другие писцы переписывают 11 «слов» «Книги на еретиков», но оставляют без внимания 12-е и 13-е «слова», чем подчеркивают свое несогласие с позицией Иосифа. В августе — сентябре 1503 г. на церковном соборе в Москве Нил Сорский и Иосиф высказывают диаметрально противоположные мнения по вопросу о праве монастырей владеть селами. Тем самым обнаруживается второй пункт разногласий. После казни еретиков в ноябре 1504 г. появляется «Ответ кирилловских старцев», знаменующий собой переход полемики в стадию спора непримиримых врагов. Дальнейший импульс полемики придало возвращение в Москву Вассиана Патрикеева, возобновившего свои связи при московском дворе и стремившегося найти путь к уму и сердцу Василия III. Полагаю, что возвращение князя-инока Вассиана Патрикеева в Москву, произошло в 1506 г. и было связано со сменой власти в Симонове монастыре, когда брат Иосифа Вассиан стал архиепископом Ростовским, а на его место был назначен кирилловский игумен Варлаам, в свите которого в столицу мог вернуться князь-инок. В дальнейшем обе стороны используют каждый удобный повод («ересь» в заволжских скитах, переход Иосифо-Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат) для того, чтобы прибегнуть к новым обвинениям в адрес друг друга.

Проблема начала полемики «иосифлян» и «нестяжателей» заслуживает нового самостоятельного исследования.

3.12. ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

М. Фуко обосновал в своих работах представление о дискурсе как о совокупности всего высказанного и произнесенного.[688] С этой точки зрения, дискурс — «это текст, плюс его вокругтекстовый фон»,[689] а каждый

[688] Фуко М. Археология знания. Киев, 1996; Он же. Порядок дискурса // Воля к истине. М., 1996.

[689] Чернявская В.Е. Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность. М., 2009. С. 144.

текст «есть фрагмент дискурса и должен рассматриваться именно в этой связи».[690] Цели и задачи дискурсивного анализа определяются следующим образом: «В дискурсивном анализе ключевой вопрос ставится так: почему определенная дискурсивная формация связана с такими, а не с другими формами высказывания? Почему в определенных условиях те или иные слова и понятия начинают играть центральную роль? Уровень дискурсивного анализа начинается там и тогда, когда исследователь задается вопросом „какие условия (эпистемологического рода) позволили отправителю сообщения связать с этими словами этот смысл… Каковы условия, которые в определенной эпохе и в определенной ситуации подвели высказывание к определенному смыслу“».[691]

Для исследователей средневековой мысли давно уже стала привычной парадоксальная на первый взгляд ситуация, когда главными источниками наших сведений о том или ином еретическом движении являются богословские трактаты, в которых обличаются взгляды еретиков. Так невозможно изучать историю богомилов в Византии и Болгарии, оставляя в стороне греческое сочинение Евфимия Зигабена «Против богомилов» или болгарский трактат Козьмы Пресвитера «Беседы на новоявльшуюся ересь Богумилову». Тенденциозность авторов этих сочинений не является непреодолимым препятствием на пути изучения феноменов ереси. Напротив, ситуация, при которой средневековый книжник в интересах действенной полемики с еретическими мнениями не довольствовался традиционными антиеретическими сочинениями Епифания Кипрского и Иоанна Дамаскина, позволяющими определить приверженцев той или иной ереси по нескольким формальным признакам, а вынужден был составлять оригинальные опровержения «на новоявльшуюся ересь», со всей очевидностью свидетельствует о том, что в религиозной сфере эпохи происходили значительные изменения.

Эти изменения на Руси конца XV в. были связаны с мировоззренческим кризисом, спровоцированным ожиданиями конца света. В поисках ответа некоторые из тогдашних «интеллектуалов Средневековья» обращались к альтернативным системам летосчисления, которыми руководствовались приверженцы других конфессий. Религиозный диалог, начавшийся с обсуждения универсальных мировоззренческих вопросов, повлек за собой и усвоение (полностью или частично) комплекса религиозных идей, несущих ценностные установки другой веры. Важно отметить, что обращение в иудаизм осуществлялось на основе буквального понимания хорошо известных православным книжникам текстов «Десятословия Моисеева» (Исх. 20:3–17). Ситуацию усугубляли внешние факторы — как крушение Византийской империи и фактический разрыв канонической зависимости от Константинопольского патриархата, так и снижение общероссийского авторитета московских митрополитов и их возросшая зависимость от великого князя.

Мнение о невозможности иудейского прозелитизма во многом было сформировано реалиями Нового времени, когда самоизоляция еврейских общин в Европе стала нормой. Между тем с античных времен, через все Средневековье, иудейский прозелитизм выступает одним из мотивов конфликтов между христианами и иудеями.

Вспомним вышеприведенный рассказ так называемого Сводного патерика «О мнисе, бывшем в горе Синайстем и потом же шед и бысть евреин».[692] Некий монах Синайского монастыря вел строго аскетический образ жизни, но кознями дьявола стал жертвой явившегося ему видения. Сонм христианских святых представился ему «темным и

[690] Там же. С. 144.
[691] Там же. С. 150.
[692] Епарх. 379. Л. 352–354.

мрачным и всяческого студа исполнен», а иудейский собор во главе с пророком Моисеем «светлым светом освещаемый и в радости неизреченный и ликующий». Потрясенный увиденным, монах оставил монашеский сан и принял иудаизм с именем Авраама, начав «иудейскую утверждати ересь, яко добрую сущу и богоугодную».

Причинами, по которым совершались обращения в чужую веру, чаще всего были не сомнения в правильности догматических оснований религии, которые оставались уделом ученых богословов, но явления социального порядка. Такие события, как смерть близких или потеря капитала, вполне могли быть истолкованы как проявления Божественного неблаговоления, и при наличии некоторых обстоятельств становились поводом для смены религии. В одной из новелл «Декамерона» Боккаччо рассказывается, как купец Джианнотто ди Чивиньи уговаривал креститься иудея Авраама. Решающий довод, побудивший иудея принять крещение, несмотря на всю обнаруженную им порочность папского двора в Риме, Авраам передал следующим образом: «…ваша религия непрестанно ширится, являясь все в большем блеске и славе, то мне становится ясно, что Дух Святой составляет ее основу и опору как религии более истинной и святой, чем всякая другая».[693] Вышеупомянутый рассказ патерика изображает обратную ситуацию, когда монаху представилось видение христианских праведников в аду, а иудейского собора во главе с Моисеем — в райском блаженстве. Эти примеры показывают, от каких случайных причин часто зависел выбор веры в Средние века. В эпоху Раннего Средневековья христианские богословы часто оказывались беспомощным в диспутах с раввинами. Об этом прямо свидетельствует кардинал Петр Дамиани,[694] а также нередкие случаи обращения в иудейство высокопоставленных представителей духовенства.

Антииудейская полемика в христианской литературе настолько распространена, что некоторые исследователи считают ее литературной формой, отрицая за ней всякую историческую действительность. Адресат антииудейской литературы, конечно, не убежденный приверженец иудейской религии, а читатель-христианин или иудей, склонный принять крещение. Функция антииудейской литературы оказывается двойной: наряду с полемической, она является апологетической и дидактической. Очевидно, в зависимости от ситуации полемическая функция того или иного памятника могла усиливаться или ослабевать, обретать актуальность или утрачивать ее. Например, в Византии литературная полемика с иудеями прервалась в V в., потому что «место иудеев в спорах временно заняли монофизиты».[695] Затем эта полемика возобновилась, а в эпоху иконоборческих споров обрела новую актуальность, причем на первый план выдвинулась тема иконопочитания.[696]

Сведения о иудео-христианских контактах на Руси, в силу состояния источниковой базы, очень скудны. По этой причине сообщения о внезапно возникшей ереси жидовствующих застают исследователя врасплох, воспринимаются как вымысел. Между тем в древнерусской книжности к исходу XV в. было немало статей полемической антииудейской направленности. Почти все они были заимствованы из Византии. Переписывались ли они в силу инерции или в основе интереса русских книжников, выбиравших именно эти тексты, лежали реальные потребности полемики? Авторы полемических сочинений, создавая свои произведения, следовали оформившемуся

[693] Боккаччо Д. Декамерон. СПб., 2003. С. 76.

[694] Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. С. 79–86, 114.

[695] Прохоров Г.М. Предисловие переводчика // Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб., 1997. С. 28–31.

[696] Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1–11 Jh.) Frankfurt/Main, Bern, 1982. S. 255–257.

канону и использовали материал прежних сочинений. Однако поводами к созданию полемических сочинений служили вполне реальные ситуации обострения соперничества между двумя конфессиями.

Интерес русских книжников к разного рода диалогам и прениям с иудеями определялся и дидактическими целями, и практическими потребностями. Лучшей иллюстрацией двойного предназначения полемических текстов является судьба самого «Просветителя»: созданный как «Книга на еретиков», предназначенная дать ответ на пропаганду жидовствующих, он заслужил название «Просветителя», ясно, полно и доступно излагая основные догматы православия. В то же время не подлежит сомнению, что Иосиф Волоцкий ставил своей целью дать ответ на самые актуальные в тогдашнем обществе сомнения.

В ряду сочинений, созданных в ходе полемики с жидовствующими, с «Просветителем» может быть сопоставлено только «Послание инока Саввы на жиды и еретики». По объему «Послание» приблизительно в 4 раза меньше «Просветителя». Но главное то, что оно лишь в очень малой степени оригинально: авторский текст сведен к минимуму, а основное содержание заимствовано из «Толковой Палеи» и «Слова о законе и благодати» митрополита Иллариона. Причем, если Иосиф Волоцкий строит ткань своего произведения, вплетая в него сравнительно небольшие цитаты из разных авторов, вперемешку с авторским текстом, то инок Савва переписывает большие фрагменты текстов, механически соединяя их. Различными оказались и судьбы этих сочинений: «Просветитель» книжники охотно переписывали, а «Послание» дошло до нас в единственном списке.

Тема антииудейской полемики в литературе XVI столетия была далеко не исчерпана появлением «Просветителя». В том, что она не была случайной, убеждает тот факт, что она представлена в творчестве трех других крупнейших писателей-богословов: Максима Грека, Ермолая-Еразма, Зиновия Отенского.

Максим Грек в своем «Совете собору православному против еврея Исаака волхва и обманщика» повторил основные положения Иосифа Волоцкого, изложенные в 13-м «слове» «Просветителя».[697] В другом своем сочинении Максим Грек был вынужден опровергать некоторые положения сочинения Самуила Евреина «Обличения на иудейские блужения», переведенного Николаем Булевым по заказу архиепископа Геннадия.[698]

Большое место занимает полемика с иудеями в «Книге о Троице» Ермолая-Еразма.[699] Главными источниками его сочинения служат «Палея Толковая» и «Палея Историческая», из которых он заимствует главное содержание.[700] Доказывая, что Аврааму явилась Святая Троица, а не Бог с двумя ангелами, Ермолай-Еразм повторяет доказательства, использованные ранее Иосифом Волоцким, но в целом его аргументация является оригинальной.

Много места опровержению положений, которые ранее отстаивали жидовствующие, отвел в своем сочинении и Зиновий Отенский.[701] Издатели сочинений Зиновия Отенского не сомневались, что его книга «Истины показание к вопросившим о новом учении» «выше Просветителя по своему достоинству».[702] Ф. Калугин, сравнивая

[697] Максим Грек. Сочинения. Троице-Сергиева лавра, 1910. Т. 2. С. 21–23.

[698] Там же. С. 23–28.

[699] Ермолай-Еразм. Сочинения / Библиографические материалы, собранные А. Поповым // ЧОИДР, 1880. Кн. 4. Отд. VIII. С. 1–124.

[700] Там же. С. XI–XII.

[701] См.: Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 208–216.

[702] Там же. С. IX.

Иосифа Волоцкого с Зиновием Отенским, также отдавал предпочтение последнему, видя в нем более развитого богослова.[703] Но, что очень показательно, тот же исследователь отдавал пальму первенства «Просветителю», поскольку ставил гораздо выше положительное значение трактата Иосифа Волоцкого для православного богословия, в то время как за сочинением инока Зиновия признавал только значение «вспомогательного пособия».[704]

В полной мере выявить то место, которое занимает «Просветитель» Иосифа Волоцкого в ряду памятников русской богословской мысли Средневековья станет возможным лишь после появления научных публикаций всех этих сочинений и новых, в том числе сравнительно-богословских, исследований.

[703] Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословски-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894. С. 364.

[704] Там же. С. 267.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Целью настоящего исследования являлось изучение двух ересей: стригольников и жидовствующих, которые имели место на Руси в конце XIV — начале XVI в. В начале исследования был определен круг источников, в котором центральное место занимают сочинения, написанные обличителями ересей. Было показано, что эта ситуация характерна практически для любого исследователя, обращающегося к изучению средневековых ересей. Тот факт, что о взглядах интересующей нас стороны приходиться судить по сочинениям ее противников, не может являться основанием для того, чтобы отказать этим источникам в доверии или использовать их сведения избирательно, пытаясь вписать одни факты в рамки избранной концепции, проигнорировав другие. Методы источниковедения, из которых первое место занимает текстологический анализ, дают исследователю духовных движений русского Средневековья вполне работоспособный инструментарий, позволяющий рассчитывать на объективные результаты, которые могут быть проверены другими специалистами.

В ходе аналитического обзора литературы по каждой теме, выявлены достоинства и недостатки работ предшественников, подвергнуты критике полученные ими результаты. Сформировано проблемное поле собственного исследования. Главные задачи определены как источниковедческое исследование антиеретических сочинений и построение на основе полученных выводов непротиворечивой концепции первых русских ересей.

Были последовательно рассмотрены дошедшие до нас письменные источники, исследована рукописная традиция, в которой они сохранились. В процессе изучения каждого из центральных источников «Поучения Антония» и «Просветителя» Иосифа Волоцкого я существенно разошелся с историографической традицией, насчитывающей, по меньшей мере, полтора столетия.

В процессе текстологического исследования были приведены доказательства в пользу того, что редакция «Поучения Антония» является первичной по отношению к редакции «Сказания Стефана». В пользу этого вывода говорит, во-первых, тот факт, что эта редакция представлена 5 исправными и авторитетными списками, два из которых старше, нежели единственный список «Сказания Стефана». Во-вторых, были приведены текстологические аргументы в пользу того, что «Сказание» является переработкой «Поучения». Далее были выявлены источники этого сочинения, получены дополнительные доказательства в пользу того, что «Поучение» является оригинальным русским сочинением. В-четвертых, отведены как несостоятельные высказанные ранее гипотезы об авторстве этого сочинения. Высказано предположение о том, что автор являлся священником Новгородской епархии, хорошо ориентировался в книжности, был образованным и умелым сочинителем. Судя по тексту сочинения, он лично знал стригольников и принимал активное участие в полемике с ними. В качестве догадки, шансов подтвердить или опровергнуть которую очень немного, можно предположить на роль автора протопопа Иова «Столпа», известного по Житию Ефросина Псковского. Известно, что Иов отличался выдающейся ученостью, обладал огромным авторитетом в Пскове, судя по упоминанию его имени в тексте послания Фотия в Псков, являлся одним из информаторов митрополита. Все эти наблюдения сообщают «Поучению» высокую степень достоверности. Эти наблюдения были дополнены сведениями из других источников и проанализированы в контексте наших знаний о религиозном фоне эпохи XIV–XV вв. Был использован

метод асинхронных типологических параллелей, позволивший привлечь материал по истории еретических движений в странах Западной Европы XI–XIII вв. Сделанные обобщения позволили придти к выводам, резюме которых предельно кратко предлагаю ниже.

Итак, стригольничество генетически не восходило ни к богомильству, ни к вальденсам, ни к гуситам — словом, ни к одной из известных средневековых ересей. Стригольники объединялись вокруг учителей, которые были начитаны в Священном Писании и вели аскетический образ жизни. На основании текстов Евангелия стригольники критиковали современное им духовенство за несоблюдение предписываемых норм поведения. Именно претензии к нравственному облику духовенства придали движению первоначальный импульс. Ересиархи Карп и Никита имели сан диаконов. Религиозная практика стригольников включала в себя такие архаичные элементы как внецерковные молитвы, публичную исповедь, отказ от вкладов по душе. Эта практика являлась христианской и не имела никакого отношения к язычеству. Этимология слова «стригольник» также указывает на лицо, извергнутое по тем или иным причинам из клира, но претендующее на сохранение выгод прежнего положения. Исходя из этого, был сделан вывод, что ядро движения составили лишенные своего сана священнослужители, составлявшие конкуренцию клиру псковских церквей в борьбе за паству. Вокруг них группировались миряне, которых привлекал благочестивый образ поведения и проповедь Евангелия. Наряду с внешними атрибутами принадлежности к клиру, которые стригольники сохраняли в виде тонзуры (плеши, гуменца, папалитры), эти качества позволяли поддерживать в своих сторонниках уверенность в том, что именно они являются настоящими священнослужителями. С точки зрения стригольников, священнослужители официальной церкви не получили дар благодати при рукоположении, поскольку заплатили за это деньги архиепископу, соборному духовенству и прихожанам. Они также полагали, что дар священнической благодати зависит от нравственных качеств священнослужителя, следовательно, представители официального клира, ведущие неблагочестивый образ жизни, лишились священнической харизмы. В условиях неупорядоченной жизни церковной общины Пскова стригольники продолжали свою деятельность несколько десятилетий. Конец организованному существованию движения положили репрессивные меры властей вечевой республики, одобренные митрополитом. Более стригольничество не возрождалось, хотя память о том, как его приверженцы отрицали практику рукоположений за деньги, сохранялась еще несколько десятилетий.

Таким образом, стригольников в строгом смысле церковного права нельзя считать еретиками. Хотя иногда они именуются «еретиками», но, как представляется, исключительно в целях полемики. Стригольникам никогда не возглашалась анафема, они присоединялись к церкви через процедуру покаяния. Стригольничество нельзя рассматривать как секту, поскольку оно имело аморфный характер, не имело учения, претендующего на статус религиозной доктрины, было слабо оформлено организационно. Относительный успех движения был обусловлен спецификой отношений псковского клира и новгородского владыки, а также «пресветерианским» характером устройства церковной общины Пскова. По-видимому, неслучайно более нигде в России не встречается упоминаний о стригольниках.

Вторая ересь, которая «прозябла» на русской почве в 1470-х–1510-х гг., не имела никакой связи со стригольничеством и представляла собой феномен совершенно другого рода. Тот факт, что современники именовали ересь «жидовством» и упрекали ее последователей в том, что те «жидовская мудрьствующие» оказался непреодолимым препятствием для целой плеяды нескольких поколений исследователей. Одни отказывались этому верить из соображений оскорбленных чувств христиа-

нина, которому было невозможно признать, что среди наших предков были люди, сознательно отказавшиеся от истин православной веры в пользу иудаизма, который был повсюду презираем. Другие считали эти обвинения клеветой, с помощью которых обскуранты-гонители желали расправиться с вольнодумцами и приверженцами светских знаний. То обстоятельство, что трое из обличителей ереси (архиепископ Геннадий, Иосиф Волоцкий, опальный киевский митрополит Спиридон-Савва) принадлежали к числу самых выдающихся интеллектуалов эпохи, лишь усиливал тенденцию к тому, чтобы отрицать за их свидетельствами какую-либо достоверность. Позиция скептиков нашла своего самого последовательного сторонника в лице талантливого источниковеда Я.С. Лурье, результатами исследований которых оперировали все писавшие на эту тему за последние полвека. Таким образом, в исследовании предстояло решить двойную задачу: выяснить насколько прочны позиции скептиков и попытаться установить степень достоверности или тенденциозности основных источников.

Анализ историографии позволил установить, что при широком спектре интерпретаций феномена жидовствующих существует очевидный дефицит источниковедческих штудий. При этом не выяснены многие вопросы даже в отношении давно введенных в научный оборот и являющихся предметом исследовательской рефлексии источников. Исследование ранних списков «Просветителя», происходящих из Иосифо-Волоколамского монастыря, позволило пересмотреть вопросы текстологической и творческой истории этого памятника. При этом пали догмы, казавшиеся незыблемыми еще со времен первой публикации «Просветителя». Был установлен приоритет Пространной редакции памятника, в объеме не менее чем 13 «слов», перед Краткой, в объеме 11 «слов». Далее были пересмотрены выводы о соотношении текстов «слов» «Просветителя» с текстами посланий Иосифа Волоцкого. Оперируя результатами текстологического анализа, удалось показать, что «Просветитель» в объеме 13 «слов» был создан не позднее 1504 г. Это сообщало совсем другую ценность его свидетельствам. Вместо малодостоверного и тенденциозного источника, созданного много лет спустя после борьбы с жидовствующими, перед нами появился памятник, созданный в интересах актуальной полемики с еще не изобличенными еретиками. Удалось подкрепить сделанный ранее вывод о высокой степени достоверности сведений, сообщаемых в посланиях архиепископа Геннадия Гонзова и соотнести эти сведения с известиями «Просветителя» и посланий Иосифа Волоцкого. Сравнительный текстологический анализ сочинений киевского митрополита Спиридона и «Послания на жиды и еретики» инока Саввы позволил сделать вывод о том, что оба автора являются одним лицом. Этот вывод означал, что содержащиеся в «Послании» сведения о ереси имеют статус достоверных показаний, исходящих от высокоавторитетного свидетеля. Вкупе со сведениями, полученными из других источников, эти результаты позволили выстроить совсем другую историю ереси жидовствующих.

Обращение к истории стран Западной Европы в период Раннего Средневековья позволило указать прецеденты обращений в иудаизм групп близких ко двору мирян и духовенства. Поскольку механизм подобного обращения жидовствующих в сохранившихся источниках не описан, то были привлечены подобные дела, известные по русским материалам за XVIII–XIX вв. Полученные результаты исследования позволили утверждать, что ересь жидовствующих представляла собой успешный опыт обращения в иудаизм группы высшего духовенства и придворных Ивана III. Почвой для первоначального импульса к общению представителей разных конфессий послужил вопрос о сроках наступления конца света.

В отличии от стригольников, ересь жидовствующих оставила значительный след в отечественной культуре. Успех иудейского прозелитизма свидетельствовал

о слабом уровне катехизации и совершенно недостаточной образованности клира. Недаром первый государь всея Руси заинтересовался образованностью новгородцев протопопа Алексея и священника Дениса, приблизил к себе дьяков Федора и Ивана-Волка Курицыных, обеспечил блестящую духовную карьеру Зосиме. Представления о светской образованности еретиков сильно преувеличены. Насколько можно судить, они являлись приверженцами магических практик, совершали иудейские молитвенные ритуалы.

Длительное время среди исследователей было принято симпатизировать еретичествующим вольнодумцам и выражать негодование ортодоксами-обскурантами. Этот подход был унаследован от эпохи Просвещения с ее антиклерикализмом и Культом Разума. В современной медиевистике он давно преодолен как непригодный для адекватного описания реалий Средневековья, которое являлось эпохой Веры. Стремление проникнуть в менталитет людей изучаемого времени позволяет понять, какую власть имел над их сознанием ужас грядущего конца света. Общую почву для заинтересованного общения православных и иудеев создавали тексты Ветхого Завета, а также противоречивые версии расчета лет до конца света. В ересь оказались вовлечены тогдашние интеллектуалы в лице представителей верхушки белого духовенства Новгорода и приближенных чиновников великого князя. По этой причине ересь всегда сохраняла свой интеллектуальный характер и никогда не имела шансов перерасти в массовое народное движение. Ересь имела тайный характер, а еретики применяли приемы конспирации. Священники из числа еретиков продолжали совершать службы в православных церквях и открывали свои взгляды только перед теми, кто был готов их разделить.

С расширением круга еретичествующих в сознании некоторых неофитов возникло противоречие между необходимостью скрывать тайное знание и предписанными нормами благочестивого поведения. Этот конфликт выразился в фактах кощунств над иконами и Крестом и в виде публичных высказываний антихристианского толка. Для масс верующих эти образцы поведения являлись очевидным соблазном. Прихожане не обязательно могли сделаться последователями ереси, но были готовы усомниться в некоторых истинах веры. В этом-то и заключалась главная опасность для православной церкви. Не имея эффективных институтов контроля над сознанием верующих, которые были выстроены Католической церковью, православные иерархи настаивали на вмешательстве светской власти. Для оценки их поведения необходимо учитывать очень важное обстоятельство.

Великий князь стремился подчинить Церковь своему контролю, в этих целях он подрывал авторитет иерархии, пытаясь сделать из архиереев послушных исполнителей своей воли. Он покровительствовал еретичествующим, демонстрировал интерес к тайному знанию, не считал себя связанным санкционированным церковными институтами нормами морали. В будущем это несло угрозу возникновения разрыва между придворным и народным типами религиозных поведений. Неопределенность в вопросе о престолонаследии при наличии придворных, считавших возможным для себя приносить и нарушать любые клятвы, грозили внутриполитической нестабильностью. Для единства социума в условиях внешней угрозы эта опасность была велика. Требуя смертной казни и тюремного заточения для еретиков, архиепископ Геннадий и Иосиф Волоцкий стремились предотвратить катастрофу религиозного и культурного раскола единого, но слабо объединенного Российского государства. Сам факт публичной казни немногих изобличенных еретиков прекратил брожение в умах, заставил глубоко затаиться еретичествующих, успокоил дезориентированных клириков и мирян. Религиозное единство общества было восстановлено. Впервые в истории России наказанием за преступление против Церкви стало огненное аутодафе. Совре-

менниками эта казнь была воспринята неоднозначно. С протестами против обысков и казней еретиков выступили т.н. «заволжцы», главным образом старцы Кирилло-Белозерского монастыря. В качестве мотива для их протестов можно указать родственные и духовные связи с еретиками из окружения великого князя. Споры вокруг необходимости казнить еретиков послужили одной из тем литературной полемики «иосифлян» и «нестяжателей». В процессе развития правовой мысли необходимость защиты веры от посягательств была закреплена не только в каноническом праве, но и получила юридическое оформление в законодательстве. В Соборном уложении 1649 г. норма, предписывающая смертную казнь сожжением за преступления против веры, заняла первое место.

В ходе полемики с жидовствующими Иосифом Волоцким был создан первый на Руси богословский трактат «Просветитель», трудами кружка при архиепископе Геннадии был осуществлен перевод четьего комплекса библейских книг, появились переводы сочинений, ранее неизвестных на Руси. В то же время при московском дворе появились разного рода астрологические сочинения и гадательные альманахи, вошедшие в моду в период Ренессанса. При этом, во многом благодаря «Просветителю», сформировалось представление о границах благочестивого поведения православного монарха. Появились предпосылки для преодоления доктринального кризиса, порожденного эсхатологическими переживаниями и падением Византии. Уже в следующем поколении появилась доктрина, обосновывающая новую роль Москвы как преемницы Византии. Развитие этой идеологии позволило в дальнейшем Ивану IV венчаться на царство.

Победы, одержанные официальной церковью над стригольниками и жидовствующими, следует оценивать как явления положительные с точки зрения не только господствующей церкви, но также несомненного блага для государства и общества. Сильная и авторитетная церковь неизменно выступала союзником государственной власти. Этот союз не был разрушен во время событий Смуты, в период которой требования сохранения вероисповедного единства правящей верхушки и народа консолидировало здоровые силы общества в национально-освободительное движение. Роль, сыгранная патриархом Гермогеном и властями Троице-Сергиева монастыря, была исключительно велика.

Не менее важным для развития общества было значение практики социального дисциплинирования, в которой исключительно важную роль сыграли церковные институты. В стенах общежитийных монастырях была реализована модель рациональной аскезы, оказавшая глубокое и благое влияние на все стороны жизни российского общества. В рамках этой модели были выработаны трудовая этика, контроль за временем, основные направления благотворительной и каритативной деятельности. Основные достижения культуры в допетровской России также были достигнуты при определяющем влиянии институтов Церкви. Это касалось архитектуры, высшими достижениями которой являлись ансамбли монастырей и городские соборы; литературы, книжности, а также музыки и изобразительного искусства, выдающиеся произведения которых были созданы при участии духовенства.

Эти выводы являются совершенно неоспоримыми, и в свете них некоторые идеи относительно негативного влияния расправы с еретиками на развитие отечественной культуры выглядят, по меньшей мере, странно. Как можно всерьез утверждать, что жидовствующие, отвергавшие храмостроительство, иконы, книжность и музыку — словом, все те произведения, по которым вплоть до сегодняшнего дня можно судить о духовной и материальной культуре средневековой Руси, предлагали некую более ценную в культурном отношении альтернативу? Какие шедевры Ренессанса могли предложить взамен богохульники и иконоборцы? Те из них, кто не принимал

участия в кощунствах, в лучшем случае могли лицемерно скрывать свой образ мыслей от большинства православных, цинично прикрываясь мыслью о собственном превосходстве. Последнее обстоятельство, из которого часто исходят исследователи, впрочем, никогда не было доказанным. Принято упрекать Иосифа Волоцкого за то, что он составил свой «Просветитель» из святотеческих цитат. При этом упускают из виду, что им была выполнена не просто работа компилятора, но необычайно тонкий труд богослова, который сумел мобилизовать огромный материал древнерусской книжности в целях антиеретической полемики, изложенной языком доступным всем интересующимся.

В то же время превозносимые за образованность новгородские священники-ренегаты едва ли заслуживают уважения как мыслители, поскольку, столкнувшись с вызовом времени в виде доктрины о конце света с исходом 7-й тысячи лет, они, расписавшись в своей несостоятельности, приняли систему летосчисления иудеев, а затем и их веру. Братья Курицыны сделали успешную карьеру при дворе Ивана III и их интересы, по-видимому, позволяют говорить о них как об образованных по меркам эпохи людях. Но при этом приходиться признать, что образованность эта не представляла собой чего-то исключительного. В отношении «Повести о Дракуле» Федор Курицын не был ни автором, ни переводчиком, он лишь доставил список этого сочинения из поездки в Венгрию. То же можно сказать и про «Лаодикийское послание». Иван-Волк Курицын переписал Кормчую особой редакции, в отношении которой также не являлся ни составителем, ни редактором, но лишь простым писцом. Позиционируя себя, как последователей ереси, они могли лишь повторять аргументы, внушенные им иудеями, искушенными в прозелитической деятельности. Как видим, творческий потенциал еретиков следует оценивать очень скромно. Полагать, что эти современники Возрождения являлись «титанами духа» подобными фигурам деятелей итальянского или северного Ренессанса, совершенно нет оснований.

В то же время творческое начало очень мощно воплотилось в деятельности архиепископа Геннадия по созданию полного кодекса библейских текстов, в сочинениях Иосифа Волоцкого и в живописи Дионисия. В этом смысле необходимо признать за ересью жидовствующих очень важное значение культурного вызова, который послужил импульсом к созданию этих вершин русской средневековой культуры.

Иногда говорят о том, что преследование ереси положило конец толерантности в России. Следует заметить, что это мнение опроверг сам Иосиф Волоцкий, когда писал о том, что признает нормальной практику сосуществования представителей разных конфессий. Но терпимость к чужой вере не должна иметь места в случае, если представители чуждой конфессии пытаются навязать свою. В этом случае конец толерантности кладется уже самим стремлением обратить в свою веру, фактом прозелитизма, что для сознания верующего человека не может быть терпимым. По этой причине в каноническом праве предусматривалась смертная казнь для иудея за попытку обратить христиан в свою веру. Православное каноническое право признавало недопустимым насильственное обращение иноверцев в православие. Так же не признавались достаточными для желающего креститься иудея любые мотивы, кроме искреннего желания обратиться. Православный же, отвергшийся своей веры, оценивался как сознательный отступник от истины, гораздо более худший, нежели любой язычник, ибо, если последнему — истина вовсе не была ведома, то первый — осознанно пренебрег ею. То обстоятельство, что государственная власть в лице великого князя Ивана III, длительное время не воспринимала аргументы канонического права в качестве значимых, показывает, каким существенным был зазор между нормой канонического права и практикой, которой готов был следовать первый государь всея Руси.

Оценивая историю жидовствующих с общепринятой точки зрения на роль еретических движений в процессе выработки прав и свобод, способствовавших в будущем формированию институтов гражданского общества, следует сказать следующее. Все, что мы знаем о жидовствующих, свидетельствует в пользу того, что еретики пользовались расположением великого князя отнюдь не из-за своей учености. Священники Алексей и Денис стали настоятелями соборов в московском Кремле после расправы Ивана III над архиепископом Феофилом, Григорий Тучин одним из первых новгородских бояр перешел на московскую службу еще до окончательного покорения Новгорода, братья Федор и Иван-Волк Курицыны были доверенными лицами великого князя и использовались для выполнения особо ответственных поручений и дипломатических миссий, крестовые дьяки Истома и Сверчек служили в крестовой палате и домовой церкви кремлевского дворца, наконец, митрополит Зосима взял на себя бремя клятвопреступления при аресте удельного князя Андрея Углицкого. Как видим, единственная свобода, которую демонстрируют нам эти примеры, — это свобода от нравственных обязательств, стремление выполнить желание властелина любой ценой.

В нашем распоряжении нет данных о том, каким образом повлияла история ереси жидовствующих на отношение к иудеям в России. Считается, что именно этот эпизод коренным образом изменил терпимое отношение к иудеям на негативное. В качестве примера приводят факты из истории царствования Ивана IV. Но между этими событиями оказывается период времени протяженностью более чем полстолетия, в который отношение к иудеям могли изменить другие факторы. Таким образом, я не вижу оснований приписывать истории жидовствующих значение рокового эпизода во взаимоотношениях православия и иудаизма. До этой ереси имели место как факты перехода христиан в иудаизм, так и факты крещения иудеев, и после факты этих обращений не прекратились. Что же касается тезиса об отсутствии в России иудейского населения, то мы готовы видеть в этом скорее специфику источников, в которых непосредственно не отразилась эта информация. Исследования в области лингвистики, литературы и фольклора предоставляют все более фактов общения славян и иудеев на территории России.

Таким образом, ересь жидовствующих в настоящем исследовании рассматривается как частный успешный случай иудейского прозелитизма на территории формирующегося русского государства. В истории тысячевекового межконфессионального диалога иудеев и христиан Восточный Европы этот эпизод не имел каких-либо фатальных следствий, но выявил кризис религиозной идентичности в Московском государстве и ускорил процессы укрепления православной веры.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ПОВРЕМЕННЫЕ ИЗДАНИЯ, ХРАНИЛИЩА

ААЭ	—	Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею имп. Академии наук. СПб., 1836. Т. 1–4.
АИ	—	Акты исторические, собранные… Археографической комиссией. СПб., 1841–1842. Т. 1–5.
АСЭИ	—	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в.
АФЗХ	—	Акты феодального землевладения и хозяйства XIV–XVI вв. М., 1956.
БЛДР	—	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–2007. Т. 1–20.
Брике	—	Briquet C.M. Les filigranes dictionnares historique des marques Du papier. Geneve, 1907. Т. 1–4.
БРЭ	—	Большая российская энциклопедия. М., 2004 — продолжающееся издание.
ВИРА	—	Вопросы истории религии и атеизма.
ВМЧ	—	Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Издание Археографической комиссии.
ГБЛ	—	Государственная библиотека СССР им. В.И. Ленина (до 1992 г.). См. РГБ.
ГИМ	—	Государственный исторический музей (Москва).
ДАИ	—	Дополнения к Актам Историческим.
ДДГ	—	Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950.
ДРВ	—	Древняя российская вифлиофика / Изд. Н.И. Новиков. 2-е Изд. М., 1788–1791. Ч. 1–20.
ЖМНП	—	Журнал Министерства народного просвещения.
ИОРЯС	—	Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук.
Источники	—	Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.
ИПБ	—	Императорская Публичная библиотека. См. РНБ.
ИРЛИ	—	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (С.-Петербург).
Лауцявичюс	—	Laucevicius E. Popierius Lietuvoje XV–XVII a. Vilnius, 1967.
Лихачев	—	Лихачев Н.П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899.
МДА	—	Московская Духовная академия.
ОЛДП	—	Общество любителей древней письменности.
ОР	—	Отдел рукописей.
ПБЭ	—	Православная богословская энциклопедия.
ПВЛ	—	Повесть временных лет. СПб., 1999.
ПДПИ	—	Памятники древней письменности и искусства.
Пикар 1	—	Piccard G. Die Kronenwasserzeichen. Stuttgart, 1961.
Пикар 2	—	Piccard G. Die ochsenkopfwasserzeichen. Stuttgart, 1966. № 1–3.
ПЛДР	—	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1988. Т. 1–12.
ПСЗ	—	Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830 (1649–1825).
ПСРЛ	—	Полное собрание русских летописей, изданное Археографической комиссией. СПб., 1841 — продолжающееся издание.
РАН	—	Российская Академия наук.
РБС	—	Русский биографический словарь. СПб., 1896–1913. Т. 1–25.

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва). См. ГБЛ.
РИБ — Русская историческая библиотека.
РИО — Русское историческое общество.
РНБ — Российская национальная библиотека (С.-Петербург).
РО — Рукописный отдел.
РФА — Русский феодальный архив.
СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1987–1998. Вып. 1–3.
СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук.
СПбДА — Санкт-Петербургская Духовная академия.
ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы / РАН, Институт русской литературы.
Хивуд — Heawood E. Watermarks mainly of the 17th and 18th Centures. Hilversum: The Paper Publications Sosiety, 1950. (Monumenta Chartae papyraceae historiam illustrantia; vol. 11).
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских.
БАН — Библиотека академии наук.
ИОРЯС — Известия отделения русского языка и словесности Императорской академии наук.
PG — Patrologia Graece. T. 59. 1859 г.
РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РУКОПИСЕЙ

БАН — Библиотека Российской академии наук

4.3.15. Сборник. Начало XVI в.
21.2.18. Сборник. Начало XVII в.

ГИМ

Епарх. — Собрание Епархиальное.

№ 1. Синодик Иосифо-Волоколамского м-ря. XVI в.
№ 115. Псалтырь с восследованием. 2-я четверть XVI в.
№ 171. Сборник певческий. 1520–1530-е гг.
№ 288. Сборник. Середина XVI в.
№ 308. Сборник-конволют. XV–XVI вв.
№ 337. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. 1520–1530-е гг.
№ 338. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. 1-я четверть XVI в.
№ 339. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Конец XV — начало XVI в.
№ 340. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Конец XV — начало XVI в.
№ 341. Устав Иосифа Волоцкого. Середина XVI в.
№ 356. Сборник. Начало XVI в.
№ 357. Сборник. Конец XV — начало XVI в.
№ 363. Палея толковая с добавлениями. 2-я четверть XVI в.
№ 370. Сборник. Конец XV в.
№ 373. Сборник. Конец XV — начало XVI в.
№ 377. Сборник. Конец XV — начало XVI в.
№ 381. Сборник. 1-я четверть XVI в.
№ 403. Сборник. Конец XV — начало XVI в.
№ 405. Сборник. 1-я четверть XVI в.
№ 411. Синодик Иосифо-Волоколамского м-ря. 1-я половина XVI в.

№ 414. Синодик-помянник. Середина XVI в.
№ 416. Сборник эпистолярно-толковый. 1540-е гг.
№ 430. Сборник агиографический. 1814 г.
№ 453. Сборник XVI в.

Синод. — Собрание Синодальное.
№ 103. Сборник Маргарит. 1499 г.
№ 132. Новгородская синодальная Кормчая. Около 1285 г.
№ 139. Пролог. 1313 г.
№ 181. Великие Минеи четьи. XVII в.
№ 182. Великие Минеи четьи. Середина XVI в.
№ 227. Ефремовская кормчая. XII в.
№ 280 Новгородская IV летопись. Хронографический список.
№ 496. Сборник. Середина XVI в.
№ 562 Митрополичий формулярник 1480-х — 1520-х гг.
№ 667. Сборник. XVI в.
№ 700. Сборник. Середина XVI в.
№ 791. Сборник. Середина XVI в.
№ 813. Сборник-конволют. XVII в.
№ 829. Сборник. Конец XVI в.
№ 927. Сборник. Середина XVI в.
№ 995. Великие Минеи четьи. Середина XVI в.
№ 996. Великие Минеи четьи. Июль. Середина XVI в.

Чуд. — Собрание Чудова монастыря.
№ 4. Варсонофьевская кормчая.
№ 165. Кормчая Чудовской редакции.

Щук. — Собрание П.И. Щукина.
№ 542. Сборник Маргарит. 1481 г.

ИРЛИ
Р. IV. Оп. 26. № 20. Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря. Начало XVI в.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.
Ф. 181. № 539. Синодик Ферапонтова м-ря. Середина XVI в.
Ф. 187. Оп. 1. № 121. Сборник. XV в.
Ф. 196. Собрание Мазурина. Оп. 1. № 289. Синодик. Конец XV–XVI в.
Ф. 196. Собрание Мазурина. Оп. 1. № 1054. Сборник. Середина XVI в.
Ф. 201. Собрание Оболенского. № 93. Сборник полемический.
Ф. 1192. Иосифо-Волоколамский м-рь. Оп. 2. № 556. Обиходник Иосифо-Волоколамского м-ря. 2-я половина XVI в.
Ф. 1192. Оп. 2. № 557. Псалтырь с восследованием. Последняя четверть XV в.

РГБ
Волок. — Собрание Иосифо-Волоколамского м-ря
№ 5. Пятикнижие Моисеево с прибавлениями. 1494 г.
№ 39. Минея служебная. Сентябрь. Начало XVI в.
№ 156. Сборник. Середина XVI в.
№ 182. Сборник. Середина XVI в.

№ 371. Сборник. Конец XVI в.
№ 379. Сборник. Начало XVII в.
№ 431. Сборник. Середина XVI в.
№ 435. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 489. Сборник. Середина XVI в.
№ 490. Сборник. Середина XVI в.
№ 505. Сборник-конволют. XV–XVI вв.
№ 507. Сборник. 1514 г.
№ 513. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 514. Сборник. 1570-е гг.
№ 515. Сборник. 2-я половина XVI в.
№ 519. Сборник. Середина XVI в.
№ 520. Сборник. Середина XVI в.
№ 522. Сборник-конволют. 2-я половина XVI в.
№ 523. Сборник. Середина XVI в.
№ 530. Сборник. 3-я четверть XVI в.
№ 542. Сборник церковных правил. Конец XV — начало XVI в.
№ 560. Сборник. Середина XVI в.
№ 564. Сборник-конволют. Последняя четверть XVI в.
№ 566. Сборник. 2-я половина XVI в.
№ 571. Сборник. 2-я половина XVI в.
№ 573. Сборник. 2-я половина XVI в.
№ 577. Сборник-конволют. XVI в.
№ 583. Сборник-конволют. XVI–XVII вв.
№ 634. Сборник-конволют. XVI в.
№ 645. Сборник. XVI–XVII вв.
№ 659. Сборник. Начало XVI в.
№ 661. Сборник. XVI в.
№ 681. Обиходник. 1580-е гг.

Муз. — Собрание Музейное.
№ 1257. Сборник. Середина XVI в.
№ 2469. Сборник. 1-я четверть XVI в.
№ 3271. Сборник. Конец XV в.

Овчин. — Собрание Овчинникова
№ 127. Середина XVI в.

Рогож. — Собрание Рогожского кладбища.
№ 530. Сборник. Середина XVI в.

Румянц. — Собрание Румянцевского музея
№ 196. Диалектика Иоанна Дамаскина. XV в.
№ 204. Сборник митрополита Макария. 1526–1542 гг.

Троиц. — Собрание Троице-Сергиевой лавры.
№ 46. Сборник. Конец XV в.
№ 122. Сборник митрополита Зосимы. Конец XV в.
№ 187. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 190. Диоптра Филиппа Монотропа. 1-я четверть XV в.

№ 205. Кормчая. XVI в.
№ 687. Повесть о Варлааме и Иоасафе.
№ 740. Сборник. Начало XVII в.
№ 810. Сборник. XVII в.
Ф. 236. Собрание Попова А.Н. № 18. Сборник. Начало XVI в.

Унд. — Собрание В.М. Ундольского.
№ 27. Сводная Кормчая митрополита Даниила. 1530-е гг.

РГИА — Российский государственный исторический архив.
Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8917. О переходе в иудейскую веру. 1818–1824 гг.
Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8926. О переходе в иудейскую веру. 1818–1824 гг.
Ф. 797. Оп. 2. Ед. хр. № 8982. О переходе в иудейскую веру. 1818–1824 гг.
Ф. 1263. Оп. 1. № 297. О ссылке еврея Л. Клодня. 1822 г.
Ф. 1263. Оп. 1. № 415. О попытке создать секту, напоминающую иконоборцев и иудействующих. 1825 г.
Ф. 1282. Оп. 2. № 2001. О лицах, перешедших в иудейство из католичества. 1818–1824 гг.

РНБ
Ф. 37. Артемьев А. №. 39. Сборник о раскольниках. 1828 г.

Кир.-Бел. — Собрание Кирилло-Белозерской б-ки.
№ XII. Сборник Кирилла Белозерского. Начало XV в.
№ 4/1081. Паисиевский сборник. Первая четверть XV в.
№ 6/1083. Сборник. 1480-е гг.
№ 11/1088. Сборник. 2-я половина XV в.
№ 16/1093. Сборник. 2-я половина XV в.
№ 21/1098. Сборник. Середина XVI в.
№ 112/237. Сборник Маргарит. 1491.

Мих. — Собрание Михайловского.
№ 39. Сборник XVII в.

ОЛДП — Собрание Общества любителей древней письменности.
Q. 50. Сборник. XVI в.

Погод. — Собрание М.П. Погодина.
№ 1562. Сборник-конволют. XVI в.

Солов. — Собрание Соловецкой б-ки.
№ 326/346. Устав и «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Начало XVI в.
№ 327/347. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. XVII в.
№ 477/496. Кормчая. Конец XV в.
№ 491/510. Сборник Маргарит. 1491 г.
№ 858/968. Кормчая. 1493 г.
№ 829/939. Сборник. XVI в.
№ 1056/1165. Кормчая XV в.
№ 1058. Кормчая.
№ 1085/1195. Сборник. Начало XVI в.

Соф. — Собрание библиотеки Софийского собора.
№ 451/1. Сборник. Последняя четверть XVI в.
№ 489. Сборник. Середина XVI в.
№ 1058. Кормчая. XVII в.
№ 1059. Кормчая. XVII в.
№ 1060. Кормчая. XVII в.
№ 1152. Кормовые и вкладные книги Кирилло-Белозерского м-ря. XVI в.
№ 1173. Кормчая. XV в.
№ 1262. «Трифоновский сборник». Начало XV в.
№ 1323. Великие Минеи четьи. Июль. 1538 г.
№ 1418. Сборник. XVI в.
№ 1444. Сборник. XVI в.
№ 1451. Сборник. 1-я треть XVI в.
№ 1452. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 1453. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 1460. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 1462. Сборник. 1-я четверть XVI в.
№ 1464. Сборник. 1-я половина XVI в.
№ 1474. Сборник. 1-я четверть XVI в.
№ 1489. Сборник. 1-я половина XVI в.

ОСРК — Основное собрание рукописной книги.
F. I.п.1. Рязанская кормчая.
F. I. 196. Сборник Маргарит. 1494 г.
F. I. 229. Сборник сочинений Иосифа Волоцкого. XVI в.
F. I. 321. Сборник. XVII в.
F. II. 80. Кормчая. 1490-е гг.
F. II. 119. Кормчая. Начало XV в.
F. IV.208. Синодик. Конец XVII в.
F. IV. 232. Лицевой летописный свод. Шумиловский том. Последняя четверть XVI в.
F. IV. 348. Вкладная книга Симонова м-ря. 1808 г.
Q.I. 1380. Сборник. XVIII в.
Q.II. 49. Кормчая. XV в.
Q.XVII. 15. Сборник. 1-я половина XVI в.
Q.XVII. 64. Сборник. 1-я половина XVI в.
Ф. 1014. Соколов Н.А.
№ 10. «Стригольники». Материалы к работе.
№ 11. «Стригольники». Материалы к работе.
№ 12. «Стригольники». Материалы к работе.
№ 13. «Стригольники». Материалы к работе.
№ 14. «Стригольники». Материалы к работе.

ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

Иосиф Волоцкий. «Сказание о новоявившейся ереси» // ДРВ. Ч. XIV. С. 128–147.
Духовная грамота 1507 г. // ДРВ. Ч. XIV. С. 147–148.
Послание архимандриту Вассиану // ДРВ. Ч. XIV. С. 218–226.
Иосиф Волоцкий. «Просветитель». 2-е изд. Казань, 1882.

Иосиф Волоцкий. «Отвещание любозазорным» // Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1864. Вып. 2.
Духовная грамота преподобного игумена Иосифа о монастырском и иноческом устроении // ВМЧ. Сентябрь 1–13. СПб., 1868. Стб. 499–566.
Духовная грамота вторая // ВМЧ. Сентябрь 1–13. СПб., 1868. Стб. 567–570.
Об обязанностях соборных и старейших старцев // ВМЧ. Сентябрь 1–13. СПб., 1868. Стб. 570–610.
О запрещении небрегущим общежительных преданий // ВМЧ. Сентябрь 1– 13. СПб., 1868. Стб. 610–615.
Послания Иосифа Волоцкого // ЧОИДР, 1847. № 1. Кн. 3, отд. IV. Отдельная пагинация.
Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959.
Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки ОР ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227–239.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Абеленцева О.А. Митрополит Иона и установление автокефалии русской церкви. СПб., 2009.
Абрамов А.И. Общие и отличительные черты философствования Иосифа Волоцкого // Философская мысль на Руси в позднее Средневековье. М., 1985. С. 21–40.
Абрамович Д.И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1906–1910. Вып. I–III.
Агоштон М. К проблеме о родословии дьяка Федора Курицына // Государев двор в истории России XV–XVII вв.: материалы Международной научно-практической конференции. Александров, 30 ноября — 1 декабря 2003 г. Владимир, 2006. С. 139–146.
Азбелев С.Н. Версии основания монастыря на острове Валаам // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010, № 1 (39). С. 5–15.
Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
Алексеев А.И. О стригольничестве // Прошлое Новгорода и новгородской земли. Тезисы докладов и сообщений научной конференции 12–14 ноября 1996 г. Новгород, 1996. С. 54–58.
Алексеев А.И. Сюжет «змей мытарств» в композиции русских икон «Страшного суда» // Церковная археология. СПб., 1998. Вып. 4. С. 13–17.
Алексеев А.И. «Трифоновский» сборник как источник для изучения русской религиозности конца XIV–XV вв. // Средневековое православие от прихода до патриарха. Вып. 2. СПб., 1998. С. 129–145.
Алексеев А.И. «Слово о исходе души» Кирилла Философа // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 8–18.
Алексеев А.И. Исследовательская парадигма «вызов-и-ответ» в изучении русской эсхатологии (на материале четых сборников XV в.) // Историческая психология и ментальность. СПб., 1999. С. 43–48.
Алексеев А.И. «Наказание к отрекшимся мира» Иллариона Великого в контексте полемики о монастырском «стяжании» XVI в. // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: редактор и текст. Вып. 3. СПб., 2000. С. 16–24.
Алексеев А.И. Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуны? (этимологический аспект)// Исследования по русской истории. Сборник статей в честь 65-летия проф. И.Я. Фроянова. СПб.; Ижевск, 2001. С. 184–195.
Алексеев А.И. Ересь стригольников в ряду еретических движений средневековья (этимологический аспект) // Место России в Евразии. The Place of Russia in Eurasia. Budapest, 2001. P. 80–85.
Алексеев А.И. Грамота великой княгини Марии Ярославны в Кирилло-Белозерский монастырь (эсхатологический контекст) // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания: доклады и тезисы XIV научной конференции. Москва, 18–19 апреля 2002 г. М., 2002. С. 82–84.

Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI в. СПб., 2002.

Алексеев А.И. «Крещение костей»: к интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1 (11). С. 102–106.

Алексеев А.И. К вопросу о некоторых параллелях в религиозных представлениях Западной Европы и России эпохи Средневековья // Конфессионализация в западной и восточной Европе в раннее Новое время. СПб., 2004. С. 118–133.

Алексеев А.И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 4 (18). С. 22–34.

Алексеев А.И. «Власфимия» // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 116–117.

Алексеев А.И. Заметки о «Трифоновском сборнике» // Древняя Русь. № 3 (21) 2005. С. 6–7.

Алексеев А.И. О Симонии, Псковских спорах XV в. и «Трифоновском сборнике» // Труды кафедры истории России с древнейших времен. Т. II. СПб., 2007. С. 242–265.

Алексеев А.И. К изучению трактата «Власфимия» // Древнерусские и греческие рукописи Российской национальной библиотеки. Материалы Международной научной конференции 14–16 июня 2005 г. «История в рукописях — рукописи в истории». СПб., 2007. С. 30–42.

Алексеев А.И. К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 1 (31). С. 5–15; № 2 (32). С. 60–71.

Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 121–220.

Алексеев А.И. Когда началась полемика «иосифлян» и «нестяжателей»? // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси. Материалы Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 12 мая 2008 г. / РНБ, Норвежский университетский центр. СПб., 2008. (IV Загребинские чтения). С. 29–40.

Алексеев А.И. Жидовствующие // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 185–194.

Алексеев А.И. Зосима // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 355–360.

Алексеев А.И. К вопросу о достоверности свидетельства архиепископа Геннадия Гонзова о «ереси жидовъская мудръствующих» // Сословия, институты и государственная власть в России. Средние века и раннее Новое время. Сборник статей памяти академика Л.В. Черепнина. М., 2010. С. 531–545.

Алексеев А.И. О первенстве Пространной редакции «Просветителя» Иосифа Волоцкого // Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte, Potentiale und Grenzen 14–17 Jahrhundert / Herausgegeben von Ludwig Steindorff. Forschungen zur osteuropaischen Geschichte. Herausgegeben vom Osteuropa-Institut der Freien Universitat Berlin von Holm Sundhaussen und Gertrud Pickhan. B. 76. Wiesbaden, 2010. S. 297–320

Алексеев А.И. Иосиф (Санин), прп. // Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2010. С. 559–577.

Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010.

Алексеев А.И. Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»: к постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 47–74.

Алексеев В.И. Роль церкви в создании Русского государства. Период централизации: Иван III (1462–1505). СПб., 2003.

Алексеев Ю.Г. Освобождение Руси от ордынского ига. Л., 1989.

Алексеев Ю.Г. Государь всея Руси. Новосибирск, 1991.

Алексеев Ю.Г. У кормила Российского государства. СПб., 1998.

Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 2. Одесса, 1894.

Алов В. Русские еретики XIV–XVI вв. СПб., б. г.

Ангелов Д. Богомильство в Киевской Руси [Электронный ресурс] // Димитър Ангелов. Богомилството. София, 1993. Режим доступа: http://gnosticism.info/articles/art18.htm. Заглавие с экрана. Дата обращения 15 мая 2009 г.

Андерсон В. Старообрядчество и сектантство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб., б. г.
Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870.
Андропова М.В. К истории Кормчей в соединении с Мерилом Праведным в XV в. (Погодинская редакция) // Byzantinorussica. М., 1994. С. 99–100.
Анненков Ю. Гуситы в России в XV и XVI столетиях // Странник. 1878. Т. 3. С. 1–40.
Анхимюк Ю.В. Слово на «Списание Иосифа» — памятник раннего нестяжательства // Записки ОР ГБЛ. М., 1990. Вып. 49. С. 115–146.
Аракчеев В.А. Средневековый Псков. Власть, общество, повседневная жизнь в XV–XVII вв. Псков, 2004.
Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.
Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. № 19. Июнь. 1988. С. 69–101.
Арсений, иеромонах. Летопись наместникам, келарям, казначеям Свято-Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1868.
Артемьев А.Р. Города Псковской земли XIII–XV вв. Владивосток, 1998.
Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности // ЖМНП. 1888. Июль. С. 1–49; Август. С. 203–295.
Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Вып. 1–4. Казань, 1889–1890.
Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1. СПб., 1882.
Архангельский А.С. Образование и литература в Московском государстве кон. XV–XVII вв. Казань, 1901. Вып. 2.
Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
Айвазов И.Г. Русское сектанство. М., 1915.
Айвазян К.В. Культ Григория Армейского, «армейская вера» и «армейская ересь» в Новгороде XIV–XVI вв. // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 255–272.
Айвазян К.В. Ересиарх Захария Скара и крымско-литовские армяне // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986. С. 403–444.
Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1.
Афиногенов Д.Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997.
Ачкинази И.В. Крымчаки. Историко-этнографические очерки. Симферополь, 2000.
Багалей Д.И. Русская история. М., 1914.
Багдасаров Р.В. Фроловская псалтирь и «стригольники» // Багдасаров Р.В. За порогом. М., 2003.
Баландин Р.К. Самые знаменитые философы России. М., 2001.
Балдуин Маршал В. Александр III и двенадцатый век. СПб., 2003.
Баловнев Д.А. Низший церковный округ в терминологии XIV–XV вв. // Церковь в истории России. М., 1998. Сб. 2. С. 27–42.
Баловнев Д.А. Приходское духовенство в Древней Руси X–XV вв. // Православная энциклопедия. Вводный том. Русская православная церковь. М., 2000. С. 252–258.
Барабанов Н.Д. От Гиилу до вурколаков. Демонология и приходское православие в Византии // Средневековое православие от прихода до патриархата. Вып. 2. Волгоград, 1998.
Барабанов Н.Д. Византийская церковь и феномен филактериев // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 171–183.
Баранкова Г.С. Антилатинские Послания митрополита Никифора: лингвистический и текстологический аспекты исследования // Лингвистические исследования и история русского языка 2002–2003 гг. М., 2003. С. 317–359.
Барац Г.М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1926–1927. Т. 1–2.

Барсов Е.В. Письмо к редактору // Богословский вестник. 1908. Декабрь. С. 659–662.
Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878.
Батюшков Ф. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891.
Бачинин В.А., Никитин И.Ю. Истоки конфликта между византинизмом и евангелизмом. Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. СПб., 2003.
Бачинин В.А. Византинизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма. СПб., 2003.
Бачинин В.А. Новгородское «Окно в Европу» и несостоявшаяся реформация // «Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология». Т. I. СПб., 2004.
Бачинин. В.А. У истоков российского протестантизма // Вопросы истории. 2007. № 3. С. 20–33.
Бегунов Ю.К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 214–224.
Бегунов Ю.К. Болгарский писатель X в. Козьма Пресвитер в русской письменности конца XV–XVI в. // ТОДРЛ. Т. 19. М.; Л., 1963. С. 289–302.
Бегунов Ю.К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви // ТОДРЛ. Л., 1964. Т. 20. С. 351–364.
Бегунов Ю.К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.
Бегунов Ю.К. Болгарские богомилы и русские стригольники // Byzantinobulgarica. Sofia, 1980. Т. 6.
Бегунов Ю.К. Ян Гус и восточное славянство // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 356–375.
Бедржицкий Л. Заметки к литературе о жидовствующих // Русский филологический вестник. 1911. №№ 3–4. С. 390–392.
Бедржицкий Л. Логика жидовствующих // ЖМНП. 1912. № 3. С. 113–118.
Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. Иерусалим; Москва, 2008.
Беляев И.Д. История Новгорода Великого от древнейших времен до падения. М., 1864.
Беляев И.Д. История города Пскова и Псковской земли. М., 1867.
Беляков А.А., Белякова Е.В. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. № 1. С. 7–31.
Белякова Е.В. Источники Кормчей Ивана Волка Курицына // Древнерусская литература: источниковедение. Л., 1984. С. 75–83.
Бенешевич В.Н. К истории евреев в Византии VI–X ст. // Еврейская мысль. Т. 2. 1926. С. 197–224.
Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907. Т. 1. Вып. 3.
Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990.
Берлин И. Жидовствующих ересь // Еврейская энциклопедия. Т. 7. СПб. Стб. 577–582.
Бернадский В.Н. Новгород и Новгородская земля в XV в. М.; Л., 1961.
Бершадский С.А. Литовские евреи: история их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388–1569). СПб., 1883.
Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова в двух книгах. Пер. с латинского архим. Климентом. СПб., 1860.
Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. СПб., 1872.
Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.
Блок М. Феодальное общество. М., 2003.
Бобрищев-Пушкин А.М. Суд и раскольники-сектанты. СПб., 1902.
Бобров А.Г. Новгородские летописи XV века. СПб., 2001.
Бобров А.Г. Редакции Новгородской четвертой летописи // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 107–136.
Бобров А.Г. «Катание по росе» как языческое таинство // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве. В честь Н.М. Герасимовой. СПб., 2002. С. 45–59.
Боккаччо Д. Декамерон. СПб., 2003.
Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1994. Т. I–IV.
Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990.
Борисов Н. Иван III. М., 2000.

Борисов Н.С. Повседневная жизнь средневековой Руси накануне конца света. М., 2004.
Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского. СПб., 1911.
Бородкин Л.И., Милов А.В., Морозова Л.Е. К вопросу о формальном анализе авторских особенностей стиля в произведениях Древней Руси // Математические методы в историко-экономических и историко-культурных исследованиях. М., 1977. С. 235–280.
Боцяновский В.Ф. Русские вольнодумцы XIV–XV вв. // Новое слово. СПб., 1896. № 12. Сентябрь. С. 153–173.
Боцяновский В.Ф. Богоискатели. 1911.
Бриллиантов И. Ферапонтов Белозерский, ныне упраздненный монастырь место ссылки патриарха Никона. СПб., 1899.
Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М., 1991.
Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. М.; Л., 1947.
Будовниц И.У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966.
Буланин Д.М. Владимирский Рождественский монастырь как культурный центр Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 71–79.
Буланин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991.
Буланина Т.В. Луцидариус // СККДР. Т. 2. Ч. 2. С. 72–76.
Буланина Т.В. Слово о лживых учителях // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 431–432.
Булгаков Н.А. Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865.
Булычев А.А. Потомки «мужа честна» Ратши: генеалогия дворян Каменских, Курицыных, Волковых-Курицыных. М., 1994.
Булычев А.А. Дионисий Суздальский и его время // Архив русской истории. Вып. 7. М., 2002. С. 7–33.
Булычев А.А. Из истории русско-греческих церковных и культурных взаимоотношений 2-й половины XIV столетия (судьба святителя Дионисия Суздальского) // Вестник церковной истории. 2006, № 4. С. 87–121.
Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005.
Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2004.
Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2005.
Бычков А.Ф. Описание славянских и русских рукописных сборников Публичной библиотеки. СПб., 1878. Вып. 1.
Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.
Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI–XVII веков. М., 1992.
Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах церковной власти. Пг., 1916.
Васильева О.А. Современный русский протестантизм: в поисках себя // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Выпуск 33. СПб., 2004. С. 96–100.
Верещагин В.Е. Церковнославянская книжность на Руси: лингвотекстологические разыскания. М., 2001.
Веселовский А.Н. Славянские легенды о Соломоне и Китоврасе и западноевропейские легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.
Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1876. Март. С. 50–116.
Веселовский С.Б. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969.
Веселовский С.Б. Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975.
Вздорнов Г.И. Очерки русской культуры XIII–XV вв. М., 1970. Ч. 2.
Вздорнов Г.В. О летописи в соборе Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре // Дионисий «живописец пресловущий». М., 2002. С. 31–35.

Видекинд Ю. История шведско-московитской войны XVII в. М., 2000.
Вилинский С.Г. Житие св. Василия Новаго в русской литературе. Одесса, 1913. Ч. 1.
Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека: критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1887.
Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987.
Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. München, 2000.
Водолазкин Е.Г. Историография и экзегеза (на материале Толковой Палеи и Пророчества Соломона) // ТОДРЛ. Т. 53. СПб., 2003. С. 12–22.
Водолазкин Е.Г., Руди Т.Р. Из истории древнерусской экзегезы (Пророчество Соломона) // ТОДРЛ. Т. 54. СПб., 2003. С. 252–303.
Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котах (по поводу книги А. Пересветова-Мората «A Grin without a Cat») // Русская литература. 2004. № 4. С. 198–204.
Волоколамский патерик // Богословские труды. М., 1973. Сб. 10.
Волоколамский патерик // Древнерусские патерики / Изд. Л.А. Ольшевская, Н.И. Травников. М., 1999.
Вольман Ф. В чем значение богомильства для славянских литератур средневековья? // Сборник ответов на вопросы по литературоведению, IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 22–24.
Вороницын И.П. История атеизма. Вып. 4. М., 1927.
Воронцов Е. Сектантское движение на русском Севере XIV в. и его происхождение // Вера и Разум. № 18, 19. Харьков, 1900. Т. 1. Ч. 2. С. 341–370, 443–466.
Воскобойников О.С. Вальденсы // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 541–543.
Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.
Востоков А.Х. Словарь церковно-славянского языка. Т. 1. СПб., 1858.
Гаврюшин Н.К. О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки ОР ГБЛ. М., 1986. Вып. 45. С. 279–284.
Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989.
Галенчанка Г. Пасланне да папы рымскага Сікста IV 1476 г.: Паходжанне помніка // Наш радавод. Гродна; Беласток, 2000. Кн. 8. С. 79–107.
Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000 (репринтное издание).
Гайдуков П. Медные русские монеты конца XIV–XVI вв. Каталог монет. М., 1993.
Гедеон (Кургановский). Волоколамский Иосифов второклассный мужской монастырь и его современное состояние. СПб., 1903.
Георгиевский В.Т. Фрески Ферапонтова монастыря. М., 1911.
Геринг И. Раскол и секты русской церкви. СПб., 1903.
Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // Еврейская старина. 1915. Т. 7. Вып. 1. С. 1–19; Вып. 2. С. 153–173.
Гечева К. Богомилството: Библиография. София, 1997.
Голейзовский Н.К. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV–XVI вв. // Византийский временник. М., 1965. Т. 26. С. 219–238.
Голейзовский Н.К. Живописец Дионисий // Вопросы истории 1968. № 3. С. 214–217.
Голейзовский Н.К. Два эпизода из деятельности новгородского архиеп. Геннадия // Византийский временник. 1980. Т. 41. С. 125–140.
Голейзовский Н.К. Исследования. Т. 1. Дионисий и его современники. М., 2005.
Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.
Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1. 1-я половина. М., 1880; Т. 1. 2-я половина. М., 1881.
Голубинский Е.Е. История русской церкви. (2-е издание) Т. 2. Ч. 1. М., 1900.
Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 2. 2-я половина // ЧОИДР. 1916. Кн. IV.

Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1. М., 1997; Т. 2. М., 1998.
Голубцов А.П. Материалы для истории древнерусской иконографии // Сборник статей по литургике и церковной археологии. Сергиев Посад, 1911. С. 114–136.
Гоно П. Идеал монашеской святости и Московский княжеский дом 1389–1547 // Проблема святых и святости в истории России: материалы XX Международного семинара исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 6–7 сентября; Санкт-Петербург, 11 сентября 2000 г. М., 2006. С. 143–173.
Гордиенко Э.А. Алексиевский крест // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 636.
Гордиенко Э.А. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001.
Горский А.В. Отношения иноков Кирилло-Белозерского и Иосифова Волоколамского монастыря в XVI в. // Прибавления к творениям святых отцов. М., 1851. Т. 10. С. 504–508.
Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2. Вып. 3. М., 1862.
Горская Н.А. Монастырские крестьяне Центральной России в XVII в. М., 1977.
Горский В. Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 65–75.
Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
Гофф Ле Ж. Средневековая Западная Европа // История человечества. Т. IV. VII–XVI века. М., 2003.
Григоренко А.Ю. Свободомыслие на Руси конца XV — начала XVI вв. Автореф. дис. канд. филос. наук. Л., 1987.
Григоренко А.Ю. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999.
Гудавичюс Э. История Литвы с древнейших времен до 1569 г. М., 2007.
Гуляев А.А., Дмитриев А.П. Троицкий Сенной монастырь XV–XVII вв. – младший брат Валаама и Коневца // «Вуокса». Приозерский краеведческий альманах. Приозерск, 2000.
Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2007.
Гуревич А.Я. Страшный суд // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 505–508.
Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2007.
Давиденко Д.Г. О статусе и подведомственности московского Симонова монастыря в конце XIV в. (к проблеме церковно-государственных отношений в Московском государстве) // Религии мира. История и современность. М., 2004. С. 67–84.
Давиденко Д.Г. Судебная подведомость Симонова монастыря в XV–XVII вв. // Вестник церковной истории. 2006. Вып. 3. С. 187–207.
Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994.
Дамаскин Иоанн. О ста ересях // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002.
Дан Ф. Пред кончиной мира // Приложение к журналу «Вестник моды. СПб., 1890.
Данилевский И.Н. Замысел и название «Повести временных лет» // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101–110.
Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999.
Данилова Л.В. К итогам изучения основных проблем раннего и развитого феодализма в России // Советская историческая наука от XX к XXII съезду КПСС. История СССР. М., 1962. С. 78–79.
Дворник Ф. Славяне в европейской истории и цивилизации. М., 2001.
Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994.
Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века). Екатеринбург, 2003.
Демкова Н.С., Якунина С.А. Кормчая XV в. из собрания Пермского педагогического ин-та // ТОДРЛ. Т. 43. Л., 1990. С. 330–337.
Дергачев В.В. Родословие Дионисия Иконника // Памятники культуры. Новые открытия (ПКНО). 1988. М., 1989. С. 210–225.

Дергачев В.В. К истории русских переводов Вселенского синодика // Дергачева И.В. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII вв. (на материале синодика). München, 1990.

Дергачев В.В. Вселенский Синодик на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2001. № 1 (3). С. 18–29.

Дергачева И.В. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII вв. (на материале синодика). München, 1990.

Дергачева И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.

Дживелегов А.К. Вольный город в Европе. М., 1922.

Дживелегов А.К. Данте Алигиери. Жизнь и творчество. М., 1946.

«Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного средневековья / Изд. подг. Г.М. Прохоров, Х. Миклас, А.Б. Бильдюг; отв. ред. М.Н. Громов. М., 2008.

Дмитрев А.Д. Инквизиция в России. М., 1937.

Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.

Дмитриев М.В. «Єресь гусів» и «єресь Феодосія Косого» в українсько-білоруському релігійному житті третьої чверті XVI ст. // Вісник Львівського університету. Серія історична. Випуск 37. Частина 1. Львів, 2002. С.122–144.

Дмитриев М.В. Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности XVI века // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського знагодийого 70-річчяю. Київ; Львів, 2004. Т. 2. С. 186–206.

Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 10–46.

Дмитриев М.В. Структура антииудейского дискурса в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и в «Послании» инока Саввы (конец XV — начало XVI вв.) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 101–124.

Дмитриев М.В., Шпирт А.М. Библиография исследований по истории отношения христиан к евреям и иудаизму в культурах византийско-православной традиции (до конца XVII в.) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 246–294.

Дмитриева Р.П. Четьи сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. Т. 27. М.; Л., 1972. С. 150–180.

Дмитриева Р.П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 202–230.

Дмитриева Р.П. Житие Серапиона как публицистическое произведение XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 364–374.

Дмитриева Р.П. Досифей Топорков // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 201–203.

Дмитриева Р.П. Лев Филолог // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 3–6.

Дмитриева Р.П. Спиридон-Савва, киевский митрополит // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 409.

Дмитриевский И. Историческое, догматическое и божественное изъяснение Божественной литургии. М., 1897.

Дневник камер-юнкера Ф.-В. Берхгольца 1721–725 гг. // Неистовый реформатор. История России и Дома Романовых в мемуарах современников XVII–XVIII в. М., 2000.

Доброклонский А. Руководство по истории русской церкви. Выпуски первый и второй. Рязань, 1889 (2-е издание).

Доронин П. Документы по истории коми: Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 257–271.

Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я.Н. Щапов. М., 1976.

Древнерусские патерики / Изд. Л.А. Ольшевская, Н.И. Травников. М., 1999.

Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века — до конца крестовых походов. М., 2003.

Дунаев А. Г. Предисловие к рускому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа. Ч. 2. Мессалианство. // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I / Изд. подг. А.Г. Дунаев. М., 2002.

Духанина А.В. Издание Жития Стефана Пермского: современное состояние и перспективы // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 4 (42). С. 20–41.

Дьяконов М. Власть московских государей: очерки по истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889.

Дюби Ж. История Франции. Средние века. От Гуго Капета до Жанны д'Арк (987–1460). М., 2001.

Дюби Ж. Время соборов. М., 2002.

Евгений (Болховитинов), митрополит. История княжества Псковского. Ч. 3. Киев, 1831.

Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011.

Евсеев И.Е. Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914.

Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916.

Еманов А.Г. Латиняне и нелатиняне в Кафе (XIII–XV в.) // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 107–116.

Емченко Е.Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2001.

Еремин И.П. Из истории русской повести. Повесть о посаднике Щиле // Труды комиссии по древне-русской литературе АН СССР. Т. 1. Л., 1932. С. 59–151.

Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 340–361.

Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 331–348.

Еремин И.П. Иосиф Волоцкий как писатель // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 3–18.

Еременко А.В. Болотовский договор и его значение // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: редактор и текст. Вып. 3. СПб., 2000. С. 30–42.

Ермолай-Еразм. Сочинения / Библиографические материалы, собранные А. Поповым // ЧОИДР. 1880. Кн. 4, отд. 8. С. 1–124.

Жаворонков П.И., Турилов А.А. Богомильство // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 471–473.

Жданов И. Русский былевой эпос: Исследования и материалы. СПб., 1895.

Желтов М.С. Чины рукоположений по древнейшему славянскому списку: Рукопись РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского Государственного университета. I: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 147–157.

Жидовствующие // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 11 А. СПб., 1894. С. 943.

Житие преп. Авраамия Смоленского и службы ему / Изд. С.П. Розанов. СПб., 1912.

Житие преп. Иосифа, игумена Волоколамского, составленное Саввою епископом Крутицким / Подг. К. Невоструев // Чтения ОЛДП. М., 1865. Кн. 2. С. 1–76.

Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным / Подг. К. Невоструев // Чтения ОЛДП. М., 1865. Кн. 2. С. 77–152.

Житие прп. Иосифа, написанное епископом Саввой Крутицким // ВМЧ. Сентябрь 1–13. СПб., 1868. Стб. 453–499.

Житие Иосифа Волоцкого, составленное неизвестным / Изд. С.А. Белокуров // ЧОИДР. 1903. Кн. 3. С. 13–47.

Жмакин В. Нил Полев // ЖМНП. 1881. № 8. С. 185–199.

Жмакин В. Борьба идей в России в первой половине XVI в. // ЖМНП. 1882. № 4. С. 149–162.

Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. СПб., 1881.

Журавлев (Иоаннов) Андрей. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, об их учении, делах и разногласиях. СПб., 1795.

Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М., 2000.
Зализняк А.А., Янин В.Л. Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. 2001, № 5. С. 3–25.
Зализняк А.А. Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4). С. 35–56.
Зализняк А.А. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Любляна, 2003 г. Доклады российской делегации. М. 2003. С. 190–212.
Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987.
Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы. Л., 1991.
Замалеев А.Ф. Лепты: Исследования по русской философии. СПб., 1996.
Занемонец А.В. Дело Хиония: к истории византийских «жидовствующих» // Византийский временник. Т. 63. С. 317–323.
Зарезин М.И. Последние Рюриковичи. М., 2004.
Зверинский В.В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в российской империи. Кн. 1–3. СПб., 2005.
Зеленин Д. К. Этимологические заметки // ИОРЯС. 1903. Кн. IV. С. 268.
Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999.
Зеленина Г. Сефардские мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля // Ab Imperio. 2008. № 3. С. 97–130.
Зеньковский В.В.История русской философии. Т. 1. Л., 1991.
Зимин А.А. Княжеские духовные грамоты начала XVI в. // Исторические записки. 1947. Т. 27. С. 266–290.
Зимин А.А. Краткие летописцы XV–XVI вв. // Исторический архив. М., 1950. Т. V. С. 3–39.
Зимин А.А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 159–177.
Зимин А.А. Основные проблемы реформационно-гуманистического движения в России XIV–XVI вв. // История, фольклор, искусство славянских народов. М., 1963. С. 91–118.
Зимин А.А. Зарождение земских соборов // Вопросы истории и источниковедения. Казань, 1969. Сб. 4. С. 5–22.
Зимин А.А. Россия на пороге нового времени. М., 1972.
Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI вв.). М., 1977.
Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982.
Зимин А.А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI вв. М., 1988.
Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.
Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. Казань, 1876.
Золотухина Н.М. Иосиф Волоцкий. М., 1981.
Иванов С.В. Кто был автором анонимного жития преп. Иосифа Волоцкого? // Богословский вестник. 1915. Т. 3. Сентябрь. С. 173–190.
Иванов С. К литературной истории «Просветителя» преподобного Иосифа Волоцкого // Библиотечная летопись. СПб., 1915. Т. 2, отд. 2. С. 39–49.
Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969.
Иванова И.И. Рационалистические ереси в истории христианства. Автореф. дис. … д-ра филос. наук. М., 2006.
Иванцов-Платонов А.М. Ереси и расколы трех первых веков христианства. М., 1877.
Ивина Л.И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XV — 1-й половины XVI в. Л., 1979.
Игнатий (Семенов), архиепископ. История о расколах в церкви российской. Воронеж, 1849.
Иконописный подлинник Сводной редакции XVIII в. / Под ред. Г.Д. Филимонова. М., 1876.

Иконников В.С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869.
Иконников В.С. Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2. Кн. 1.
Иловайский Д. История России. Т. II. М., 1884.
Ильинский Ф.М. Дьяк Федор Курицын // Русский архив. 1895. № 2. С. 5–16.
Ильинский Ф.М. О мнимом еретичестве московского митрополита Зосимы // Русский архив. 1900. Кн. 2, № 7. С. 330–341.
Ильинский Ф.М. Митрополит Зосима и дьяк Феодор Васильевич Курицын // Богословский вестник. 1905. Т. 3, № 10. С. 212–235.
Ильинский Ф.М. Русские богомилы XV в. («жидовствующие») // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 7–8. С. 436–459.
Иностранцы о древней Москве. М., 1991.
Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI вв. Каталог гомилий / Сост. Е.Э. Гранстрем, О.В. Творогов, А. Валевичюс. СПб., 1998.
Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1995.
Иоасафовская летопись. М., 1957.
Иосиф, иеромонах. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882.
Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587–600.
Исаченко А. «Если бы в конце XV в. Новгород одержал победу над Москвой» (Об одном несостоявшемся варианте истории русского языка) // Wiener slawistisches Jahrbuch, Bd. XVIII, 1973. S. 48–55.
История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. М., 2001.
История еврейского народа в России. Т. 1. / Под ред. А. Кулика. Иерусалим; М., 2010.
История Европы. Т. 2. Средневековая Европа. М., 1992.
История СССР с древнейших времен до конца XVIII в. / Под ред. Б.Д. Грекова. М., 1948.
История СССР. Т. 1. / Под ред. В.И. Пичеты, М.Н. Тихомирова, А.В. Шестакова. М., 1941.
История русской литературы. Т. 2. М.; Л., 1945.
История человечества. Т. IV. VII–XVI века. М., 2003.
Источниковедение. Теория, история, метод. Источники Российской истории / Данилевский И.Н., Кабанов В.В., Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. М., 1998.
Истрин В.М. Александрия русских хронографов. М., 1893.
Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы. Пг., 1922.
Иудействующие // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 13. СПб., 1894. С. 769.
Каллубовский А.П. Житие преп. Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным. Нежин, 1899.
Каждан А.П. История византийской литературы (650–850 гг.). СПб., 2002.
Казакова Н.А. Идеология стригольничества — первого еретического движения на Руси // ТОДРЛ. Т. 11. Л., 1955. С. 103–117.
Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Л., 1960.
Казакова Н.А. Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 169–200.
Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970.
Казакова Н.А. Когда началась полемика нестяжателей с иосифлянами // Из истории феодальной России. Л., 1978. С. 111–115.
Казанский П. Преподобный Иосиф Волоколамский // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. М., 1847. Ч. 5. Отдельный оттиск.

Казенина Е.Т. «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4 (10). С. 70–75.
Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословски-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894.
Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 5; Т. 6. СПб., 1819.
Карамзин Н.М. Предания веков: сказания, легенды, рассказы из «Истории государства Российского». М., 1988.
Каретникова М.С. Протестантизм. СПб., 1995.
Каретникова М.С. Русское богоискательство. Национальные корни евангельско-баптистского движения // Альманах по истории русского баптизма. СПб., 1999.
Каринский Н. Язык Пскова и его области. СПб., 1909.
Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII в. // Отечественная история. 2002. № 2. С. 3–15.
Карпов С.П. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII–XV вв.: проблемы торговли. М., 1990.
Карсавин Л.П. Вальденсы. Пг., 1914.
Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997.
Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 1.
Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994.
Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в российском государственном архиве древних актов. М., 2006. Вып. 1.
Кашаев С.В., Кашовская Н.В. Иудейская диаспора на Босфоре по данным археологии // Archeologia Abrahamica: исследование в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009.
Каштанов С.М. О списках двух неопубликованных летописных сводов (1493 и 1495 гг.) // Проблемы источниковедения. М., 1959. Вып. 8. С. 445–465.
Каштанов С.М. Социально-политическая история России конца XV — первой половины XVI в. М., 1967.
Квливидзе Н.В. Икона Софии Премудрости Божией и особенности новгородской литургической традиции в конце XV века // Сакральная топография средневекового города: известия Института христианской культуры средневековья. М., 1998. Т. 1. С. 86–99.
Квливидзе Н.В. Андрей Рублев // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 382–386.
Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. СПб., 1911. Кн. 1. Ч. 1.
Ким Н., священник. Тысячелетнее царство. СПб., 2003.
Кириллин В.М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей РГБ. М., 2000. Вып. 51. С. 117–142.
Кириллин В.М. Литературное наследие преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: сборник статей. М., 2008. С. 46–52.
Кирьянов Б., священник. О тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001.
Киселев В.А. Великий князь московский и ярославские монастыри (из истории политической борьбы на рубеже XV–XVI вв.) // Ярославская старина. Ярославль, 1997. Вып. 2. С. 9–14.
Клибанов А.И. К изучению генезиса еретических движений в России // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 7. М., 1959. С. 186–217.
Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.
Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
Клиер Д. Кровавый навет в русской православной традиции // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011.
Клосс Б.М. Нил Сорский и Нил Полев — списатели книг // Древнерусское искусство: рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С.161–167.
Клосс Б.М. Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 350–352.

Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980.
Клосс Б.М., Назаров В.Д. Рассказы о ликвидации ордынского ига в летописании конца XV в. // Древнерусское искусство XIV–XV вв. М., 1984. С. 283–313.
Клосс Б.М., Назаров В.Д. Летописные источники XV в. о строительстве московского Успенскогообора // Акты Российского государства. Архивы московских монастырей и соборов XV — начало XVII вв. М., 1998. С. 523–543.
Клосс Б.М., Назаров В.Д. Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. М., 1997. С. 350–390. (Ucla Slavic studies).
Клосс Б.М. Избранные труды. М., 2001. Т. 2.
Ключевский В.О. Псковские споры // Православное обозрение. 1872. № 9, 10, 12.
Ключевский В.О. Православие в России. Пг., 1918.
Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000.
Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991.
Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки ОР ГБЛ. Вып. 28. М., 1966. С. 227–239.
Кобяк Н.А. Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 697–716.
Ковтун Л.С. Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963.
Кожинов В.В. Двуединый свет // Русская литература. 1995. № 1. С. 47–75.
Кологривов И. Очерки истории русской святости. М., 1991.
Колосова И.О. Псковские посадники первой половины XIV в. // Археология и история Пскова. 1982. С. 32.
Колосова И.О. Степенные посадники в Пскове // Вестник МГУ. М., 1984. Сер. история. № 2. С. 81–93.
Колосова И.О. Псковские посадники XIV–XV вв.: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1984.
Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
Конявская Е.Л. Новгородская летопись XVI в. из собрания Т.Ф. Большакова // Новгородский исторический сборник. СПб., 2005. Вып. 10 (20). С. 322–383.
Кореневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio. 2001. № 3. С. 123–142.
Корецкий В.И. Ереси в России // Большая советская энциклопедия. Т. 9. М., 1972. С. 266.
Корнилов Н.А. Евангелизм и свобода личности в России // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып. II / Под общ. ред. С.Б. Филатова и Д.Е. Фурмана. М., 1993.
Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследование и тексты. СПб., 2006.
Костомаров Н.И. Северно-русские народоправства. Т. 2. СПб., 1863.
Костомаров Н.И. Рецензия на книгу И. Хрущева // Вестник Европы. 1868, апрель. С. 958–976.
Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1873.
Кочнев Г.Е. Материалы для терминологического словаря Древней Руси. М.; Л., 1937.
Кочнев Н. Още към въпроса за същноста на ереста на юдействувщите на Балканите и в Русия през IX–XV вв. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1992. С. 75–78.
Коялович М.О. Русские еретики — стригольники, жидовствующие, Феодосий Косой и русские общественные деятели во время борьбы с ними // Христианское чтение. 1871. № 2. С. 278–301.
Коялович М.О. Рецензия на сочинение А.В. Никитского // Церковный вестник, 1879. № 42. С. 3–5.
Крапчунов Д.Е. Русские ереси как явление культурного перелома рубежа XV–XVI вв. Автореф. дис. … канд. филос. наук. Великий Новгород, 2004.
Круглова Т.В. Церковь и духовенство средневекового Пскова // Международный исторический журнал. № 13, январь–февраль 2001. Режим доступа: http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova/index.html. Дата обращения: 10 марта 2009 г.

Крутова М.С., Невзорова Н.Н. Златая чепь // СККДР. Вып. 1. Ч. 1. Л., 1987. С. 184–187.
Крутова М.С. Сборники «Златая цепь в русской письменности» Вып. 5. Ч. 1–2. Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Новосибирск, 1990.
Крутова М.С. «Златая цепь». М., 2005.
Кудрявцев И.М. Сборник последней четверти XV — начала XVI в. из Музейного собрания // Записки ОР ГБЛ. М., 1962. Вып. 25. С. 220–288.
Кузьмина О.В. Церковь и политическая борьба в Новгороде в XIV–XV вв. Автореф. дис. канд. ист. наук. Новгород, 2007.
Куницын А. Историческое изображение древнего судопроизводства в России. СПб., 1843.
Курукин И.В. Заметки о «нестяжательстве» и «иосифлянстве» (историографическая традиция и источники) // Вопросы источниковедения и историографии истории СССР: дооктябрьский период. М., 1981. С. 60–83.
Кучкин В.А. Источники «Написания» мниха Акиндина // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 60–68.
Кучкин В.А. Начало Московского Симонова монастыря // Культура средневековой Москвы XIV–XVII вв. М., 1995. С. 113–122.
Кучкин В.А., Флоря Б.Н. Княжеская власть в представлениях тверских книжников XIV–XV вв. // Римско-Константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 186–201.
Лабутина И.К. Историческая топография Пскова в XIV–XV вв. М., 1985.
Лавренов С.Э. Постсоветская модернизация и протестантизм в современной России: социальнофилософский анализ. Автореф. дис. … канд. филос. наук. СПб., 2008.
Лавров А.С. Колдовство и религия в России. М., 2001.
Ладюри Ле Руа Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург, 2001.
Лазарев В.Н. Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 101–112.
Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI в. М., 1994. (2-е издание).
Лебедева И.Н. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. Л., 1985.
Левина Е. Секс и общество в мире православных славян 900–1700 // «А се грехи злые, смертные…» // Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России X — первая половина XIX в. / Под ред. Н.Л. Пушкаревой. М., 1999. С. 239–492.
Леонид (Кавелин), архимандрит. Четыре беседы Кесария, или Вопросы св. Сильвестра и ответы прп. Антония. Текст по рукописи XV в., принадлежащей Московской Духовной академии. М., 1890. Общество любителей древней письменности. Т. 95.
Летописец Еллинский и Римский. Текст / Подг. О.В. Творогов. СПб., 1999.
Лещенко В.Ю. Семья и русское православие (XI–XIX вв.). СПб., 1999.
Либера де А. Средневековое мышление. М., 2004.
Лилиенфельд Ф. Иоанн Тритемий и Федор Курицын (о некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 116–123.
Лимор О. Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур. Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени / Издательство Открытого университета Израиля. Иерусалим, 2006.
Линицкая Т.В. Особенности генезиса социальной идентичности России: на примере культуры Москвы и Новгорода рубежа культурно-исторического перехода XV–XVI вв. Автореф. дис. … канд. филос. наук. Великий Новгород, 2007.
Лира де. Н. Доказательства пришествия Христа: Латинский теологический трактат и его церковно-славянский перевод, выполненный Д.Герасимовым (конец XV в.) / Пер. на рус. яз., предисловие, аналитический обзор, указатель слов и словоформ Е.С. Федоровой. М., 1999. В 2 томах.

Лисовой Н.Н. Преподобный Иосиф Волоцкий и его время в истории богословской мысли // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. Материалы научно-практической конференции, посвященной пятилетию обретения Святых мощей преподобного Иосифа, 520-летию освящения первого монастырского каменного храма — Успенского собора — и 80-летию со дня рождения Митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима. Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, 2008. С. 29–36.

Литаврин Г.Г. К участию еврейских купцов в работорговле в Северном причерноморье в конце XI в. // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 58–61.

Лихачев Д.С. Новгород Великий. Л., 1945.

Лихачев Д.С. История русской литературы. Т. 2. М.; Л., 1946.

Лихачев Д.С. История русской литературы в 4-х т. Т. 1. Л., 1980.

Лихачев Д.С. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы конца XV в. // ТОДРЛ. Т. 6. М.; Л., 1948. С. 100–110.

Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев Д.С. К вопросу о происхождении названия псковско-новгородских еретиков «стригольниками» // Сборник докладов и сообщений лингвистического общества. Калинин, 1979. Т. 4. С. 130–132.

Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир, 1980. № 3. С. 10–38.

Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лицевой летописный свод. Кн. 6. Ч. 2. (Остермановский первый том) М., 2006.

Лобакова И.А. Памятник византийской учительной литературы «Поучение благаго царства» Агапита и «Житие митрополита Филиппа» // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 527–545.

Лобакова И.А. Житие митрополита Филиппа. СПб., 2006.

Ловмяньский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.) СПб., 2003.

Лозинский С.Г. Румыния // Еврейская энциклопедия. СПб., 1991. Т. 13. С. 720–730.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 3–36.

Лурье Я.С. Новгородско-московская ересь конца XV — начала XVI вв. // Антифеодальные еретические движения на Руси в конце XIV — начала XVI вв. М.; Л., 1955.

Лурье Я.С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 116–140.

Лурье Я.С. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. 13. М.; Л., 1957. С. 182–213.

Лурье Я.С. Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х — первой половине 80-х годов XV в. // ТОДРЛ. Т. 14. М.; Л., 1958. С. 219–228.

Лурье Я.С. Вопрос об идеологических движениях конца XV — начала XVI в. в научной литературе // ТОДРЛ. Т. 15. М.; Л., 1958. С. 131–152.

Лурье Я.С. Послание вельможе Иоанну о смерти князя // Slavia. 1958. Vol. 27, seš. 2. P. 216–225.

Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 19–97.

Лурье Я.С. Заметки к истории публицистической литературы конца XV — первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л., С. 457–465.

Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960.

Лурье Я.С. О некоторых принципах критики источника // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 78–100.

Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976.

Лурье Я.С. Еще раз о своде 1448 г. и Новгородской Карамзинской летописи // ТОДРЛ. Т. 32. Л., 1977. С. 199–218.
Лурье Я.С. О путях доказательства при анализе источников (на материале древнерусских памятников) // Вопросы истории. 1985. № 5. С. 61–68.
Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 434–439.
Лурье Я.С. Геннадий Гонзов // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 145–146.
Лурье Я.С. Житие Иосифа Волоцкого // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 273–276.
Лурье Я.С. Зосима // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 364–367.
Лурье Я.С. Летопись новгородская IV // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 51–52.
Лурье Я.С. Савва // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 317.
Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. Л., 1988.
Лурье Я.С. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994.
Лурье Я.С. Рецензия на монографию: Рыбаков Б.А. Стригольники // Russia mediaevalis. München, 1995. T. 8. S. 139–144.
Лурье Я.С. Русь XV века: отражение в раннем и независимом летописании // Вопросы истории. 1993. № 11–12. С. 3–17.
Лурье Я.С. Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV в. // Harward Ukrainian Studies. Камень Краеуголень. Rhetoric of the mediewal slavic world. Cambridge, 1995. Vol. XIX. P. 358–374.
Лурье Я.С. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков»? // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 80–88.
Львов А. Между «своими» и «чужими» (об отношении к сектантам субботникам) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 248–265.
Любавский М. Древняя русская история до конца XVI в. М., 1918.
Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подг. Е.В. Белякова, К. Илиевская, О.А. Князевская, Е.И. Соколова, И.П. Старостина, Я.Н. Щапов. М., 2002.
Макарий (Булгаков), архиепископ. Преподобный Иосиф Волоколамский в его «Просветителе» // Христианское чтение. 1871. № 10, октябрь. С. 487–529.
Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. 4–5. СПб., 1886.
Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 3. М., 1995.
Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Кн. 4. М., 1996.
Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2.
Макарий (Веретенников) Фреска «Видение Петра Александрийского» в соборе Ферапонтова монастыря // Ферапонтовский сборник. М., 1991. Вып. 3. С. 204–222.
Макарий (Веретенников), архимандрит. Московский митрополит Макарий и его время. М., 1996.
Макарий (Веретенников), архимандрит. Сосланы на Спас-Камень // Вологда, 2000. Вып. 3. С. 215–217.
Макарий (Веретенников), архимандрит. Башкин Матвей // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 401–402.
Макарий (Веретенников). Андрей Квашнин — владычный летописец // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 2003 г. Ростов, 2004. С. 212–218.
Макарий (Веретенников), архим., Печников М.В., Ромодановская В.А. Генадий (Гонзов) // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 588–597.
Максим Грек. Сочинения. Троице-Сергиева лавра, 1910. Ч. 2.
Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
Малышевский И.И. О зарождении религиозных сект в России с рационалистическим направлением // Труды Киевской духовной академии. 1883. Т. 12. С. 644–684.
Маркелов Г.В. Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1.

Маркион // Энциклопедическй словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1896. Т. 36. С. 652–654.

Марков А.В. Определение хронологии русских духовных стихов, в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. 1910. Июнь. С. 357–367.

Маршал Г.П. К вопросу об истории иконоборчеств в средние века // Анналы на рубеже веков. Антология. М., 2002. С. 105–129.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 1979.

Медведев И.П. Правовая культура византийской империи. СПб., 2001.

Мельник А.Г. Ансамбль ростовского Спасского монастыря // Труды Ростовского музея. Ростов, 1991. С. 112–117.

Мейендорф И.Ф. Византия и Московская Русь. Paris, 1990.

Мейендорф. И. Византийское богословие: исторические направления и вероучение. М., 2001.

Мелиоранский Б. К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV в. // Stephanos (сборник статей в честь Ф.Ф. Соколова). СПб., 1895. С. 62–72.

Меняйло В.А. Две чудотворные иконы из Иосифо-Волоколамского монастыря // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 187–198.

Меняйло В.А. Иконография Преподобного Иосифа Волоцкого в XVI–XVII веках // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 227–252.

Мессианизм // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. С. 307–314.

Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1.

Мещерский Н.А. К изучению ранней московской письменности // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969. С. 93–103.

Миллер О. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского // ЖМНП. 1868. № 1–2. С. 527–545.

Миллер О. Инквизиторские вожделения ученого // Заря. 1870. Октябрь. Т. 10. С. 294–394.

Миллер Д. Монументальное строительство как показатель тенденций экономического развития Северной Руси в поздний Киевский и монгольский периоды (1138–1462 гг.) // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси. Антология. Самара, 2001. Вып. 1. С. 98–142.

Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006.

Мильков В.В. «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 114–121.

Мильков В.В. Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 4. М., 1993. С. 33–46.

Мильков В.В. Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 136–190.

Мильков В.В. Отвергнутая традиция: учение еретиков-«жидовствующих» // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 434–440

Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 2000.

Мильков В.В. Стригольничество // Громов М.Н., В.В. Мильков. Идейные течения древнерусской мысли. М., 2001. С. 294–314.

Мифологический словарь. М., 1991.

Мияно Ю. К вопросу о месте Кирилло-Белозерского списка «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого в истории текста ее краткой редакции // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 364–395.

Моисеева Г.Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики XVI в. М.; Л., 1958.

Моисеева Г.Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 147–165.

Момзен Т. История Рима. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. Т. V. СПб., 1999.

Морозова Л.Е. Вопрос об авторе «Послания вельможе Иоанну о смерти князя», приписываемого Иосифу Волоцкому // Проблемы истории СССР. М., 1979. Вып. 8. С. 37–57.
Морозова Л.Е. Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990.
Мусин А. Становление церкви на Руси в IX–XIV веке. Средневековая русская христианская культура. Историко-археологическое исследование / The Edwin Mellen Press. Lewiston; Queenston; Lampeter, 2001.
Мусин А.Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. СПб., 2010.
Мятлев Н.В. Родство Квашниных с новгородцами // Известия Русского генеалогического общества. СПб., 1909. Вып. 3. С. 36–60.
Назаренко А.В. Адальберт // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 279–280.
Назаренко А.В., Столова Г.Р. Алексий // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 636–637.
Назаров В.Д. Зосима // БРЭ. 2008. Т. 10. С. 567.
Написание вдового попа, Георгия Скрипицы из Ростова града о вдовствующих попах // ЧОИДР. 1848. № 6, отд. 4. С. 45–54.
Народное движение в России в эпоху Смуты начала XVII в.: сборник документов. М., 2003.
Невоструев К.И. Рассмотрение книги И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина» // Отчет о XII присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1870. Отдельный оттиск.
Нектарий, иеромонах. Историческое описание Иосифова Волоколамского второклассного монастыря Московской губернии. М., 1887.
Неселовский А.З. Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906.
Никитский А.И. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873.
Никитский А.И. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
Николаевский П. Русская проповедь в XV и в XVI вв. // ЖМНП. 1868. № 1–2. С. 298–389.
Никольский А. Спиридон, митрополит Киевский // РБС. 1909 Т. 19. С. 259–260.
Никольский К.Т. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879.
Никольский Н.К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI веках и в половине XVII в. // Христианское чтение. 1907. Август. С. 153–159; 1908. Февраль. С. 267–292; Июнь–июль. С. 880–907.
Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. СПб, 1910. Т. 1. Вып. 2.
Никольский Н.К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. 1913. № 6. С. 1–23.
Никольский Н.М. Народная религия и церковь в XIV–XVI вв. // Русская история с древнейших времен / Под ред. М.Н. Покровского. М., 1914. С. 39–44.
Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1930.
Новгородские писцовые книги. СПб., 1905. Т. 5.
Новикова О.Л. Предисловие // Новгородская Карамзинская летопись ПСРЛ. Т. 43. М., 2004. С. 3–10.
Новикова О.Л. Материалы для изучения русского летописания конца XV — первой половины XVI в. 1. Летописные подборки рукописи Погод. 1596 // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2007. Вып. 11. С. 132–258.
Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.
Оксиюк М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914.
О ереси жидовствующих: новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, И.Е. Евсеевым и М.И. Соколовым. М., 1902.
Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
Орлов А.С. Курс лекций по древнерусской литературе. Л., 1939.
Орлов А.С. Древняя русская литература XI–XVII вв. М.; Л., 1945.

Орлова М.А. О времени создания живописной декорации Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI в. СПб., 2003. С. 212–221.

Осокин Н.А. История альбигойцев и их времени. 2-е издание. М., 2000.

Островски Д. Монгольские корни русских государственных учреждений // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси: антология. Самара, 2001. Т. 1. С. 143–171.

Островски Д. 500 лет спустя: Церковный собор 1503 г. // Palaeoslavica. XI. 2003. P. 214–239.

Отрадинский С.П. Святой Стефан, просветитель зырян и первый епископ Пермский (По поводу 500-летия со дня его кончины, 1396–1896 г., 26 апреля). М., 1896.

Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996.

Охотникова В.И. Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского (исследование и тексты). Т. 2. СПб., 2007.

Павлов А.С. Предисловие к публикации посланий патриарха Нифонта и Акиндина // Православный собеседник. Ч. II. СПб., 1867.

Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

Павлов А.С. Вопрос о ереси жидовствующих на VI Археологическом съезде (Ответ г. Иловайскому) // Современные известия. 1884. № 266.

Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4.

Памятники литературы Древней Руси. 2-я половина XV в. М., 1982.

Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003.

Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. № 1. С. 1–40; № 2. С. 253–295; № 3. С. 1–59.

Панова Т.Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М., 2004.

Панова Т.Д. Софья Палеолог. М., 2008.

Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Пентковский А. Календарная традиция Древней Руси // Символ. № 22. 1989. С. 163–176.

Пересветов-Мурат А. Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века // История еврейского народа в России. Т. 1. Под ред. А. Кулика. Иерусалим; М., 2010. С. 418–452.

Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Киев, 1908.

Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. Л., 1928 // СОРЯС. Т. 1. Вып. 10. С. 108–167.

Петрищев А.Б. По пути к Синоду. СПб., 1908.

Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия. Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1.

Петрухин В.Я. «Запона» с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир, искусство Константинополя и национальные традиции: тезисы докладов международной конференции. СПб., 2000. С. 57–59.

Петрухин В.Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 60–132.

Петрухин В.Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // Ab imperio. 2003. № 4. С. 654–657.

Петрухин В.Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // Белова О.В., Петрухин В.Я. Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 169–190.

Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895.

Печников М.В. Новгородско-псковское движение стригольников XIV–XV веков. Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 2001.

Печников М.В. К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения новгородско-псковской секты стригольников // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время: Материалы II научной конференции (Москва, 14–17 декабря 1999 г.). М., 2001. С. 20–31.

Печников М.В. Доктрина стригольников: опыт реконструкции // Russia mediaevalis. Tomus X, 1. München, 2001. С. 107–125.

Печников М.В. Спорные вопросы истории стригольничества в Новгороде во второй половине XIV в. // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.): Проблемы культуры и культурного наследия. Материалы III научной конференции (Муром, 17–19 мая 2000 г.). М., 2003. С. 137–151.

Печников М.В. Митрополичье летописание 20-х гг. XVI в. о движении стригольников // Могилянські читання, 2003. Київ, 2004. С. 295–301.

Печников М.В. К вопросу о религиозной практике стригольников // Ad fontem. У источника. Сборник статей в честь Сергея Михайловича Каштанова. М., 2005. С. 224–236.

Печников М.В. Вторая редакция «Списания» Стефана Пермского (к вопросу о времени и месте составления) // Проблемы источниковедения. Вып. 1 (12). М., 2006. С. 90–107.

Печников М.В. Евфимий I // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2008. С. 430–432.

Печников М.В. Церковь и стригольники в Пскове в кон. XIV — 1-й трети XV в. [тезисы доклада] // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 88–89.

Пикио Р. История древнерусской литературы. М., 2002.

Питирим (Нечаев), митрополит. Преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. С. 76–81.

Письменные памятники истории Древней Руси. Аннотированный каталог-справочник. СПб., 2003.

Питирим (Нечаев), митрополит Волоколамский и Юрьевский. Эстетика преп. Иосифа Волоцкого // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 11–18.

Пихоя Р.Г. Пермская кормчая // Общественное сознание эпохи феодализма. Новосибирск, 1990. С. 171–175.

Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. СПб., 1914.

Плигузов А.И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. М., 1984. С. 174–186.

Плигузов А.И. Вторая редакция минейного жития Иосифа Волоцкого // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1984. С. 29–55.

Плигузов А.И. Первые русские описания Сибирской земли // Вопросы истории. 1987. № 5. С. 38–49.

Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 51–75.

Плигузов А.И. «Соборный ответ 1503 г.» // РФА. М., 1988. Вып. 4. С. 749–842.

Плигузов А.И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // РФА. М., 1992. Вып. 5. С. 1043–1061.

Плигузов А.И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90–139.

Плигузов А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002.

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996.

Покровский А. Жидовствующие // Православная энциклопедия. Т. 5. Петроград, 1904. Стб. 569.

Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. Пг., 1923. Ч. 2.

Полный церковно-славянский словарь. Т. 1. М., 1998.

Пономарев А. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и исто рико-литереатурном значении. СПб., 1886.

Понырко Н.В. Житие Моисея, архиепископа Новгородского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 305–306.

Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.
Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. М., 1999.
Попов А. Обзор полемических сочинений против латинян. М., 1875.
Попов Г.В. Дионисий // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 272–280.
Попов Г.В. Древнейшие монастырские иконы. Дионисий иконник и преподобный Иосиф // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. 2008. С. 182–186.
Попов Н. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 173–197.
Попов Н. Саввино житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. // Библиографическая летопись. СПб., 1914. № 1. Вып. 50. С. 59–71.
Попов Н.П. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе // ИОРЯС. Л., 1926. Т. 31. С. 189–230.
Попов Н.П. Памятники литературы стригольников // Исторические записки, 1940. Т. 7. С. 34–58.
Поппэ А.В. Еще раз о названии новгородско-псковских еретиков стригольниками // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 204–208.
Попруженко М.Г. Козьма Пресвитер и новгородские еретики XV в. (К вопросу о болгарских литературных произведениях древнейшей эпохи на русской почве). // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1936. С. 27–42.
Порфиридов Н.Г. Древний Новгород. Л., 1947.
Порфирьев И.Я. Предисловие // Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. 2-е изд. Казань, 1882. С. III–XIX.
Порфирьев И. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890.
Послание инока Саввы на жидов и на еретики // О ереси жидовствующих: новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, И.Е. Евсеевым и М.И. Соколовым. М., 1902. С. 1–94.
Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского // Православный собеседник. 1855. Кн. 2. С. 47–115.
Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. М., 2001 (репринт изд. 1911).
Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1986.
Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев. М., 2002.
Пресняков А.Е. Московское царство // Российские самодержцы. М., 1990. С. 323–434.
Преображенский В. Св. Тарасий патриарх цареградский и VII вселенский собор. СПб., 1893.
«Пречистому образу твоему поклоняемся»: образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995.
Прибавление к творениям святых отцов. Т. 10. М., 1854.
Приселков М.Д. Борьба двух мировоззрений // Россия и Запад. Сборник статей, посвященных С.Ф. Платонову. Пг., 1923. С. 36–56.
Продолжатель Феофана. М., 1992.
Прозелиты // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. Кол. 795–802.
Протасьева Т.Н. Описание рукописей Синодального собрания, не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева. Ч. 1. М., 1970.
Прохоров Г.М. Прения Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 329–369.
Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского // Памятники культуры: новые открытия: ежегодник. 1974. М., 1975. С. 37–54.
Прохоров Г.М. Летописные подборки рукописи ГПБ, F.IV. 603 и проблема сводного общерусского летописания // ТОДРЛ. Т. 32. Л., 1977. С. 165–198.
Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.

Прохоров Г.М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л. 1981. Т. 36. С. 50–70.
Прохоров Г. М. Непонятый текст и письмо заказчику в «Слове о житьи и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Русского» // ТОДРЛ. Л., 1986. Т. XL. С. 229–247.
Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.
Прохоров Г.М. Дионисий // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 189–192.
Прохоров Г.М. Нил Полев // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 128–131.
Прохоров Г.М. Паисий Ярославов // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 156–160.
Прохоров Г.М. Стефан Пермский // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 415–416.
Прохоров Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995.
Прохоров Г.М. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Предисловие, пер. с греч., комм. Г.М. Прохорова. СПб., 1997.
Прохоров Г.М. Материалы постатейного анализа общерусских летописных сводов // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 137–205.
Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2005. С. 5–76.
Пругавин А.С. Сектанство // Энциклопедический словарь «Гранат». Т. 37. М., 1917. С. 603–605.
Псковские летописи. Л., 1941. Вып. 1; М., 1955. Вып. 2.
Пыпин А.Н. Сводный старообрядческий синодик. СПб., 1883.
Пыпин А.Н. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский // Вестник Европы, 1894. Кн. 6. С. 746–759.
Пыпин А.Н. История русской литературы. Т. 2. СПб., 1898.
Пудалов Б.М. Версия о нижегородском происхождении сборника «Измарагд» // В памяти Отечества (сборник научных докладов). Горький, 1989. С. 65–74.
Пудалов Б.М. Сборник «Измарагд» в древнерусской письменности // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Ч. 2. М., 1990. С. 391–393.
Пудалов Б.М. Литературная история 1-й («Древнейшей») редакции Измарагда // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 2 декабрь 2000 г. С. 76–95.
Раба Й. «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // Russia mediaevalis. München, 2001. T. 1. S. 126–149.
Радченко К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.
Радченко К.Ф. Этюды по богомильству. К вопросу об отношении апокрифов к богомильству // Отдельный оттиск. Изборник Киевский. Киев, 1905.
Радченко К.Ф. Этюды по богомильству: Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1910. Т. 15. Кн. 4. С. 73–131.
Рамазанова Н.В. «Истины сказатель и нечестия обличитель». Преподобный Иосиф Волоцкий и служба ему в источниках XVI–XVII вв. // Музыкальная академия. 2001. № 1. С. 18–23.
Рамазанова Н.В. Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004.
Рандин А.В. Евреи в средневековой Чехии (до начала XVI в.) // Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы: средние века — начало нового времени. М., 1993. С. 67–71.
Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
Райнов Т. Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940.
Римский патерик. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Изд. подг. К. Дидди. М., 2001.
Рожков Н. Обзор русской истории с социологической точки зрения. Ч. 2. Вып. 1. СПб., 1905.
Розенкампф. Обозрение Кормчей книги в историческом виде. М., 1829.
Розов Н.Н. Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 294–304.

Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003.
Романенко Е.В. Преподобный Нил Сорский. М., 2009.
Романова А.А. Епископ Пермский и Вологодский Филофей и атрибутируемое ему предисловие к пасхалии // Средневековое православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1997. С. 103–110.
Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002.
Романова А.А. Хронология // Специальные исторические дисциплины. СПб., 2003. С. 162–201.
Ромодановская В.А. О целях создания Геннадиевской библии как первого русского библейского кодекса // Книжные центры древней Руси. Северорусские монастыри. Сборник статей. РАН Институт русской литературы. СПб., 2001. С. 278–305.
Ромодановская В.А. Геннадий (Гонзов). Просветительская деятельность // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 592–594.
Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2.
Рыбаков Б.А. Воинствующие церковники XVI в. // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 21–31; № 4. С 21–31.
Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. М., 1948.
Рыбаков Б.А. Антицерковное движение стригольников // Вопросы истории. 1975. № 3. С. 155–160.
Рыбаков Б.А. Стригольнические покаянные кресты // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 79–86.
Рыбаков Б.А. Псалтырь стригольника Степана // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 195–202.
Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV в. М., 1993.
Руднев Н. Рассуждение о ересях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. СПб., 1838.
Русина О. Послання київського митрополита Мисаїла папі римському Сиксту IV з 1476 року: нові аспекти дослідження // Ковчег: науковий збірник із церковної історії. Львів, 2007. № 5. С. 50–72.
Русина Е.В. От «Послания» Мисаила к литературе жидовствующих: к постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. М., 2011. С. 74–100.
Русская историческая библиотека. СПб., 1908. 2-е издание. Т. 6.
Русский Феодальный архив XIV — первой трети XVI вв. Вып. 1–5. М., 1987–1989. Издание подготовлено А.И. Плигузовым, Г.В. Семенченко, Л.Ф. Кузьминой.
Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. М., 2008. Издание подготовлено А.И. Плигузовым и А.В. Кузьминым.
Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма. Одесса, 1995.
Сазонов С.В. Ещё один центр распространения ереси «жидовствующих» // История и культура Ростовской земли (ИКРЗ). Материалы конференции 1990 г. Ростов, 1991. С. 15–16.
Санников С.В. Двадцать веков христианства. Учебное пособие по истории христианства. Т. 2. Второе тысячелетие. Одесса, 2001.
Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879.
Сборник императорского русского исторического общества. Т. 35. Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. СПб., 1882.
Сборник Исторического общества (РИО). Т. 41. СПб., 1884.
Сведения о соборах, бывших в русской церкви в XIV–XV вв. // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. Январь — Июнь. С. 353–376.
Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / Ин-т философии АН СССР; Под ред. А.Д. Сухова. М., 1986.
Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1. М., 2002.

Святский Д.О. Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века // «Мироведение», 1927. XVI, № 2.
Святский Д.О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. VII–IX. М.: Физ-матгиз, 1961–1966.
Севастьянова О.В. Новгородская четвертая летопись как источник по изучению политических взглядов новгородского архиепископа Евфимия II // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Июнь 2010 № 2 (40). С. 56–73.
Седельников С.Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древне-русской литературе. Л., 1932. Т. 1. С. 33–58.
Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 121–136.
Сервицкий А.И. Опыт исследования ереси новгородских еретиков или «жидовствующих» // Православное обозрение, 1862. №№ 6–9.
Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 1–3. М., 1997.
Синицына Н.В. Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 96–125.
Синицына Н.В. Спорные вопросы истории нестяжательства или о логике исторического доказательства // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII веков: тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А. Зимина. М., 1990. С. 250–254.
Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.
Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479–1510-е годы) / Подг. текста и исследование Т.И. Шабловой. СПб., 2004.
Сиренов А.В. Московский книжник конца XV в. Петр и его произведение // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 582–585.
Сиренов А.В. Степенная книга. История текста. М., 2007.
Сиренов А.В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010.
Скрынников Р.Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988.
Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси в XIV–XVI вв. Новосибирск, 1991.
Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992.
Скрынников Р.Г. Трагедия Новгорода. М., 1994.
Скрынников Р.Г. Нестяжатели и осифляне на соборе 1503 г. // Русское православие: от прихода до патриархата. Волгоград, 1998. С. 126–142.
Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. М., 1976.
Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. П.Н. Толстого. М., 1999. Т. 2.
Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Под ред. Р.И. Аванесова. Т. II. М., 1989.
Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии наук. Репринтное издание. Кн. I. СПб., 2001.
Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4.
Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5.
Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1997. Вып. 22.
Словарь средневековой культуры. М., 2003.
Смирнов А.В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // Ветхозаветные апокрифы. Приложение. М., 2001.
Смирнов И.И. Рецензия // Советская книга. 1953. № 4. С. 55–56.
Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912.
Смирнов С.И. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913.
Смирнов С.И. Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913.
Смирнов Ф. Описание рукописных сборников XVI в. новгородской Софийской библиотеки, находящихся ныне в Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1865.

Смирнова Э.С. Мотивы тератологического орнамента древнерусских рукописей: «Авторский портрет», «Давид-псалмопевец» // Florilegium: К 60-летию Б.Н. Флори. М., 2000. С. 311–335.
Сморгунова Е. Свой? Чужой? в русских пословицах и поговорках // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 176–186.
Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903.
Соболевский А.И. Жития святых в древнем переводе на церковно-славянский с латинского языка. СПб., 1904.
Соколов М.И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // ЖМНП. 1899, № 6. С. 340–368.
Соколов Пл.П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.
Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 4. М., 1857.
Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 4. М., 1988.
Солодовников В.В. Протестантизм. М., 1993.
Сперанский М.Н. Псалтырь жидовствующих в переводе Федора Еврея // ЧОИДР. 1907. Т. II. Отд. 2. Отдельный оттиск.
Сперанский М.Н. История древней русской литературы. М., 1914.
Сперанский М.Н. «Аристотелевы врата» и «Тайная тайных» // Сборник отделения русского языка и словесности АН. Т. 101. № 3. В честь академика А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 15–18.
Сперанский М.Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002.
Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка. Общее повременное обозрение. СПб., 1862.
Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Репринтное издание.
Срезневский И.И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897.
Стадников А.В. Отношение к государству, церкви и индивиду в еретических учениях стригольников и жидовствующих, XIV–XVI вв. // Современное право. 2006. № 3. С. 82–88.
Стеллецкий Н. Болгарская ересь богомилов и влияние ее на возникновение русских религиознысект // Миссионерское обозрение. 1901. Апрель, октябрь, май. Отдельный оттиск.
Степенная книга по древнейшим спискам / Отв. ред. Н.Н. Покровский и Г.Д. Ленхофф. М., 2007. Т. 1. М., 2008. Т. 2.
Стефанович Д. О Стоглаве. СПб., 1909.
Стефанович П.С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002.
Стоу К. Отчужденное меньшинство: евреи в средневековой латинской Европе. Иерусалим; М., 2007.
Стригольники // Энциклопедический словарь Брокгауз – Эфрон. СПб., 1901. Т. 62. С. 796–798.
Стригольники // Большая энциклопедия / Под ред. С.Н. Южакова. Т. 18. СПб., 1904. С. 72.
Стригольники // Большая советская энциклопедия. Т. 53. М., 1946. С. 40.
Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.
Строев П. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Савво-Строжевского и Пафнутьево-Боровского. СПб., 1891.
Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898.
Сэндоу А. Враги по случаю. Из истории жидовствующих. Сомнение о еретиках. Режим доступа: http: // www.polit.ru/analystics/2007/12/13/eretiki.html. Дата обращения: 07.09.2009.
Сэндоу А. К вопросу о доверии правительственным источникам. Режим доступа: http: // www.polit.ru/analystics/2007/12/27/zhidovstvo.html. Дата обращения: 07.09.2009.
Татищев В.Н. История Российская. Кн. 5. // ЧОИДР. 1847. № 4. С. 109–111.
Татищев В.Н. Собр. соч. М., 1996. Т. 6: История российская. Ч. 4.
Таубе М. Послесловие к логическим терминам Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246.

Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. Т. 1. От древности до раннего Нового времени / Под ред. А. Кулика. Иерусалим; М., 2010. С. 367–397.

Творогов О.В. Описание и классификация списков сборника «Златоуст» // ТОДРЛ. Т. 39. Л., 1985. С. 278–284.

Творогов О.В. Измарагд // «Словарь книжников и книжности Древней Руси». Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 397–400.

Творогов О.В. Древнерусская переводная гомилетика как предмет исследования // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1997. С. 186–188.

Творогов О.В. Древнерусские четьи сборники XII–XIV в. (статья четвертая: дидактические гомилии) // ТОДРЛ. Т. LI. СПб., 1999. С. 20–42.

Титлинов Б.В. Религиозные бунты и инквизиция на Руси. Антицерковные движения 14–15 вв. / Русское прошлое. Исторический сборник. Вып. 3. Пг.; М., 1923. С. 29–51.

Титов Ф. Секта стригольников // Миссионерское обозрение, 1896. Март. С. 18–27; Апрель. С. 11–24.

Титов А.А. Рукописи славянские и русские, принадлежавшие И.А. Вахромееву. М., 1906.

Тихонравов Н.С. Сочинения. Т. 1. М., 1898.

Тихонюк И.А. «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986. С. 45–61.

Тихонюк И.А. Загадка архимандрита Евфимия. К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992. С. 172–176.

Ткаченко А.А., Желтов М., диакон. Евхаристия // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2008. С. 533–695.

Тогоева О.И. «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. М., 2006.

Толковая библия или комментарий на все книги св. писания Ветхаго и Новаго Завета. Т. 1. СПб., 1904.

Толстой Н.И. Покаяние земле (Этнолингвистическая заметка) // Русская речь. 1988. № 5. С. 132–139.

Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству (культ Матери-сырой земли дер. Присно) // Источниковедение. Древнерусская литература. Л., 1984. С. 222–233.

Топорков А.Л. Земля // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 192–195.

Топоров В.Н. «Спор» или «дружба» // AEQUINOX. Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 91–162.

Топоров В.Н. Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 28–43.

Топоров В.Н. Святость и святые в культуре Древней Руси. М., 1995. Т. 1.

Трахтенберг О.В. Общественно-политическая мысль в России в XV–XVII вв. // Из истории русской философии. М., 1949.

Трахтенберг Д. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связи с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998.

Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999.

Тыпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптическая книжность в Византии и средневековой Болгарии. София. 1996.

Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 27–38.

Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI вв. М., 1989. С. 407–429.

Турилов А.А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 121–137.

Турилов А.А., Флоря Б.Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 398–458.
Тюменцев И.О. Смутное время в России начала XVII в. М., 2008.
Ульяновский В. Митрополит Киевский Спиридон. Київ, 2004.
Ульяновский В.И. Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе в сочинениях 1475–1503 гг. // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 209–233.
Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 2001 (первое издание – СПб., 1892).
Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М., 1989.
Успенский Л. Идея прогресса в философии блаженного Августина // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 2–3. Отд. 2. С. 105–124.
Успенский Б.А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59–63.
Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1.
Успенский Ф.Б. Скандинавы, Варяги, Русь. М., 2002.
Усыскин Л. Еще раз о жидовствующих. Полемика со статьей Алекса Сэндоу. Режим доступа: www.polit.ru/analystics/2007/12/21/zhidovstvo.html. Дата обращения 07.09.2009
Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. IV.
Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.
Федотов Г.П. Избранные статьи. Т. II. М., 1999.
Федышин С.В. О датировке ферапонтовских фресок // Ферапонтовский сборник. М., 1985. Вып. 1. С. 38–46.
Филарет (Гумилевский) архиепископ. Обзор русской духовной литературы. 3-е изд. СПб., 1884.
Филарет (Гумилевский), архиепископ. История Русской Церкви. Период третий. От разделения митрополии до учреждения патриаршества (1410–1588 гг.). М., 1847.
Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.
Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.). Praha, 1935.
Флоря Б.Н. Греки-эмигранты в русском государстве второй половины XV — начала XVI в. Политическая и культурная деятельность // Русско-Балкански културни връзки през средневековието. София, 1982. С. 123–143.
Флоря Б.Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992.
Флоря Б.Н. Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском (последняя четверть XV — начало XVI в. // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 40–81.
Флоря Б.Н. «Сотни» и «купцы» в Новгороде XII–XIII вв. // Средневековая Русь. Вып. 6. М., 2006. С. 66–79.
Флоря Б.Н. Дионисий, архиепископ Суздальский, Нижегородский и Городецкий // Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 241–243.
Флоря Б.Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007.
Фонкич Б.Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. Греческие рукописи в России. М., 1977.
Фотий митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. книга глаголемая Фотиос. М., 2005.
Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси. СПб., 2010.
Фроянов И.Я. Драма русской истории: на путях к опричнине. М., 2007.
Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине. М., 1996. С. 48–95.
Харитонова М.А. Послание патриарха Фотия болгарскому князю Борису-Михаилу в переводе Максима Грека: характерные языковые черты и переводческие приемы // «Рос-

сия — Афон: тысячелетие духовного единства». Материалы международной научно-богословской конференции. М., 2006. С. 332–333.

Хорват Г. Об «Измарагде» из собрания Румянцева Гос. библиотеки СССР им. В.И. Ленина // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983. С. 415–417.

Хорошев А.С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980.

Хорошкевич А.Л. Торговля Великого Новгорода в XIV–XV вв. М., 1963.

Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудръствующих» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 53–73.

Хоулетт Я.Р. Ересь жидовствующих и Россия в правление Ивана III // Санкт-Петербургский Гос. Университет. Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. СПб., 2006. Т. 1. С. 118–130.

Хрущев И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868.

Цветков М.А. Захар Стригольник в Посланиях архиепископа Геннадия // Новгородский архивный вестник. 2001. № 2. С. 19–24.

Цветков М.А. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских кормчих кон. XV–XVI вв. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 179–196.

Цветков М.А. Собор 1488 г. на новгородских еретиков (по Посланию архиепископа Геннадия епископу Нифонту Суздальскому и грамотам великого князя Ивана III и митрополита Геронтия архиепископу Геннадию) // Новгородский исторический сборник. 10 (20) СПб., 2005. С. 122–132.

Цинберг С. Авраам Крымский и Моисей Киевский // Еврейская старина. Т. 11. Л., 1924. С. 94–106.

Часовникова А.В. Христианские образы растительного мира в народной культуре. М., 2003.

Черепнин Л.В. Русские феодальные архивы XIV–XV вв. М.; Л., 1948. Ч. 1. М., 1951. Ч. 2.

Черепнин Л.В. Из истории еретических движений на Руси XIV–XV вв. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. 7. С. 257–283.

Черепнин Л.В. Образование русского централизованного государства в XIV–XV вв. Очерки социально-экономической и политической истории Руси. М., 1960.

Черкасова М.С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. М., 1996.

Чернов С.З. Волок Ламский в XIV — первой половине XVI в. Структуры землевладения и формирование военно-служилой корпорации. М., 1998.

Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1999. Т. II.

Чернявская В.Е. Лингвистика текста: поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность. М., 2009.

Черторицкая Т.В. Маргарит // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. М., 1988. С. 100–102.

Черторицкая Т.В. Vorlдufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslawischer Provenienz. Zusammengestellt von Tat'jana V. Иertorickaja. Dьsseldorf, 1994.

Чугреева Н.Н. Преподобный Сергий Радонежский. М., 1992.

«Чюдеси от икона Господа нашего Иисуса Христа и пречистые Богородицы, преп. игумена Иосифа Волоцкого чюдотворца» / Публ. подгот. В.А. Меняйло // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: сборник статей. М., 2008. Приложение 2. С. 430–431.

Шаблова Т.И. Келарские обиходники Кирилло-Белозерского монастыря как исторический источник // История православия в России: люди, факты, источники. СПб., 1995. С. 51–61.

Шалина И.А. Произведения древнерусского искусства из Иосифо-Волокламского монастыря в собрании Государственного Русского музея // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: сборник статей. М., 2008. С. 199–226.

Шаромазов М.Н. «Наш» или «Покой» (о времени создания описи Иосифо-Волоколамского монастыря, опубликованной В.Т. Георгиевским) // От Средневековья к Новому времени: сборник статей в честь О.А. Белобровой. М., 2006. С. 571–586.

Шевченко Е.Э. Из истории книжных связей Белозерья и Соловков (Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри, Нило-Сорский и Анзерский скиты) // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2007. Вып. 11. С. 285–289.

Шибаев М.А. Редакторские приемы составителя Софийской 1 летописи // Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: Редактор и текст. СПб., 2000. Вып. 3. С. 368–383.

Шибаев М.А. Софийская 1 летопись и «Московско-Софийский свод» // История в рукописях и рукописи в истории. Сборник научных трудов к 200-летию Отдела рукописей российской национальной библиотеки. М., 2006. С. 129–145.

Шишкин И.Г. «Технология московской победы», или к вопросу о влиянии Золотой Орды на развитие Российской государственности XIII–XVI вв. // Исследования по русской истории и культуре: сборник статей к 70-летию профессора И.Я. Фроянова. М., 2006. С. 264–275.

Шишков А.М. Готшальк // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 221–222.

Шмалий В., священник. Арий // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 3. С. 226.

Шмурло Е.Ф. Курс русской истории. Т. 2: Русь и Литва. СПб., 2000.

Шпаков А.Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества. Киев, 1904.

Штайндорфф Л. Поминание усопших как общее наследие западного Средневековья и Древней Руси // «Сих же память пребывает во веки». СПб., 1997. С. 40–47.

Штайндорфф Л. Вклады и поминание в Московском государстве — явление средневековья или раннего нового времени? // Зубовские чтения. Вып. 5. Александров, 2010.

Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Православный собеседник. 1861. Апрель. Ч. 1. С. 261–265.

Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.

Цыпин В., прот. Вдовство // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 356–358.

Эксле О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007.

Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews & Slavs. V. 4. Jerusalem; St.-Petersburg, 1995. P. 9–27.

Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

Яковлев В.А. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893.

Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. М., 2002.

Янин В.Л. Новгородские посадники. 2-е изд. М., 2003.

Янин В.Л. Средневековый Новгород. М., 2004.

Яцимирский А.И. Послание Ивана Бегичева о видимом образе божием // ЧОИДР. 1898. Кн. 2. С. 1–13.

Alexeev A.I. A few notes about the strigol'niki heresy // Cahiers du Monde Russe. 2005. Janvier–juin. 46/1–2. P. 285–296.

Althoff G. Otto III. Darmstadt, 1996.

Amman A.M. Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien, 1950.

Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt, 2009 (4. Auflage).

Auffarth Chr. Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Gottingen, 2002.

Auffarth Chr. Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen. München, 2005.

Baker A. Messalianism: the monastic Heresy // Monastic Studies. 1974. 10. P. 135–141.

Barthelemy D. La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des X et XI siecles. Paris, 1997.
Baumgartner I. Kunigunde — eine Kaiserin aus der Jahrtausendwende. Kassel, 1997.
Beck H.G. Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. München, 1993.
Bergdolt K. Der schwarze Tod in Europa. Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters. München, 2000.
Berger D. The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages / A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979.
Birnbaum H. Jews and Slavs: Contacts and Conflicts in Russia and Eastern Europe, International University of California Los Angeles (UCLA). Conference, March 19–23, 1972.
Birnbaum H. On some evidence of Jewish life and anti-Jewish sentiments in medieval Russia // Viator 4, 1973.
Borgolte M. Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im «spatial turn» // Historische Zeitschrift Band. 2008. 286. P. 359–402.
Borst A. Die Katharer. Stuttgart, 1953.
Braun H.-J. Das Jenseits: die Vorstellungen der Menschheit uber das Leben nach dem Tod. Zürich; Dusseldorf, 1996.
Browe P. Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter // Zeitschrift fur katholische Theologie 60 (1936). S. 1–54.
Bulst N. Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347–1352. Bilanz der neueren Forschung // Saeculum. 30 (1979). S. 45–67.
Burr G. The Year 1000 and the Antecedents of the Chrusades // American Historical Review. 1901. 6. P. 429–439.
Carozzi C. Weltuntergang und Seelenheil. Apokaliptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt am Main, 1996.
Cohn N. Die Sehnsucht nach dem Millennium. Freiburg, 1998.
Dahn F. Historische Romane in 6 Bänden. Wien. 1977. Bd. 6.
Dickson G. The flagellants of 1260 and the crusades // Journal of Medieval History. 1989. Vol. 15. P. 227–267.
Dinzelbacher P. Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg; Basel; Wien. 1999.
Dmitriev M. Dissidents russes. Feodosij Kosoj. Baden-Baden: Koerner-Verlag, 1998 (=Bibliotheca dissidentium. Répértoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles / Ed. par A. Séguenny. T. XIX). P. 53–72.
Dmitriev M.V. Joseph de Volokolamsk était-il antisémite? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 a la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes rйunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 77–98.
Duby G. Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000. Köln,1996.
Eschatologie // Lexikon des Mittelalters. Stuttgart; Weimar; Metzler. 1999. T. IV. S. 4–10.
Fedotov G.P. Russian Religious Mind. Vol. 1. N.Y., 1960.
Fedotov G.P. The Russian Religious Mind. Vol. 2. Cambridge, Mass. 1966.
Fennell J.L.I. The Attitude of the Josephians and Trans-Volga-Elders to the Heresy of the Judizers // The Slavonic and East European Reviiew. T: V. XXIX, 73, June 1951.
Fine J.V. Fedor Kuritsyn,s «Laodikijskoe Poslanie» and the Heresy of judaizers // Speculum. 1966. 16/3. P. 500–504.
Fitschen K. Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen, 1998.
Freydank D. Der Laodicenerbrief // Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes // Zeitschrift für Slavistik. 1966. № 11. S. 355–370.

Fried J. Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende // Deutsches Arhiv für Erforschung des Mittelalters. 1989. 45. P. 381–473.
Ginzburg C. Die Benandanti. Hamburg, 1993.
Gippius A. Millennialism and the Jubilee Tradition In Early Rus' History and Historiography // Ruthenica. Київ, 2003. II. P. 61–71.
Goldfrank D. Old and New Perspectives on Josif Volotsky's Monastic Rules // Slavic Review, 1975. Vol. 34. № 2. P. 279–301.
Goldfrank D. «Burn, Baby, Burn: Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia," ''The Journal of Popular Culture» 31, no. 4 (1998): 17–32.
Goldfrank D. The Deep Origins of Tsar' — Muchitel'. A Nagging Problem of Muskovite Political Theory // Russian History/Histoire russe 31 (2005), 3/4. P. 341–354.
Goldfrank D. Nil Sorskii and Prosvetitel' // Rude & Barbarous Kingdom Revisited: Essays in Russian History and Culture in Honor of Robert O. Crummey // Slavica Publishers, 2008. P. 215–230.
Gouguenheim S. Les fausses terreurs de l'an mil. Paris, 1999.
Guran P. Alexeev A.I. Pod znakom konca vremen. Ozerki russkoj religioznosti. SPb., 2002 // Cahiers du Monde Russe. 44 / 4. Octobre-decembre. 2003. P. 691–693
Guran P. The Byzantine «New Jerusalem» at the Crossing of Sacred Space and Political Theology // Новые Иерусалимы: перенесение сакральных пространств в христианской культуре: материалы международного симпозиума. М., 2006. P. 20–23.
Halperin Ch.J. Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia: A Polemic Revisited and a Question Posed // CASS. 1975. Vol. 9. P. 141–155.
Hannick Ch. Judaisierende // Lexicon des Mittelalters. München und Zürich. T. IV. Stuttgart; Weimar; Metzler. 1999. S. 779.
Harald H. // Nation und Sprache: die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart / hrsg. von Andreas Gardt. Berlin; New York, 2000.
Häresie // Lexikon des Mittelalters. T. IV. Stuttgart; Weimar; Metzler. 1999. S. 1933–1936.
Harnack A. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen uber die antijudische Polemik in der alten Kirche // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1991.
Hösch E. Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975.
Huttenbach H.R. The Judaizing heresy and the origins of Muscovite anti-Semitism // Studies in Medieval Culture 4, 1971.
Kдmpfer F. Zur Interpretation des «Laodicenischen Sendschreiben» // JOG 16, 1968. S. 53 – 69.
Kiessler B.W. Die Häresie der Strigol'niki. Saarbrьcken, 1969.
Klier J. Judaizing without Jews? Moscow — Novgorod, 1470–1504 // Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584 / Ed. A.M. Kleimola, G.D. Lenhoff. M., 1997. P. 336–349.
Klier D. Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of medieval Russia (988–1504). Lund 2002. 2. Jews and Christians in medieval Russia — assessing the sources. Lund 2002 // Slavonic and East European Review. Vol. 84 (2006). № 1. P. 119–121.
Kologrivov I. Essai sur la saintete en Russie. Brьgge, 1953.
Kremer J. Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jhare in der Apokalypse // Stimmen der Zeit. 1999. Bd. 217. Heft 12. S. 795–805.
Kriza A. A közepkori orosz kepvedo irodalom. Древнерусские тексты в защиту икон. Russia Pannonica. Budapest, 2011
Lambert M. The Cathars. Oxford, 1998.
Landes R. The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography. Medieval and Modern. Speculum. 2000. 75. P. 97–145.
Lavrov A. Alexander Pereswetoff-Morath. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of medieval Russia (988–1504). Lund 2002. 2. Jews and Christians in medieval Rus-

sia — assessing the sources. Lund 2002. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2007. Bd. 55. Heft 1. S. 80–85.
Lerner R.F. The Black Death and Western European Eschatological Mentalities // The Black Death. The Impact of the fourteenth-century plague. Hg. Von D. Williman. New York, 1982. S. 77–105.
Lilienfeld F. von. Das "Laodikij skoe poslanie" des grossfuerstlich en D'jaken Fedor Kuricyn // Jahrbüch- er für Geschichte Osteuropas. Bd. 24 (1976). S. 1–22.
Lilienfeld F. Die Haresie des Fedor Kuricyn // Forschungen zur Osteuropische Geschichte. Wiesbaden, 1978. Bd. 24. S. 39–64.
Lurie J.S. Das Problem der Ideologischen Hauptrichtungen in der russischen Literatur am Ende des XV und in der ersten Halfte des XVI Jh. // Zeitschrift fur Slawistik, Berlin, 1960. Bd V, H. 3. S. 356–369.
Luria I.I. (Lure) L'heresie des judaisants et ses sources historiques // Revue des etudes slaves. 1966. 45.
Luria I.I. (Lure) Problems of Source Criticism // Slavic Rewiew. 1968, 27.
Luria I.I. (Lure) Zur Zusammentzung des «Laodicenischen Sendschreiben» // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas (JOG). 1969. Bd. 17. Heft.
Lurie J.S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movements of the late XV th century // Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum and M.S. Flier. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. (Califonia Slavic Studies. 12). P. 163–170.
Macrides R.J. Simony // The Oxford Dictionary of Byzanium. New York; Oxford, 1991. Vol. 3. P. 901–1902.
Maier J. Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten «Laodicenischen Sendschreiben» Zur Inter retation des «Laodicenischen Sendschreiben» // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas (JOG) 17, 1969. S. 1–12.
Maleczek W. Laterankonzil IV // Lexikon des Mittelalters. München, Zürich, 1999. T. V. S. 1742–1744.
Medlin W. Moscow and East Rome. A political study of the relations of church and state in Muscovite Russia. Geneve, 1952.
Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. München, 1984.
Michelis De. C.G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993.
Molnar A. Die Waldenser. Freiburg, Basel, Wien. 1993.
Ohst M. Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Busswesen im Hohen und Späten Mittelalter. Tübingen, 1995.
Onasch K. Russische Kirchengeschichte. Göttingen, 1967.
Ostrovski D.A. "Fontological" investigation of the Muskovite Charch Council of 1503. Ann Arbor. Michigan, 1986.
Päsztor E. Flagellanten I // Lexikon des Mittelalters. Bd. 4. 1989.
Patschovsky A. Wie wird man Ketzer? // Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1990.
Paul E. Geschichte der christlicher Erziehung. Freiburg, 1993. Bd. 1.
Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. T. I: 'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; T. II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002.
Pereszetoff-Morath A. «Simulacra of Hatred»: on the occasion of historiographical essay by mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. С. 603–650.
Pietkiewitz K. Wielkie księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagellonczyka. Poznań, 1995.
Pfister Chr. Etudes sur le regne de Robert le Pieux (996–1031). Paris, 1883.
Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865–1459. München, 1999.
Ryan W.F. Aristotle in Old Russian Literature // The Modern Language Review 63, 1968.
Romanchuk R. The reception of the Jidaizer Corpus in Ruthenia and Muscovy: A Case Study of the Logic of Al-Ghazzali, the «Cipher in Squares», and the «Laocidean Epistle» // Speculum

Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages / ed. V.V. Ivanov and J. Verkholantsev. M., 2005. P. 144–165.
Russell J.B. Witchcraft in the Middle Ages. Ithaca and London, 1992.
Sakulin P.N. Die russische Literatur. Wildpark-Potsdam, 1927.
Setschkareff V. Geschichte der russischen Literatur im Uberblick. Bonn, 1949.
Seebohm T.M. Ratio und Charisma. Ansatze und Ausbidung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverstandnisses im Moskauer Russian. Bonn, 1977.
Segl P. Spätmittelalterliche Volksfrommigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13 und 14 Jahrhunderts // Volksreligion im hohen und spaten Mittelalter. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1990.
Segl P. Mediavistische Haresieforschung // Die Aktualitat des Mittelalters. Herausforderungen. Historische-politische Analysen. Bochum, 2000.
Selge K.-V. Die ersten Waldenser. B., 1967.
Schneider M. Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jh. B.; New-Jork., 1982.
Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1 – 11 Jh.) Frankfurt/Main, Bern, 1982.
Smolitsch I. Russisches Mönchtum. Würzburg, 1953.
Soldat K. Urbild und Abbild. Untersuchungen zu Herrschaft und Weltbild in Altrussland, 11–16 Jahrhundert. München, 2001 (Slavistische Beitrage; bd. 402).
Soldat C. Von der Freiheit eines Ratgebers im frühneuzeitlichen Russland // Klaus Zernack zum 75. Geburtstag. Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung, 57. 2008 Heft. 1. S. 23–33.
Sorlin I. Striges et geloudes. Histore d'une tradition // Travaux et memoires. Paris, 1991. T. XI. Das Speisungsbuch von Volokolamsk. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert / Herausgegeben und übersetzt von L. Steindorff unter Mitarbeit von R. Koke, E. Kondraškina, U. Lang und Nadja Pohlmann. Köln; Weimar; Wien, 1998.
Špidlik T. Joseph de Volokolamsk: Une chapitre de la spiritualité russe. Roma, 1956.
Starr J. The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204. N.Y., 1939.
Steindorff L. Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen chritlicher Totensorge. Stuttgart, 1994.
Steindorff L. Alexeev A.I. Pod znakom konca vremen. Ozerki russkoj religioznosti. SPb., 2002 // Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas 53 (2005). S. 113–114.
Stender-Petersen A. Geschichte der russischen Literatur. München, 1993.
Stцkl G. Die politische Religiostät des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates // Saeculum, München, Bd. 2, 1951 H. 3.
Stцkl G. Zur Geschichte des russisches Mönchtums // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, II, 1954.
Stцkl G. Religiös-soziale Bewegungen in der Geschichte Ost- und Südosteuropas. Ein Beitrag zur Lösung des historischen Ost-Westproblems // Ostdeutsche Wissenschaft. 2. 1955.
Stock B. History, Literature, and Medieval Textuality // Yale French Studies. 1986. № 70 (Images of Power Medieval History/Discourse/Literature). P. 7–17.
Stroev V. Zur Herkunstfrage der Judaisierenden // Zeitschrift für slavische Philologie B. 11, Doppelheft s. Leipzig. 1934. S. 341–345.
Swanson R.N. Religion and devotion in Europe 1215–1515. Cambridge, 1995.
Szeftel M. Joseph Volotsky's Political Ideas in a New Historical Perspective // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1965. 13. Bd1, №1. S. 19–29.
Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews & Slavs. 1995. Vol. 3. P. 168–198.
Taube M. The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 19. Cambridge, 1995. P. 671–685.

Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages / Ed. V.V. Ivanov and J. Verkholantsev. M., 2005. P. 185–208.

Tremp E. Das Jahr Tausend in der Europäischen Geschichte: Endzeitängst oder Neubeginn?// Apokalypse oder Goldenes Zeitalter? Zeitenwenden aus historischer Sicht / Herausgegeben von Walter Koller. Zürich, 1999. S. 81–104.

Tuczay Ch. Magie und Magier im Mittelalter. München, 2003.

Tschiћevskij D. Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert, Kiever Epoche. Frankfurt, 1948.

Vernadsky G. The Heresy of Judaizers and the policies of Ivan III of Moskow // Speculum, 8, 4, 1933. October. S. 437–453.

Voss G. Das Jungste Gericht in der Bilden Kunst des Fruhen Mittelalters. Leipzig. 1884.

Wackernagel W. Erde als Leib Christi // Zeitschrift für deutsches Altertum 6 (1848).

Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992.

Werner E. Zur Rolle des Johannesevangeiums im Mittelalterlichen Dualismus // Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. София, 1994. S. 113–119.

Werner E. Religion und Gesellschaft im Mittelalter. Spoleto, 1995.

Wieczynski J.L. Hermetizm and Cabbalism in the Hersy of Judaizers // Renaissance Quarterly. Vol. 28 (1975). № 1. P. 17–28.

Wieczynski J.L. Archbishop Gennadius and the West: the Impact of Catholic Ideas Upon the Church of Novgorod // Canadian-American Slavic Studies. Vol. 6 (1972). P. 374–389.

Wimmer E. Novgorod — ein Tor zum Westen? Die Überzetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext (um 1500). Hamburg, 2005. (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa; bd. 13).

Wollasch J. Totengedenken im Reformmönchtum // Monastische Reformen des 9. und 10. Jahrhunderts. Sigmaringen, 1989. S. 147–166.

Jakobson R. Marginalia to Vasmer's Etimological Dictionary (R–Ja) // IntJourSlavLingPoet (IJSLR). 1959. Bd. 1/11.

Jordan W.C. The «Aristotelevy vrata»: Problems in Reconstructing and Ideology // JOG 28, 1980. P. 398–401.

Zguta R. The «Aristotelevy vrata» as a Reflection of Judaizer Political Ideology // JOG 26, 1978. P. 1–10.

Zerfass R. Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12 und 13 Jahrhundert (=Untersuchungen zur praktischen Theologie 2). Freiburg i. Br., 1974.

Zukerman C. The Psalter' of Fedor and the Heresy of the 'Judaizer' in the Last Quarter of the 15th Century // Harvard Ukrainian Studies. V. 15. № 1–2. P. 80–93.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аарон, библ. 65, 66, 88, 149, 151
Абалкина Т.А. 188*
Абеленцева О.А. 427
Абрамович Д.И. 73, 201, 325
Августин Блаженный. 398, 399, 402
Авдей, крылошанин, еретик. 418
Авель, библ. 65, 66
Аверроэс. 224
Авирон, библ. 54, 149, 151
Авнан, библ. 151
Авраам, патриарх, библ. 286, 288, 289, 320, 321, 322, 388, 397, 417, 430
Авраам, иудей. 494
Авраамий, омиритский царь. 355
Авраамий Смоленский, преподобный. 101, 197, 409, 411
Авраамий, епископ Коломенский. 458
Авраамий Крымский, раввин. 444
Агапит, византийский писатель. 369, 370, 374
Агоштон М. 439
Адальберт, епископ. 406
Адам, праотец, библ. 87, 88, 261, 319, 320, 390, 449
Аддус, епарх, еретик. 355
Адриан, папа Римский. 159, 160, 166, 172
Адрианова-Перетц В.П. 392
Азбелев С.Н. 278
Акила, переводчик Библии. 449
Акиндин, византийский еретик. С. 224
Акишин М.О. 13
Александр IV, папа Римский. 120
Александр Ярославич Невский, великий князь Владимирский. 478
Александр Михайлович, великий князь Тверской. 33
Александр Ягеллон, великий князь Литовский. 270, 476
Александр (Олелько), киевский князь. 416
Алексеев, служитель архиепископа Геннадия Гонзова. 129
Алексеев А.А. 242, 387, 479, 480, 481
Алексеев А.И. 45, 46, 68, 99, 103, 113, 121, 123, 155, 157, 164, 199, 200, 201, 202, 246, 254, 255, 258, 282, 386, 387, 400, 406, 408, 412, 430, 432, 434, 470, 471, 472, 485, 486, 487, 491
Алексеев В.И. 238
Алексеев Ю.Г. 12, 381, 428, 446, 455, 456, 467, 473
Алексеева И.В. 13
Алексий, святой. 97
Алексей (Алексий), свт., митрополит Московский. 53, 55, 256, 273, 311, 313, 423, 427, 453, 466
Алексий, архиепископ Новгородский. 61, 65, 70, 71, 92, 206
Алексей, писец «Поребника» митрополита Макария. 158
Алексей, новгородец. 444
Алексей, протопоп, еретик. 222, 255, 262, 263, 277, 310, 311, 315, 325, 327, 331, 332, 333, 364, 365, 380, 417, 419, 420, 421, 423, 424, 427, 438, 439, 447, 453, 465, 500, 502, 503
Алексейко Костев, подьячий, еретик. 256, 257, 275, 277, 362, 440
Алмазов А. 190
Алов В. 30
Анастасий Синайский. 155, 159, 160, 175, 177, 178, 181, 199, 342, 344, 345, 349, 399, 473
Ангелов Д. 43, 100, 101
Андерсон В. 30
Андреев В.В. 24
Андреев В.Ф. 37
Андрей, апостол. 288, 310, 313
Андрей, епископ Твери. 33
Андрей Васильевич, удельный князь Вологодский. 472
Андрей Васильевич, удельный князь Углицкий. 428, 459, 460, 461, 468, 469, 503
Андреян, еретик. 104
Андронник II, византийский император. 161
Андроников В.А. 121
Андропова М.В. 159
Анисимова Т.В. 487
Анкидин, монах. 126, 161, 162, 163, 180
Анна, иудейский первосвященник, библ. 344
Анний, патриарх Константинопольский, еретик. 355

* Курсивом выделены имена исследователей.

Анненков Ю. 27, 108
Антиох, автор «Пандект». 183, 436
Антонин, еретик. 126, 158, 160, 179
Антоний Великий. 480
Антоний, патриарх Константинополя. 21, 22, 27, 28, 52, 57, 58–72, 74, 77, 84, 88, 90, 93, 95, 117, 128, 145, 149, 150, 161, 185, 186, 192, 193, 195, 203, 497
Анхимюк Ю.В. 487, 489, 491
Аполлинарий, ересиарх. 9, 289
Апулей. 119
Аракчеев В.А. 13, 115
Аристотель. 229, 402
Арий, ересиарх. 9, 54, 75, 83, 84, 263, 289, 292, 311, 316, 317, 370, 427, 463
Аркадий, инок, писец. 73
Арнаутова Ю.Е. 120, 258, 452
Арранц М. 408
Арсений, иеромонах. 312
Артаксеркс, персидский царь. 385
Артемий Троицкий. 292, 440
Артемьев А.Р. 115
Арутюнова-Фиданян В.А. 109
Архангельский А.С. 25, 198, 223, 480, 485
Арьес Ф. 404
Айвазов И.Г. 30
Айвазян К.В. 109, 416
Афанасий Александрийский. 155, 165, 171, 178, 181, 183, 344, 480, 481
Афанасий Высоцкий, игумен. 109, 471
Афанасий, игумен Троице-Сергиева монастыря. 423
Афанасьев А.А. 187
Афиногенов Д.Е. 349, 435
Ахмат, хан Большой Орды. 475
Ачкинази И.В. 442, 443, 444
Багалей Д.И. 30
Багдасаров Р.В. 154
Базилевич К.В. 34
Баландин Р.К. 47
Баловнев Д.А. 190, 412
Барабанов Н.Д. 119, 120, 258, 452
Баранкова Г.С. 163
Баранова О.Г. 188
Барац Г.М. 443
Барсов Е.В. 31, 102, 120,
Барсов Н. 146
Барсов Т. 27
Бартикян Р.М. 109
Батюшков Ф. 405
Бачинин В.А. 49, 51, 248, 249
Башкин Матвей, еретик. 247, 292, 293
Бегичев Иван. 277
Бегунов Ю.К. 36, 61, 102, 211, 233, 241, 274, 275, 276, 277, 381, 424, 439, 474, 481, 484, 486
Беда Достопочтенный. 399, 402
Бедржицкий Л. 227
Белова О.В. 246, 424, 445
Белокуров С.А. 226, 266, 278, 279, 426, 446
Беляев И.Д. 23
Беляков А.А. 400, 413
Белякова Е.В. 76, 84, 164, 400, 413, 479
Бенедикт XII, папа Римский. 404
Бенешевич В.Н. 72, 110, 165, 166
Бередников И.Я. 72
Берлин И. 227
Бернадский В.Н. 233
Бертольд Регенсбургский, немецкий проповедник. 190
Бершадский С.А. 443
Бестужев-Рюмин К.Н. 24, 27
Блок М. 466
Бобрищев-Пушкин А.М. 30
Бобров А.Г. 90, 188
Богданов А.П. 44, 257
Богомил, поп, родоначальник богомильства. 27, 61, 99, 102
Бодо, дьякон, еретик. 448
Боккаччо Д. 494
Болотов В.В. 179, 399
Бомелий, придворный врач и астролог царя Ивана IV. 419
Бонумбре Антонио, папский легат. 476
Бондарь С.В. 409
Борис, болгарский князь. 480, 481
Борис Александрович, великий князь Тверской. 290
Борис Годунов, царь. 419
Борис Васильевич, удельный князь Волоцкий. 428, 459, 460, 461
Борис Васильевич, боярин. 423
Борисов Н.С. 428, 459, 466, 467, 475
Боровкова-Майкова М. 318, 324
Бородатый (Брадатый) Стефан, дьяк. 455
Бородатый Семен, дьяк. 456
Бородатый Кассиан, старец. 456
Бородатый Яким, старец. 456
Бородкин Л.И. 431
Боцяновский В.Ф. 30, 105, 107, 116, 225, 235
Бриллиантов И. 280

Буганов В.И. 44, 257
Будовниц И.У. 34, 118, 211, 229, 282
Буланин Д.М. 369
Буланина Т.В. 181
Булгаков Н.А. 217, 219, 294, 318, 359, 428
Булев Николай, астролог. 415, 495
Булычев А.А. 60, 193, 439
Бурдах К. 36
Бурдье П. 125, 140
Бурхард Вормский. 121
Буслаев Ф.И. 406
Буткевич Т. 40
Валевичюс А. 161
Вальд (Вальдес), основатель движения вальденсов. 97, 98
Вальсамон, византийский юрист. 225
Варлаам Хутынский, преподобный. 394, 395, 466
Варлаам, игумен Кирилло-Белозерского монастыря. 492
Варлаам, византийский еретик. 224
Варфоломей, апостол. 199, 288
Василев Г. 100
Василий Великий. 125, 133, 158, 159, 166, 168, 170, 171, 173, 176, 342, 344, 345, 352, 353, 361, 362, 388, 399, 446, 452
Василий Новый, преподобный. 198, 199
Василий Калика, архиепископ Новгорода. 129
Василий Дмитриевич, великий князь Московский. 467, 472
Василий II Темный, великий князь Московский. 119, 455, 477
Василий III, великий князь Московский. 141, 142, 143, 301, 308, 309, 361, 363, 369, 370, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 380, 396, 397, 415, 419, 433, 437, 439, 461, 470, 472, 477, 492
Василий, поп, еретик. 274, 275, 277, 417, 418, 424, 440
Васильев Павел, писец. 435
Васильева О.А. 49, 50, 51
Вассиан (Кошка), архимандрит Возмицкого монастыря. 485
Вассиан (Рыло), архиепископ Ростовский. 253, 467, 470, 474, 475
Вассиан (Стригин-Оболенский), архимандрит Тверского Отроча монастыря, затем епископ Тверской. 280, 294, 295, 318, 319, 323, 423, 429
Вассиан (Санин), архимандрит Симонова монастыря. 217, 275, 314, 315, 317, 323, 324, 347, 378, 380, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 438, 489, 492
Васюк, зять попа Дениса, еретик. 274, 275, 277, 418, 424, 440
Васюк, еретик. 277, 440
Вах К.А. 13
Вельский (Бельский) Феодор, князь. 95
Вениамин, доминиканец, переводчик. 243, 482
Вениаминов Тимофей, писец. 421
Верещагин В.Е. 390, 451
Вернадский Г.В. 234
Веселовский А.Н. 25, 29, 30, 31, 42, 105
Веселовский С.Б. 141, 276, 290, 439
Вздорнов Г.И. 327
Виклиф (Уиклиф) Джон, теолог. 28, 29, 108, 113
Вилинский С.Г. 405
Виноградов Н. 405
Виноградова Л.Н. 120
Витовт, великий князь Литовский. 79
Владимир Святославич, великий князь Киевский. 188, 287, 406, 478
Владимир Мономах, великий князь Киевский. 163, 180
Власова М. 120
Водолазкин Е.Г. 245, 389, 390, 391, 392, 393, 405, 444
Возницын А.В., капитан-лейтенант. 440
Вольман Ф. 100
Вороницын И.П. 31
Воронцов Е. 29
Воронцов Семен, боярин. 433
Воскобойников О.С. 97
Востоков А.Х. 31
Вульфстан Йоркский, епископ. 403
Гавриил (Гаврило), протопоп Софийского собора, еретик. 268, 274, 275, 277, 364, 417, 418, 423, 439
Гаврюшин Н.К. 481
Галактионов А.А. 113, 114, 241
Гален, римский врач. 229
Гальковский Н.М. 154, 174, 187
Гайдуков П. 290
Гвизольфи Захарий, князь Матреги. 234, 266, 446, 465
Гелиодор, маг. 441
Геннадий, патриарх Константинополя. 125, 158, 163, 166, 175
Геннадий (Гонзов), архиепископ Новгородский. 54, 63, 71, 80, 94, 95, 110, 117, 123, 124, 129, 141, 142, 143, 144, 158, 159, 164,

212, 213, 216, 219, 221, 222, 223, 226, 227, 228, 234, 235, 240, 242, 244, 246, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 280, 285, 290, 292, 300, 319, 334, 348, 362, 366, 367, 373, 374, 375, 376, 379, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 391, 392, 398, 412, 414, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 431, 434, 435, 438, 439, 441, 444, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 457, 458, 460, 469, 470, 476, 477, 480, 481, 482, 487, 495, 499, 500, 502
Генрих II, германский император. 403
Генрих IV, германский император. 161
Георг фон Турн, посол Габсбургов. 269, 422, 424
Георгий, митрополит Киевский. 190
Герасим, епископ Коломенский. 471
Герасим Поповка, писец. 435
Герасимов Дмитрий, переводчик. 391, 438
Герман, патриарх Константинопольский. 344, 347, 349, 435
Герман, старец. 282, 318, 342, 345, 346, 350, 378
Гермоген, патриарх Московский и всея Руси. 277, 501
Геронтий, митрополит Московский. 213, 216, 251, 252, 253, 256, 257, 259, 260, 272, 290, 311, 382, 383, 420, 421, 427, 428, 453, 467, 468, 470, 475, 476
Гертруда, супруга великого князя Изяслава. 409
Гессен Ю. 445
Гечева К. 99
Гинзбург К. 120
Гинкмар, епископ Реймский. 120
Гиппиус А. 405
Гиппократ, греческий врач. 229
Голенченко Г. 64
Голейзовский Н.К. 256, 283, 327, 453, 474, 475
Головин И.И. 308
Голубинский Е.Е. 27, 118, 187, 188, 190, 218, 227, 238, 272, 297, 434, 461
Голубцов А.П. 72
Гоно П. 478
Гонорий, папа Римский. 289
Гордиенко Э.А. 207, 243, 449
Горский А.В., протоиерей. 58, 59, 63, 73
Горский В. 409
Горчаков М.И. 72
Гофф Ле Ж. 10, 11, 115, 399
Гранстрем Е.Э. 154, 161
Григоренко А.Ю. 242, 413, 455, 473, 481, 482
Григорий Акраганский. 338, 342
Григорий Армейский, святитель. 109
Григорий Богослов. 155, 159, 171, 181, 188, 263, 289, 352, 353, 396, 399, 414
Григорий Великий (Двоеслов), папа Римский. 68, 70, 132, 158, 161, 165, 195, 199, 200
Григорий VII, папа Римский. 132, 161
Григорий IX, папа Римский. 147
Григорий Нисский. 361, 362, 388, 399
Григорий Палама, митрополит Фессалоник. 233, 234, 442, 443
Григорий Цамвлак, митрополит Литовский. 28, 69
Григорий Пельшемский, преподобный. 275
Григорий, поп, еретик. 259, 277, 417, 420, 421, 440
Григорий Семеновский, еретик. 420
Григорий Тучин, еретик. 277, 417, 418, 440, 447, 503
Григорович И.И. 58
Гридя Клоч (Гридя Борисоглебский), еретик. 258, 259, 274, 277, 417, 420, 421, 424, 440, 452
Гридя Квашня (Квашенка), еретик. 275, 418, 439
Грицевская И.М. 488
Громов М.Н. 44, 114, 144, 186, 192, 413
Гудавичюс Э. 270
Гуляев А.А. 278
Гуревич А.Я. 194, 198, 404
Гурий Тушин, игумен Кирилло-Белозерского монастыря. 276, 472
Гус Ян 43, 108, 233
Давид, царь, библ. 287, 459
Давиденко Д.Г. 456
Даль В. 118
Дан Ф. 400
Даниил, пророк, библ. 332, 334, 402, 444
Даниил, митрополит Московский. 54, 73, 74, 92, 93, 194, 201, 309, 313, 377, 423
Даниил, крещенный еврей. 266
Данилевский И.Н. 300, 405, 408, 411
Данилова Л.В. 233
Дафан, 64, 149, 151
Дворник Ф. 237
Дворниченко А.Ю. 12
Делюмо Ж. 188, 401
Демин А.С. 72
Демкова Н.С. 159, 267

Денис, поп, еретик. 251, 255, 268, 272, 274, 275, 277, 311, 325, 327, 331, 332, 333, 364, 365, 371, 381, 417, 418, 419, 423, 424, 427, 439, 447, 452, 454, 465, 500, 502, 503
Дергачев В.В. 276, 277, 462
Дергачева И.В. 68, 195, 200
Державин Н.С. 34
Дживелегов А.К. 9, 12
Дидди К. 68, 195
Димас, папа Римский. 289
Диодор Тарсийский, ересиарх. 9
Дионисий Ареопагит. 84, 86, 342, 344, 345, 473, 480
Дионисий Каменский, старец. 486
Дионисий Малый. 399
Дионисий, архиепископ Суздальский. 28, 37, 47, 55, 57, 58–72, 74, 91, 92, 95, 96, 127, 128, 183, 184, 203, 206
Дионисий, иконописец. 282, 292, 318, 327, 380, 473, 475, 492, 502
Дионисий Звенигородский 380, 413, 485, 491, 492
Дионисий, архимандрит Троице-Сергиева монастыря. 277
Диоскор, ересиарх. 289, 343
Дмитрев А.Д. 229
Дмитриев А.П. 278
Дмитриев Л.А. 395
Дмитриев М.В. 12, 241, 243, 248, 445
Дмитриева Р.П. 279, 280, 281, 282, 283, 290, 311, 312, 395, 426, 480, 488
Дмитриевский И. 195
Дмитрий Донской, великий князь Московский. 53, 127, 467, 478
Дмитрий Иванович, внук великого князя Ивана III. 54, 212, 283, 315, 380, 381, 425, 433, 437, 453, 461
Доброклонский А. 25
Долгов О. 226, 271, 272, 273
Доронин П. 61
Дорофей Тирский. 488
Дорофей, суздальский книжник. 36, 61
Досифей, игумен Соловецкого монастыря. 480
Досифей Топорков (Вощечников), племянник преподобного Иосифа Волоцкого. 301, 302, 309, 413, 426, 485, 488
Дубнов С.М. 389, 443, 448, 494
Дунаев А.Г. 451
Дутчак Е.Е. 12
Духанина А.В. 61
Дюби Ж. 11, 132, 404
Евгений (Болховитинов), митрополит. 21
Евдокия, супруга Стефана Воды, господаря Молдавии. 416
Евсеев И.Е. 226, 480
Евномий, ересиарх. 289
Евсевий Кесарийский. 410
Евтихий, патриарх Константинопольский. 355
Евтихий, ересиарх. 289, 343
Евфимий Зигабен, византийский богослов. 493
Евфимий I Брадатый, архиепископ Новгорода. 85, 130, 206
Евфимий II, архиепископ Новгорода. 79, 90, 129
Евфимий Вислень, епископ Тверской. 37
Евфимий, архиепископ Ростовский. 441
Евфимий, архимандрит Владимирского Рождественского монастыря. 316, 317, 323, 380, 427, 429, 432, 433, 434, 438, 489, 492
Евфимий Турков, книжник. 252, 253, 394
Елена Ивановна, дочь Ивана III, супруга великого князя Александра Ягеллончика. 466
Елена Стефановна (Волошанка), великая княгиня супруга Ивана Ивановича Молодого. 315, 380, 416, 425, 433, 435, 437, 446, 453, 462, 483
Елеферий, ересиарх. 355
Елизарова Е.Е. 36, 110, 116
Еманов А.Г. 442, 443
Емченко Е.Б. 76, 158, 164, 259, 268
Енох, праотец, библ. 262, 320
Епифаний Кипрский. 196, 260, 339, 340, 341, 385, 387, 488, 493
Еременко А.В. 129
Еремин И.П. 33, 197, 409
Ересим, поп, еретик. 259, 420, 421
Ермолай-Еразм. 495
Ефрем пророк, библ. 333
Ефрем Сирин. 159, 175, 183, 379
Ефросин Псковский, преподобный. 137, 138, 152, 497
Ефросин, книгописец. 479
Ефросиния, супруга удельного князя Петра Дмитриевича. 472
Ехоней, сын царя, библ. 340
Жаворонков П.И. 99
Жданов И. 63, 283, 392
Желтов М.С. 67, 189
Жиганков О.А. 49
Жидяева А. 51

Жмакин В.И. 201, 223, 226
Журавлев (Иоаннов) Андрей 21
Журова Л.И. 13
Забелин И.Е. 454
Зализняк А.А. 103, 104, 246
Замалеев А.Ф. 37, 44, 113, 114, 241
Занемонец А.В. 442
Зарезин М.И. 249
Зарин С. 385
Захария, пророк, библ. 333, 390.
Захар-чернец, еретик. 63, 94, 95, 110, 117, 274, 275, 277, 290, 371, 381, 422, 423, 439, 452
Зверинский В.В. 154, 275,
Зеленин Д.К. 120, 121, 188
Зеленина Г. 249, 270
Зеньковский В.В. 484.
Зимин А.А. 72, 211, 228, 230, 231, 232, 264, 278, 282, 297, 298, 299, 313, 341, 343, 356, 357, 359, 363, 369, 373, 376, 414, 426, 432, 435, 437, 460, 464, 465, 484, 486
Зиновий Отенский. 187, 293, 495, 496
Знаменский П.В. 24
Золотарев А.М. 101
Зорич А. 10, 11
Зосима Соловецкий, преподобный. 443
Зосима, митрополит Московский, еретик. 117, 196, 211, 213, 215, 216, 223, 224, 233, 242, 246, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 260, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 290, 294, 295, 296, 300, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 341, 347, 348, 349, 362, 365, 378, 381, 383, 384, 413, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 432, 433, 434, 435, 436, 441, 447, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 467, 469, 470, 473, 476, 483, 492, 500, 503
Иаков, патриарх, библ. 320, 396
Иаков, апостол. 288
Иаков, епископ Ростова. 109
Ианикий, дьякон Борисоглебской церкви, писец. 73
Иван Данилович Калита, великий князь. 159
Иван III, великий князь. 95, 119, 138, 141, 143, 158, 213, 221, 224, 233, 251, 253, 256, 257, 260, 266, 272, 273, 277, 280, 283, 287, 290, 306, 315, 349, 350, 361, 363, 364, 365, 369, 371, 373, 375, 380, 381, 384, 416, 418, 420, 422, 423, 424, 428, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 446, 447, 450, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 461, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 483, 492, 499, 500, 502, 503
Иван Иванович Молодой, сын и соправитель Ивана III. 278, 279, 283, 290, 446, 456, 461, 477
Иван Борисович, удельный князь Рузский. 428, 437
Иван IV Грозный, царь. 293, 307, 369, 419, 501
Иван, поп, еретик. 277, 417, 418, 440
Иван (Ивашко, Иванко), сын протопопа Алексея, еретик. 274, 275, 277
Иван (Ивашко, Иванко) Максимов, сын попа Максима, еретик. 274, 275, 277, 310, 380, 417, 424, 439, 440
Иван Некрас Рукавов, еретик. 274, 275, 277, 439, 440
Иван Фрязин, августинец-расстрига. 474
Иванов С.В. 297
Иванов А.И. 459
Иванов В.В. 101
Иванов М.С. 9, 20
Иванов Й. 99
Иванова И.И. 10
Иванцов-Платонов А.М. 451
Ивина Л.И. 456, 472
Игнат Зубов, еретик. 277, 365, 424, 440, 453
Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит Тобольский и Сибирский. 293
Игнатий (Семенов), архиепископ. 22, 105, 108
Игнатов Власий, переводчик. 482
Иеззекиль, пророк, библ. 158, 177
Иеремия, пророк, библ. 322
Иероним Блаженный. 398, 402
Иехоней, царь, библ. 340
Изяслав, великий князь. 409
Иисус Навин, библ. 352, 353
Иконников В.С. 24, 219, 220, 234, 282
Илларион Великий. 201
Илларион, митрополит Киевский. 279, 285, 390, 406, 459, 495
Илиевская К. 84
Иловайский Д.И. 27, 223, 224
Ильинский Ф.М. 224, 462
Илья, пророк, библ. 351, 353, 489
Иммануил Бен Якоб, комментатор «Шестокрыла». 228, 455
Иннокентий I, папа Римский. 131
Иннокентий III, папа Римский. 125, 147
Иоанн Богослов, евангелист. 170, 179, 199, 288, 333, 343, 345, 349, 360, 361, 398

Иоанн, апостол. 279, 328
Иоанн Дамаскин. 242, 260, 321, 385, 387, 399, 473, 480, 493
Иоанн Златоуст. 65, 68, 70, 76, 140, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 195, 328, 344, 349, 355, 393, 466
Иоанн Лествичник. 360, 399
Иоанн Малала. 410
Иоанн Постник. 158, 191
Иоанн XXII, папа Римский. 198, 404
Иоанн Кантакузин, византийский император. 91, 389
Иоанн Милостивый. 199
Иоанн Схоластик, византийский юрист. 76, 158, 163, 179
Иоанн II, митрополит Киевский. 469
Иоанн, архиепископ Новгородский. 28, 131, 206
Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. 242
Иоасаф (Оболенский), архиепископ Ростовский. 80, 213, 216, 251, 253, 255, 256, 262, 264, 265, 280, 367, 374, 375, 398, 414, 415, 420, 421, 428, 467, 470, 471, 480, 492
Иов (Иев), псковский протопоп. 82, 137, 138, 152, 497
Иовчук М.Т. 34
Иона, митрополит Московский. 427, 470
Иона, архиепископ Новгородский. 139, 140
Иона, старец архиепископа Геннадия Гонзова. 94
Иосиф Волоцкий, преподобный. 59, 62, 71, 92, 95, 96, 117, 118, 124, 144, 164, 194, 196, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 231, 234, 240, 242, 246, 248, 251, 254, 257, 275, 277, 282, 284, 285, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 323, 324, 328, 330, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 354, 359, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 370, 373, 374, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 390, 391, 392, 395, 396, 397, 398, 413, 415, 416, 417, 421, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 440, 441, 445, 447, 449, 450, 451, 454, 455, 457, 462, 463, 464, 465, 480, 482, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 495, 496, 497, 499, 500, 501, 502
Иосиф Бен Шор, канцлер модавского господаря Стефана Воды. 446
Иосиф Кунькин, чернец, еретик. 275
Иосиф, иеромонах. 336, 435, 487
Иоффе Д. 245, 249, 391, 444, 445
Ираклий, византийский император. 355
Ириней Лионский. 385
Исаак, патриарх, библ. 320
Исаак Комнин, византийский император. 75, 76
Исаак Сирин. 332
Исайя, пророк, библ. 158, 177, 286, 379, 490
Исаченко А. 112
Исидор Пилусидийский. 75, 159, 173
Истома, крестовый дьяк, еретик. 277, 310, 365, 421, 424, 440, 454, 465, 503
Истрин В.М. 391, 392, 393
Иуда, апостол. 288
Иуда Искариот. 87, 88, 134, 288, 347, 370
Иустин Мученик. 385
Каждан А.П. 441
Казакова Н.А. 34, 40, 42, 47, 48, 54, 74, 78, 82, 86, 116, 117, 144, 233, 276, 471, 479, 484, 486, 487, 491
Казанский П. 217
Казенина Е.Т. 393
Каиафа, иудейский первосвященник, библ. 344
Каин, библ. 65, 66
Каллист, патриарх Константинополя. 161
Калугин В.В. 188
Калугин Ф. 495, 496
Карамзин Н.М. 21, 72, 215
Каретникова М.С. 49, 51
Каринский Н. 154, 156
Карл Великий, император. 402
Карп, стригольник. 17, 20, 23, 27, 28, 29, 41, 43, 65, 66, 89, 90, 95, 96, 98, 108, 113, 117, 122, 124, 128, 149, 150, 185, 186, 193, 498
Карпов Ф.И. 419
Карпов А.Ю. 405
Карпов С.П. 443
Карсавин Л.П. 97, 151
Карташев А.В. 40, 41, 234, 235, 236, 238, 455
Кассиан, архимандрит, племянник Иосифа Волоцкого. 488
Кассиан, архимандрит, еретик. 274, 275, 277, 360, 362, 365, 381, 425, 439, 440, 462
Кассиан Брадатый, старец. 425
Кашаев С.В. 389
Кашовская Н.В. 389

Каштанов С.М. 462, 465
Квашнины: 276
Квашнин Андрей Чермный 276
Квашнин Родион 276
Квашнин Семен Чермный 276
Квашнин Федор 276
Квашнин Яков 276
Квливидзе Н.В. 453
Кедрин, византийский хронист. 410
Келтуяла В.А. 29, 105
Ким Н., священник. 407.
Кирьянов Б., священник. 407.
Киприан, митрополит. 23, 28, 47, 60, 109, 116, 131, 135, 342, 467, 471
Кир Александрийский. 289
Кирик Новгородец. 197
Кирилл Белозерский, преподобный. 197, 199, 466
Кирилл Иерусалимский. 289
Кирилл Философ. 155, 199
Кирилл Туровский, свт. 57, 62, 64, 70, 88, 155, 196, 197, 390, 409, 410
Кирилл II, митрополит. 126, 143, 158, 160
Кириллин В.М. 243, 483
Киселев В.А. 474
Кленов Семен, купец, еретик. 277, 310, 313, 365, 421, 440, 453
Клибанов А.И. 20, 35, 43, 46, 48, 119, 122, 154, 155, 157, 180, 181, 184, 198, 211, 230, 232, 233, 238, 247, 260, 299, 339, 340, 341, 410, 430, 479
Клиер Д. 445, 446
Климент Александрийский. 410
Климент VI, папа Римский. 107
Клосс Б.М. 54, 72, 73, 92, 211, 299, 300, 458, 462, 467, 468, 476, 487, 488, 489, 490, 492
Ключевский В.О. 24, 129, 139, 470
Кобрин В.Б. 299, 305, 316, 323, 427, 429, 432, 433, 489
Кобяк Н.А. 463
Ковтун Л.С. 123
Кожинов В.В. 484
Кожух, дьяк митрополита. 383
Козьма Пресвитер. 37, 101, 233, 234, 392, 480, 493
Козьма Яхромский, преподобный. 395
Кокос Хозя, купец. 446
Кологривов И., священник. 118
Колосова И.О. 79
Коноплев Митя, еретик. 274, 439, 440, 453
Коноплев Н. 188
Конрад Н.И. 35, 36
Константин Великий, византийский император. 158, 168, 370, 373
Константин Погонат, византийский император. 373
Константин Копроним, византийский император, иконоборец. 344
Константин (Кирилл), первоучитель славян. 390
Константин, митрополит Киевский. 92
Константин (Зайцев), архимандрит. 41
Конявская Е.Л. 12, 383
Кореневский А. 211, 243, 244, 259
Корецкий Н.И. 37
Корей, библ. 64, 66, 88, 149, 151
Корнилий, сотник, библ. 303
Корнилов Н.А. 49
Корогодина М.В. 190, 191, 468
Короткая Л.Л. 35
Косой Феодосий, еретик. 233, 241, 293
Костомаров Н.И. 23, 25, 113, 219, 226
Косточкин В.В. 104
Кочнев Н. 118, 212, 259
Кошкин Юрий Захарьевич. 420, 423
Кошкин Яков Захарьевич. 420
Коялович М.О. 24, 221
Кравец Е.В. 13
Крапчунов Д.Е. 244
Кривошеев Ю.В. 12
Круглова Т.В. 47, 135
Крутова М.С. 156, 160, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 183
Кудрявцев И.М. 264, 269
Куземка, дьяк, еретик. 275
Кузнецова В.С. 101
Кузьмина О.В. 453
Кулик А. 247
Куницын А. 22
Курицын Иван Волк. 274, 275, 277, 340, 365, 381, 421, 439, 440, 453, 479, 500, 502, 503
Курицын Федор, дьяк, еретик. 225, 235, 236, 240, 246, 255, 277, 304, 307, 310, 325, 327, 331, 333, 362, 365, 379, 380, 381, 419, 421, 423, 427, 435, 438, 439, 440, 446, 453, 455, 457, 465, 478, 479, 483, 500, 502, 503
Курицын Афанасий Федорович, дьяк. 439, 440
Курукин И.В. 484
Кутузов Б.В. 312
Кучкин В.А. 154, 157, 161, 162, 290, 456

Кушелев-Безбородко, граф. 91
Лабутина И.К. 130
Лавренов С.Э. 50
Лавр (Лавреш), еретик. 277, 418, 440
Лавров А.С. 13
Лазарев В.Н. 37, 199
Ланглэнд Уильям. 100
Лебедева И.Н. 297
Лев Великий, папа Римский. 131
Лев, епископ Катанский. 441
Лев Исавр, византийский император, иконоборец. 394
Лев, византийский император, иконоборец. 477
Левина Е. 133, 134, 136
Левкиевская Е.Е. 121
Ленгренн Т.П. 13
Ленхофф Г.Д. 384
Леон, врач. 446
Леонид, епископ Рязанский. 441
Леонид (Кавелин), архимандрит 480
Леонтий (Леонт), митрополит Киевский. 104
Леонтий, архиепископ Ростовский, свт. 256, 273, 423, 453, 466
Лейбов Борух, иудей. 440
Лещенко В.Ю. 190, 408, 409
Либера де. А. 213, 214, 255
Лилиенфельд Ф. 211, 238, 451
Лимор О. 450, 451
Линицкая Т.В. 244
Лира Николай де. 381, 391, 438, 482
Литаврин Г.Г. 443
Лихачев Д.С. 35, 36, 111, 119, 182, 188, 196, 229, 394, 424
Лихачев Н.П. 72, 154, 158
Лобакова И.А. 370, 374
Лобришон Г. 150, 184
Ловмяньский Г. 406, 409
Лозинский С.Г. 446
Лосев А.Ф. 36
Лотман Ю.М. 101
Лука, евангелист. 71, 152, 165, 170, 288
Лука Жидята, епископ Новгородский. 156
Лурье Я.С. 38, 40, 42, 48, 53, 54, 55, 58, 59, 61, 63, 64, 68, 72, 74, 78, 82, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 213, 215, 223, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 246, 247, 251, 252, 253, 254, 261, 266, 267, 271, 278, 279, 282, 285, 297, 298, 299, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 315, 318, 319, 323, 324, 326, 327, 328, 330, 331, 334, 336, 337, 338, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 350, 354, 356, 359, 369, 374, 381, 382, 386, 387, 391, 400, 416, 419, 426, 429, 430, 432, 436, 437, 441, 445, 446, 450, 451, 453, 455, 459, 462, 464, 466, 470, 476, 479, 480, 484, 487, 491, 499
Львов А. 151, 388, 448
Любавский М. 31, 227
Людовик Благочестивый, император. 448
Лютер Мартин. 50, 108, 113
Магомет (Мухаммед). 136
Макар, дьякон, еретик. 257, 275, 277, 362, 418, 424, 440
Макар, дьякон Никольский, еретик. 277, 440
Макарий Антиохийский. 289
Макарий Египетский, преподобный. 451
Макарий, митрополит Московский. 58, 73, 126, 143, 158, 275, 292, 293, 307, 382
Макарий (Булгаков), митрополит. 23, 24, 29, 59, 109, 128, 213, 217, 218, 238, 280, 281, 295, 407, 446
Макарий (Веретенников), архимандрит. 276, 292, 382
Макидоний, ересиарх. 56, 75, 83, 84, 289
Максим Грек. 415, 419, 441, 459, 481, 495
Максим, поп, еретик. 274, 275, 277, 364, 417, 440
Малахия, пророк. 490
Малинин В. 415, 444
Малышевский И.И. 27, 28, 113
Манент (Мамент, Манес), ересиарх. 75, 83, 84, 311, 312, 317, 427, 463
Мансветов И.Д. 120, 121
Мардохей, библ. 385
Мария, св. 56
Мария Ярославна, супруга Василия II, мать Ивана III. 472
Мария, супруга Ростовского князя Василька. 275
Марк, евангелист. 71, 152, 170, 288
Маркиан, еретик, «армяновер». 20, 109
Маркион, ересиарх. 451
Марко, дьякон, еретик. 277, 440
Марков А.В. 30, 107
Мартин I, папа Римский. 132
Мартынко, угрянин, еретик. 419, 453
Маршал В.Б. 125
Маршалл Ги. П. 258
Марфа, св. 56
Матвей Корвин, король Венгрии. 225
Матфей, евангелист. 71, 140, 165, 170, 176, 288, 398

Матфей Властарь, византийский юрист. 74, 75
Майко Андрей, дьяк Ивана III. 423, 492
Медведев Евфимий, владелец двора в Новгороде. 418.
Медведев И.П. 440
Мейендорф И.Ф. 53, 60, 234, 266, 451
Мелетий Александрийский. 289
Мелик-Бахшян С.Г. 109
Мелиоранский Б. 224, 225, 442
Мельник А.Г. 275
Менандр, античный драматург. 480, 481
Мефодий, патриарх Константинопольский. 347, 349, 435
Мещерский Н.А. 110
Миллер О. 219, 225
Миллер Д. 410
Милов А.В. 431
Милтенов Я. 480
Милтенова А. 405
Мильков В.В. 44, 46, 114, 122, 145, 186, 192, 194, 241, 406, 478
Милюков П.Н. 225, 226
Мисаил, митрополит Киевский. 63
Митрофан, архимандрит Андроникова монастыря. 216, 217, 277, 294, 307, 315, 342, 349, 350, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 365, 367, 378, 380, 429, 436, 438
Митя Коноплев (Коплев), еретик. 275, 277
Митя Пустоселов, еретик. 275, 439
Михаил, патриарх Константинополя. 75, 76
Михаил, епископ Вифлеемский. 27, 28, 93
Михаил III, византийский император. 355
Михаил II, византийский император. 468
Михаил Пселл, хронист. 410, 412
Михаил Ярославич, великий князь. 126, 162, 180
Михаил Андреевич, удельный князь Верейский. 253, 456, 472
Михаил Олелькович, князь. 266, 307, 310, 364, 416
Михайлов А.В. 392
Мишук Собака, еретик. 275, 277, 418, 440
Мияно Ю. 305, 308, 341, 378
Моавия (в крещении Иоанн), вавилонский царь. 355
Моисеева Г.Н. 311, 484
Моисей, пророк. 56, 64, 66, 83, 88, 92, 149, 151, 194, 225, 286, 288, 303, 319, 320, 351, 353, 388, 390, 394, 396, 397, 417, 449, 489, 490
Моисей, архиепископ Новгорода. 27, 40, 91, 93, 94, 96, 206
Моисей Маймонид. 226, 242, 244, 386, 481, 482
Моммзен Т. 417
Морозова Л.Е. 12, 293, 300, 431.
Моше Бен Яков га-Голе, раввин. 442
Муравьев А.Н. 72
Мусин А.Е. 12, 49, 130, 408
Мятлев Н.В. 276
Назаренко А.В. 206, 406
Назаров А.И. 283
Назаров В.Д. 455, 467, 468, 476
Наум, поп, еретик. 223, 257, 259, 277, 362, 364, 418, 419, 420, 440
Невоструев К.И. 58, 59, 63, 73, 219, 295, 312, 426, 428
Нектарий, иеромонах. 292, 295
Нелмбрехт Майер, немецкий проповедник. 190
Неселовский А. 122
Несторий, ересиарх. 9, 75, 83, 84, 289
Никандров П.Ф. 113, 114, 241
Никитин И.Ю. 49, 248, 249
Никита (Микита), стригольник. 24, 27, 29, 89, 90, 113, 117, 124, 128, 186, 498
Никитский А.И. 24, 129, 130, 131, 220, 221, 222
Никифор, патриарх Константинополя. 126, 340, 347, 349, 397, 435
Никифор Каллист, патриарх Константинополя. 410
Никифор, митрополит Киевский. 163, 180
Никодим, епископ Далматинско-Истрийский. 123, 125, 131, 132, 446
Николаевский П.Ф. 217, 358
Николай, епископ Мир Ликийских, святитель. 466
Николай, патриарх Константинополя. 75, 76
Николова С. 389
Никольский А. 280, 281
Никольский К.Н. 27, 424
Никольский Н.К. 196, 253, 409, 472
Никольский Н.М. 31, 118, 228
Никон Черногорец. 156, 160, 165, 166, 170, 172, 177, 436
Нил, патриарх Константинополя. 20, 21, 27, 28, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 67, 74, 75, 77, 91, 92, 93, 127, 128
Нил Полев. 261, 282, 299, 301, 307, 318, 342, 345, 346, 350, 378, 380, 413, 485, 491, 492
Нил Сорский (Майков), преподобный. 223, 230, 231, 263, 282, 284, 299, 301, 304, 307,

312, 318, 324, 377, 380, 381, 420, 423, 440, 464, 467, 484, 485, 486, 487, 491, 492
Нифонт, патриарх Константинополя. 162, 180
Нифонт, епископ Новгородский. 197
Нифонт, епископ Суздальский. 213, 216, 217, 251, 252, 253, 255, 256, 260, 294, 295, 297, 298, 306, 307, 313, 317, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 354, 356, 357, 358, 367, 369, 378, 380, 423, 426, 429, 432, 433, 434, 438, 452, 457, 487, 488, 489, 490
Нифонт Кормилицын, архимандрит. 252, 253, 307, 313, 335, 341, 345
Новиков Н.И. 293, 306, 308, 318
Новикова О.Л. 382, 460
Ной, патриарх, библ. 320, 479
Ноткер Немецкий, хронист. 403
Обакша, дьяк, еретик. 275
Оболенский Д. 103
Оболенский-Стрига И.В., князь. 119
Овдей, крылошанин, еретик. 277, 418, 440
Овдоким Лелюш (Люлиш), еретик. 277, 418, 440
Овчинникова Е.А. 241
Оксиюк М.Ф. 399
Олав Трюгвассон, норвежский король. 406
Ольгерд, великий князь Литовский. 307
Ольшевская Л.А. 68, 195
Опарина Т.А. 293, 415
Ориген, ересиарх. 75, 83, 84, 385
Орлов А.С. 34, 44, 113, 229
Орлова М.А. 475
Осокин Н.А. 483
Островски Д. 472, 484
Отрадинский С.П. 68
Оттон III, германский император. 402, 475
Охотина-Линд Н.А. 60, 278
Павел, апостол. 56, 58, 84, 86, 127, 133, 145, 152, 158, 167, 178, 268, 288, 336, 337, 339, 340, 343, 345, 348, 358, 385, 434, 450
Павел, поп, еретик. 275
Павлов А.С. 54, 58, 59, 61, 72, 74, 78, 89, 154, 157, 180, 188, 223, 253, 272, 296, 306
Паисий Ярославов, старец. 230, 263, 420, 423, 467
Паисий, инок. 389
Панов И. 220, 221, 295, 296, 358, 435
Панова Т.Д. 104, 200, 259
Панченко А.А. 103
Панченко А.М. 197, 424
Паписк, жидовин. 394
Патрикеевы, князья. 235
Патрикеев Вассиан, князь. 144, 235, 312, 460, 464, 485, 486, 492
Патрикеев Иван Юрьевич. 235, 423, 456, 457, 472
Пафнутий Боровский, преподобный. 253, 318, 427, 428, 429
Пахомий Великий. 159, 178, 338
Пахомий Серб. 91, 94
Пелагий II, папа Римский. 132
Пентковский А.М. 261
Пересветов-Мурат А. 247, 249, 395, 445
Перетц В.Н. 223, 254, 271, 273, 279, 297, 386
Перун, языческое божество. 107
Петр, апостол. 125, 288, 328, 385
Петр Александрийский. 292
Петр, свт. митрополит Московский. 28, 116, 126, 135, 144, 190, 256, 273, 311, 313, 423, 427, 453, 466, 467, 471
Петр Дмитриевич, удельный князь Углицкий. 472
Петр Дамиани. 105, 389, 423, 494
Петрищев А.Б. 30
Петроний. 119
Петрухин В.Я. 103, 186, 245, 258, 406, 407, 408, 411, 424, 445
Петухов Е.В. 200
Печников М.В. 46, 47, 52, 62, 63, 64, 78, 85, 92, 93, 102, 128, 185, 186, 187, 206, 382
Пиккио Р. 42
Пильемов Алексей, архимандрит Возмицкого Волоцкого монастыря. 312
Пимен, митрополит Московский. 55, 72
Пир, ересиарх. 289
Питирим (Нечаев), митрополит. 484
Пихоя Р.Г. 159, 268, 420
Плеханов Г.В. 30
Плигузов А.И. 52, 53, 54, 58, 62, 63, 64, 68, 72, 73, 78, 82, 241, 261, 264, 265, 278, 299, 300, 302, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 318, 334, 335, 336, 341, 343, 354, 369, 378, 400, 414, 420, 429, 432, 471, 484, 486, 487, 488, 491
Плиний Младший. 119
Подскальски Г. 105, 205, 213
Покровский А. 227
Покровский В.С. 34
Покровский М.Н. 31, 229
Покровский Н.Н. 384
Пономарев А. 200
Понырко Н.В. 93, 163, 180, 424

Поньон Э. 401
Попов А.Н. 72, 155, 188, 253, 390
Попов Н.П. 33, 43, 184, 296, 306, 379
Поппэ А.В. 116, 118
Попруженко М.Г. 234
Порфиридов Н.Г. 230
Порфирий, епископ Газский. 351, 353, 355, 356
Порфирьев И.Я. 34, 199, 216, 293, 294, 319, 378
Поснов М.Э. 9
Преображенский В. 470
Приселков М.Д. 409
Протасьева Т.Н. 73
Прохор, епископ Сарский и Крутицкий. 213, 244, 251, 252, 254, 255, 256, 262, 267, 388, 420, 423, 458
Прохоров Г.М. 36, 53, 59, 60, 61, 90, 91, 110, 116, 118, 197, 199, 233, 234, 299, 301, 318, 389, 400, 413, 442, 443, 470, 494
Пругавин А.С. 31
Пыпин А.Н. 29, 105, 225, 226, 462
Пудалов Б.М. 182, 183
Пузанов В.В. 13
Раба Й. 212, 238, 255
Радул, воевода. 469
Радченко К.Ф. 100, 102, 224, 448
Рандин А.В. 443
Райан В.Ф. 243, 450
Райнов Т. 33, 111, 229
Рауль Глаубер, хронист. 403, 483
Регельсон Л. 37, 104
Роберт, король Франции. 475, 483
Рожков Н. 30
Розанов С.П. 197
Розенкампф. 161
Розов Н.Н. 197, 480
Роман I, византийский император. 158, 168
Романенко Е.В. 464
Романова А.А. 261, 379, 398, 400, 410, 411, 412
Ромодановская В.А. 242, 382, 482
Ромодановская Е.В. 12
Рыбаков Б.А. 33, 38, 39, 44, 46, 48, 113, 122, 153, 154, 155, 184, 186, 193, 194, 207, 211, 228
Рыков Мартин, старец. 336
Руднев Н. 21, 22, 23, 113, 215, 216, 221
Рудольф III, король Высокой Бургундии. 403, 475
Русина О. 63, 248, 444
Ряполовский С.И., князь. 460
Савва Сербский, святитель. 284
Савва Вишерский, преподобный. 283, 284
Савва Черный, єпископ Крутицкий. 276, 312, 425, 428, 485
Савватий, игумен. 325
Савелий, ересиарх. 289
Савинский С.Н. 49, 50, 112
Саврасов И., вотчинник. 456
Садок (Садук, Садукей), основатель садукейства. 111, 196
Сазонов С.В. 275, 276
Самсонко, дьяк, еретик. 256, 257, 259, 275, 277, 421, 435, 440
Самсонко, еретик. 277, 362, 417, 440
Самуил Евреин. 382, 391, 438, 482
Самуха, дьяк, еретик. 274, 275, 277, 418, 424, 440
Санников С.В. 49
Сарра, жена Авраама, библ. 320, 321
Сахаров В. 405
Сверчек, крестовый дьяк, еретик. 277, 310, 365, 421, 424, 440, 454, 465, 503
Святский Д.О. 228
Севастьянова О.В. 90
Севир (Севгир), ересиарх. 75, 83, 84, 289
Седельников А.Д. 33, 43, 45, 53, 72, 97, 103, 107, 116, 122, 148, 149, 153, 154, 155, 157, 182, 184, 213, 262, 269, 414, 422
Селиван, келарь Иосифо-Волоколамского монастыря. 487
Селивестр. 394
Селивестр, псковский посадник. 79
Семен Олелькович, князь Киевский. 416
Семион Дивногорец. 344, 345, 346
Семион, епископ Рязанский. 423
Серапион, епископ Владимирский. 194
Серапион, игумен Троице-Сергиева монастыря, затем архиепископ Новгорода. 298, 311, 312, 341, 345, 413, 433, 486
Сервицкий А.И. 216, 217
Сергий Радонежский, преподобный. 256, 273, 423, 453, 466
Сергий, ересиарх. 289
Сергий, архиепископ Новгородский. 471
Сикст IV, папа Римский. 63
Сильверст, папа Римский. 475, 480
Силуан, епископ Сарский и Крутицкий. 458
Симон, апостол. 288
Симон Волхв, библ. 9, 56, 124, 126, 160, 312
Симон, митрополит Московский. 53, 54, 123, 141, 142, 143, 144, 158, 268, 312, 348, 363, 432, 461

Симмах, переводчик Библии. 449
Синицына Н.В. 211, 459, 481, 486
Сиренов А.В. 12, 215, 384
Сириций, папа Римский. 131
Сиф, патриарх, библ. 320
Скрипица Григорий (Георгий), священник. 144, 471
Скрынников Р.Г. 240, 258, 419, 428, 439, 486
Смирнов А.В. 260, 448
Смирнов И.И. 230
Смирнов С.И. 30, 134, 187, 189, 299
Смирнов С.П. 47
Смирнов Ф. 394
Смирнова Э.С. 153
Сморгунова Е. 385
Соболевский А.И. 154, 162, 226, 386, 455, 481
Соколов М.И. 121, 418
Соколов Н.А. 35, 229
Соколов Пл.П. 31, 40, 45, 55, 76, 126, 157, 161, 169
Соколова Е.И. 84
Соловьев С.М. 22, 23, 217, 219
Солодовников В.В. 49
Соломон, царь, библ. 392, 393, 479
Софроний, патриарх Константинопольский. 394
Софья Витовна, великая княгиня, супруга Василия I. 473
Софья Палеолог, великая княгиня, супруга Ивана III. 283, 433
Сперанский М.Н. 29, 42, 105, 218, 226, 386, 392, 478
Спина Бартоломео. 120
Спиридон-Савва, митрополит Киевский, см. также: Савва, инок. 248, 266, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 317, 318, 384, 392, 416, 446, 447, 495, 499
Спиридоний, иеромонах, переводчик Жития Феодосия Тырновского. 225
Срезневский И.И. 123, 158, 166, 179, 182, 289, 340, 385
Стадников А.В. 48, 247
Старостина И.П. 84
Стеллецкий Н., священник. 30
Степан, заказчик «Фроловской Паслтири». 153, 154
Степан, крылошанин, еретик. 277, 418, 440
Степанко, дьяк, еретик. 275, 277
Стефан, епископ Пермский. 27, 30, 41, 47, 58–72, 96, 149, 203, 497
Стефан, дьяк, писец Троицкого Видогощинского монастыря. 154
Стефан Вода, господарь Молдавии. 469, 475
Стефан, духовник французского короля Роберта. 483
Стефанович Д. 134
Стефанович П.С. 267
Столова Г.Р. 206
Стойков В., священник. 146
Стоу К. 448
Стрешнев С.Л. 277
Стрибог, языческое божество. 120
Строев П.М. 72, 252, 275, 323, 325
Схария (Захария Скара, Захария Бен Арон Га Коген), ересиарх. 215, 217, 227, 234, 242, 244, 285, 291, 363, 364, 370, 376, 416
Сумароков Иван, дьяк в Новгороде. 141
Сырку П.А. 102, 224
Сэндоу А. 249, 254
Тарасий, патриарх Константинополя. 125, 158, 159, 166, 172
Татищев В.Н. 215, 459, 477
Таубе М. 13, 212, 247, 416
Творогов О.В. 154, 160, 161, 174, 181, 182, 183, 394
Теодульф Орлеанский, епископ. 402
Тиверий, византийский император. 355
Тимофей, апостол. 339, 340, 450
Тимофей Александрийский. 85, 289
Тимофей Пресвитер (Тимофей Константинопольский). 260, 266, 385, 387, 451
Титлинов Б.В. 31
Титов Ф. 28, 29
Тиханов А.И. 48
Тихомиров Н.Б. 278
Тихомиров М.Н. 72
Тихон, епископ Ростовский. 260, 423
Тихонравов Н.С. 25, 29, 30, 31, 42, 105, 107, 110, 111, 218, 219
Тихонюк И.А. 211, 261, 264, 265, 300, 334, 335, 336, 400, 414, 420, 456, 487, 488
Ткаченко А.А. 125
Тогоева О.И. 123
Толстой Н.И. 188
Топорков А.Л. 187, 188
Топоров В.Н. 101, 197, 239, 443
Травников Н.И. 68, 195
Траханиот Дмитрий. 222, 261, 264, 265, 266, 334, 335, 336, 398, 414, 415, 420
Траханиот Мануил. 480
Траханиот Юрий. 269, 270, 334, 420

Трахтенберг Д. 33, 476
Трендафилов Х. 390, 451
Третьяков И.И. 298, 308, 312, 342, 350
Трифон, иеромонах, владелец «Трифоновского» сборника. 154
Тыпкова-Заимова В. 405
Турилов А.А. 12, 99, 154, 161, 211, 240, 278, 281, 284, 285, 400, 455
Тюменцев И.О. 12
Ульяновский В.И. 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 290, 291
Ундольский В.М. 73
Усачев А.С. 395
Успенский Б.А. 101, 470
Успенский Л. 399
Успенский Ф.И. 26, 30, 31, 34, 101, 102, 103, 116
Успенский Ф.Б. 408
Усыскин Л. 249, 254
Фасмер М. 118
Федор Борисович, удельный князь Волоцкий. 312, 428
Федор, поп, еретик. 277, 417, 440
Федосей Мажур, старец. 462
Федотов Г.П. 46, 101, 187, 191
Федька, дьяк двоеженец. 124, 143
Федышин С.В. 327
Фенн Тени. 119
Феогност, митрополит Московский. 467
Феогност Чермный, архимандрит, еретик. 275, 276
Феодотион, переводчик Библии. 449
Феодор, епископ Эдесский. 351, 355
Феодор I, папа Римский. 132
Феодор Мопсуестийский, ересиарх. 9, 289
Феодор Фаронит, ересиарх 289
Феодор, епископ Владимирский. 92
Феодор Добрый, епископ. 37
Феодор, псковский посадник. 87
Феодор Еврей, владелец Псалтири. 219, 226, 418
Феодор, протопоп Благовещенского собора. 480
Феодора, византийская императрица. 355
Феодорит, митрополит Литовский, непризнан. 91
Феодосий Великий, император. 289, 373
Феодосий Печерский, преподобный. 156
Феодосий Бывальцев, митрополит Московский. 138, 139, 428, 467, 470
Феодосий, епископ Полоцкий. 28
Феодосий, архиепископ Новгородский. 369, 382
Феодосий Тырновский. 26, 224
Феодосий Феофилович, псковский посадник. 79, 86, 89
Феодосий Иконник, сын Дионисия. 433, 437
Феофил, византийский император, иконоборец. 315
Феофил, архиепископ Новгородский. 129, 418, 467, 503
Филарет (Гумилевский), архиепископ. 22, 59, 216, 219
Филарет (Дроздов), митрополит Московский. 448
Филарет, епископ Рижский. 253
Филимонов Куземка, писец. 325
Филипп, апостол. 288
Филипп I, митрополит Московский. 139, 226, 428, 467, 470
Филипп Монотроп, автор «Диоптры». 199, 378, 379, 410, 412, 413
Филлип, дьякон двоеженец. 137
Филлипов Леонтий, в Новгороде дьяк ц. Николы на Дворище. 124, 144
Филолог Лев, агиограф. 426, 486
Филофей, патриарх Константинополя. 21, 54, 91, 93
Филофей, епископ Пермский. 158, 252, 264, 271, 280, 398, 458, 475
Филофей, старец. 415
Финеос, библ. 489
Флавиан, патриарх Константинопольский. 343, 356, 357
Флоровский Г. 40, 213, 296, 484
Флоровский А.В. 108, 235
Флоря Б.Н. 12, 19, 56, 60, 161, 265, 281, 290, 414, 467, 481
Фома, апостол. 288
Фома, поп, еретик. 277, 440
Фонкич Б.Л. 76, 421, 481
Фотий, патриарх Константинопольский. 480
Фотий, митрополит. 17, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 41, 48, 59, 60, 61, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 94, 96, 110, 111, 116, 117, 124, 135, 136, 137, 138, 144, 186, 191, 196, 202, 204, 205, 206, 207, 268, 447, 497
Франклин С. 149, 152
Фридрих III, император. 334
Фроянов И.Я. 212, 246, 247, 363, 418
Фуко М. 492

Халпахчьян О.Х. 109
Харитон, псковский священник. 131
Харитонова М.А. 481
Хионий, византийский еретик. 224, 225
Хорват Г. 182
Хорошев А.С. 37
Хорошкевич А.Л. 39, 118
Хоулетт Я.Р. 212, 238, 254, 259, 266, 267, 395, 447
Хрущев И. 219, 251, 252, 294, 295, 318, 319, 358, 363, 369, 428, 480
Цветков М.А. 63, 95, 260, 267, 420
Цвингли, лидер религиозной реформации в Швейцарии. 50
Цепеш Влад (Дракула), господарь Валахии. 479
Цинберг С. 110
Цыпин В., протоиерей. 20, 132, 144
Часовникова А.В. 259
Челяднин В.А. 342, 373
Черепнин Л.В. 35, 53, 473, 474
Черкасова М.С. 473
Чернецов А.В. 211, 240, 455
Черных П.Я. 118
Черный (Самочерный) Иван, писец, еретик. 229, 232, 275, 277, 339, 340, 360, 365, 421, 424, 439, 440, 452
Чернявская В.Е. 492
Черторицкая Т.В. 171, 174, 175, 181, 393
Шабуров Н. 9
Шагинян А.К. 109
Шапошник В.В. 12.
Шаромазов М.Н. 301, 302
Шевченко Е.Э. 301, 309
Шевырев С.П. 200
Шеин Д.В., посол в Крыму. 266, 290, 291, 416, 446
Шибаев М.А. 91
Шигона-Поджогин Иван Юрьевич, фаворит Василия III. 301, 309
Шмалий В., священник. 463
Шмурло Е.Ф. 234, 235
Шпаков А.Я. 279
Шпирт А. 248
Штайндорфф Л. 13, 198, 200
Щапов А.П. 27, 103, 159, 180
Щапов Я.Н. 39, 72, 73, 84, 126
Эвклид, древнегреческий математик. 229
Эксле О.Г. 10, 103
Элиаде М. 101, 120
Эттингер Ш. 212, 236, 244, 270, 385, 387, 451
Юдин А. 108
Юлиан Отступник, византийский император. 360
Юрганов А.Л. 400
Юрий, псковский посадник. 89
Юрий Васильевич, удельный князь Дмитровский. 472
Юрий Иванович, удельный князь Дмитровский. 373
Юрка Рушенник (Рушанин), еретик. 257, 277, 362, 440
Юрка Степанов (Семенов?) сын Долгого, еретик. 277, 418, 440
Юстиниан I, византийский император. 76, 158, 165, 167, 168, 169, 179
Юстин, византийский император. 355
Юстиниан II, византийский император. 132
Яблонский В. 94
Яким, игумен монастыря Рождества Богородицы на Лисьей горе. 158
Яков, поп, еретик. 275, 277, 417, 440
Яковлев В.А. 182, 183
Якобсон Р. 119
Якунина С.А. 159, 267
Якуша, сын митрополичьего дьяка Кожуха. 383
Янин В.Л. 56, 103, 123, 129, 246, 417, 418, 425
Ярополк Изяславич, князь. 409
Яцимирский А.И. 277

Althoff G. 401
Amman A.M. 40
Angenendt A. 132, 133, 146
Auffarth Chr. 97, 401, 407
Bachtold-Staubli H. 190
Baker A. 451
Barthelemy D. 401
Baumgärtner I. 401
Beck H.G. 100
Bergdolt K. 106
Berger D. 451
Birnbaum H. 237
Boissard L. 40
Borgolte M. 423
Braun H.-J. 404
Browe P. 190
Bulst N. 106
Burr G. 400

Carozzi C. 402
Cohn N. 407
Dahn F. 400
Denisoff E. 235
Dickson G. 106
Dinzelbacher P. 404
Duby G. 401
Erbstosser M. 100, 125, 407, 483
Fedotov G.P. 41, 390
Fennell J.L. 235
Fine J.V. 236, 438
Fitschen K. 267
Freydank D. 237
Fried J. 401
Jordan W.C. 237
Garsoian N.G. 109
Gehring J. 40
Ginzburg C. 120
Gippius A. 410, 411
Goldfrank D. 43, 464
Gouguenheim S. 401
Guran P. 400, 459
Halperin Ch.J. 478
Hannick Ch. 238
Harald H. 43, 108
Harnack A. 389
Hösch E. 42, 43, 102, 237, 238, 450
Hubert J. 161
Huttenbach H.R. 237
Kämpfer F. 236, 237
Kiessler B.W. 42, 44, 52, 98
Klier J. 238, 245, 259, 478
Kologrivov I. 40, 235
Kremer J. 402
Landes R. 401
Lavrov A. 245
Levi-Strauss C. 101
Lerner R.F. 106
Lilienfeld F. 211, 238, 451
Macrides R.J. 470
MacRobert C.M. 153
Maier J. 237
Maleczek K. 189
Medlin W. 235
Michelis De. 97, 211, 242
Molnar A. 97, 184
Ohst M. 189
Onasch K. 41
Ostrovski D.A. 486
Päsztor E. 106
Patschovsky A. 189
Paul E. 185
Pereswetoff-Morath A. 244, 245, 289, 391, 444, 445
Pietkiewicz K. 270
Pfister Chr. 400
Podskalsky G. 100
Ryan W.F. 237
Romanchuk R. 478
Russell J.B. 120
Sakulin P.N. 40
Seebohm T.M. 43, 212, 238, 259, 261, 450
Segl P. 190
Selge K.-V. 97
Schneider M. 97
Schrekenberg H. 494
Smidt K. 119
Smolitsch I. 235
Sorlin I. 119
Starr J. 392
Steindorff L. 43, 44, 200
Stender-Petersen A. 41
Stökl G. 40, 235
Stock B. 150, 151, 388, 448
Strahl Ph. 40
Stroev V. 234, 235
Swanson R.N. 197, 404
Taube M. 241, 242, 291, 387, 416, 478, 479
Tremp E. 401, 402, 403
Tuczay Ch. 120
Tschiževskij D. 40
Vernadsky G. 235
Voss G. 406
Wackernagel W. 189
Werner E. 100, 125, 185, 407, 483
Wieczynski J.L. 238, 451
Wimmer E. 450
Wollasch J. 404
Jakobson R. 119
Zguta R. 237
Zerfass R. 132, 146, 147
Zukerman C. 237

Научное издание

Алексей Иванович Алексеев

РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ НА РУСИ

последней трети XIV — начала XVI в.:

стригольники и жидовствующие

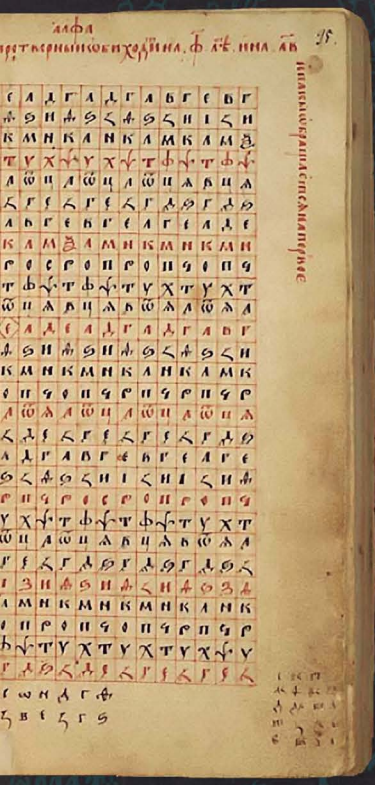
Издательство «Индрик»

Редактор *Н.В. Яровикова*
Младший редактор *С.Д. Боярская*
Оригинал-макет и оформление *А.С. Старчеус*

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru
or by tel./fax: **+7 495 954-17-52**

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 70×100 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная.
35 п. л. Тираж 800 экз.



Алексей Иванович Алексеев

родился в г. Березники (Пермская область) в 1966 г. После службы в Советской армии в 1995 г. закончил исторический факультет Санкт-Петербургского государственного университета (заочное отделение). В 1998 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Церковь и государство на Руси в XV – начале XVI в. (ранний этап иосифлянства и нестяжательства)». В 1993–2001 гг. работал в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. В 2000–2002 гг. являлся преподавателем кафедры истории России с древнейших времен до начала XX века исторического факультета СПбГУ. В 2001–2011 гг. занимал должность Ученого секретаря Российской национальной библиотеки, с февраля 2011 г. — заведующий Отделом рукописей РНБ. В феврале 2012 г. успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук. Сфера профессиональных интересов — русская средневековая книжность, история религиозных движений русского средневековья, источниковедение истории России, текстология. Опубликовал книги: «Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв.» (СПб., 2002); «Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг.» (СПб., 2010). А.И. Алексеев является автором более 120 статей и публикаций по истории России, истории Русской церкви и истории древнерусской книжности. Член редколлегии журнала «Вестник церковной истории».