

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

Я. С. Лурье

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА
В
РУССКОЙ
ПУБЛИЦИСТИКЕ
КОНЦА XV-НАЧАЛА XVI ВЕКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА • ЛЕНИНГРАД

1 9 6 0

Ответственный редактор
Д. С. ЛИХАЧЕВ



Посвящаю
моему отцу
Соломону Яковлевичу Лурье

ВВЕДЕНИЕ

Идеологическая борьба в период образования Русского централизованного государства — тема, столь же важная для литературоведа, как и для историка общественной мысли.

Характернейшей особенностью русской литературы XV—XVI вв. была ее публицистическая направленность, связь с острыми вопросами политической борьбы своего времени. Как и в предшествующие века, памятники художественной литературы не выделялись в этот период из общей массы письменности; публицистическое мастерство писателей XV—XVI вв. обнаруживается главным образом в памятниках, имевших деловое (политическое, религиозно-ритуальное) назначение.

Одним из важнейших жанров в литературе XV—XVI вв. оставалось историческое повествование — летописные своды, включавшие в свой состав, наряду с краткими статьями, исторические повести и сказания; художественное мастерство летописцев обнаруживается в этот период не столько в эпических рассказах о прошлом, сколько в отступлениях откровенно публицистического характера. Во второй половине XV в. появляется хронограф, написанный в более свободной и экспрессивно-риторической манере, чем летопись. Важнейшую роль сохраняет в литературе этого времени житийный жанр — возникают жития вновь канонизованных святых, сборники житий, готовится свод житийной и другой церковной литературы — «Великие Чети Миней».

Но наиболее важной новой особенностью русской литературы с конца XV в. было появление в ней большого числа памятников открыто публицистического характера — полемических посланий, «слов», «сказаний», существовавших в дальнейшем не в качестве составной части какого-либо летописного свода, а как отдельные, самостоятельные произведения. Послания как литературный жанр были знакомы русской письменности и

до XV в., но в широких масштабах перерастание деловой эпитолярной прозы (посланий отдельным лицам) в публицистику начинается именно с конца XV в. С этого же времени возникает и своеобразная легендарно-политическая литература, в которой важнейшие вопросы государственной жизни ставятся в форме предания, легенды или предсказания. Наряду с оригинальной публицистикой начинают широко распространяться переводные публицистические памятники.

Писатели XV—XVI вв. — полемисты по преимуществу; развитие художественного мастерства в литературе этого времени — это прежде всего развитие мастерства публицистического. Это обстоятельство не раз отмечалось исследователями. В недавно вышедшем в свет первом томе новой трехтомной «Истории русской литературы» весь этот период именуется временем «расцвета древнерусской публицистики».¹ Исследователи указывали и на основную предпосылку расцвета публицистики в XV—XVI вв. — оживление политической мысли, связанное с образованием централизованного государства. История литературы знает периоды, когда напряжение общественной борьбы достигает такой степени, что писатели не могут уже ограничиваться косвенным ее отражением на страницах своих произведений, а прямо и открыто вступают в полемику по тем или иным животрепещущим вопросам.

Связь русской публицистики конца XV в. с политической борьбой времени образования Русского централизованного государства несомненна. Но как именно была связана публицистика с политической борьбой тех лет? Из-за чего вели борьбу публицисты, какие вопросы были предметом взаимной полемики? Какова была расстановка сил в этой борьбе? Вопросы эти чрезвычайно важны для литературоведа: проблема формы публицистических произведений конца XV в. тесно связана с проблемой их содержания и с вопросом о назначении этой литературы.

Советское литературоведение впервые поставило вопрос о социальном характере древнерусской литературы и об отражении классовой борьбы в этой литературе. Однако в применении к литературе конца XV в. вопрос этот не может еще считаться решенным. Говоря об идеологической борьбе в публицистике XV—XVI вв., литературоведы в основном отмечают два направления в этой борьбе: сторонников и противников централизованного государства; в применении к концу XV в. речь идет об официальном направлении Иосифа Волоцкого и

¹ История русской литературы, т. I. Литература X—XVIII вв. М.—Л., 1958, стр. 211.

об оппозиционном направлении Нила Сорского, обычно связываемом с боярско-княжескими кругами. Оба эти направления рассматриваются, таким образом, как группировки внутри господствующего класса феодалов. Естественно встает вопрос об элементе, не входивших в класс феодалов и противостоявших ему, в первую очередь о городском населении Руси. Какое место занимали эти элементы в идеологической борьбе, возникшей в период образования Русского централизованного государства?

Мы знаем, что в ликвидации феодальной раздробленности были заинтересованы не только правительственные круги, но и широкие слои русского общества. Конечно, взгляды угнетенных классов в эпоху феодализма редко получали непосредственное выражение в письменных памятниках — чаще эти взгляды отражались в устном народном творчестве. Но влияние классовой борьбы на древнерусскую литературу несомненно. Роль классовой борьбы в русской литературе того времени обнаруживается, в частности, в обширной полемической литературе, направленной против еретических движений и отражавшей (хотя и в богословской форме) основные социальные проблемы феодального общества.

Для характеристики русской литературы конца XV в. автору настоящей работы пришлось вновь исследовать идейное содержание этой литературы и историю идеологической борьбы в период образования Русского централизованного государства. Эта задача в свою очередь потребовала пересмотра основных памятников литературы конца XV в., нового филологического и историко-литературного их изучения. Прежде всего речь идет о весьма обильной литературе, созданной в кругах иосифлян — о посланиях и полемических «словах» Иосифа Волоцкого, о его «Просветителе» и «Уставе», об оригинальных и переводных публицистических сочинениях, созданных в литературном кружке Геннадия Новгородского. Автор пытался привлечь также и многочисленные фрагменты, сохранившиеся от литературы новгородско-московских еретиков. Новому рассмотрению подверглось творчество Нила Сорского. В связи с идеологической борьбой того времени были исследованы, наконец, и те из публицистических памятников, развивавших идею «московского царства», которые могут быть датированы концом XV в.

Исследование публицистических произведений конца XV в. имело в значительной степени текстологический характер. Многие из этих произведений до последнего времени или не были опубликованы, или были изданы неудовлетворительно; необходимо было изучить их рукописную традицию, по возможности установить историю текста отдельных сочинений и опубликовать их. Параллельно с подготовкой настоящей работы были из-

даны две книги: основные литературные памятники, связанные с новгородско-московской ересью,² и полное собрание эпистолярных сочинений Иосифа Волоцкого.³ При издании вновь обнаруженных и при переиздании уже опубликованных памятников текст их изучался не только в его окончательном виде, но и во всех его предварительных стадиях — редакциях, изводах и вариантах. В ряде случаев первоначальные редакции публицистических произведений конца XV в. имеют иной литературный и идейный характер, нежели окончательные варианты. Изучение памятников в их движении дает возможность проследить эволюцию их художественной формы и идейного содержания.

Результаты этого исследования мы не будем здесь предвосхищать — о них пойдет речь в последующих разделах работы. Пока же нам еще раз необходимо подчеркнуть значение данной темы с точки зрения литературоведения. Идеологическая борьба конца XV в. привела к созданию выдающихся литературных памятников, открывших в истории древней русской литературы период расцвета публицистики. Эта борьба в значительной степени предопределила развитие русской литературы вплоть до XVII в., когда новый подъем идеологической борьбы привел к новым, еще более глубоким изменениям в литературе.



² Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в. М.—Л., 1955, приложение «Источники по истории еретических движений XIV—начала XVI в.» (далее: Антифеодалные еретические движения).

³ Послания Иосифа Волоцкого. Подготовка текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.—Л., 1959.



Глава I

ВОПРОС ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ДВИЖЕНИЯХ КОНЦА XV в. В НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Вопрос об идеологических движениях конца XV в. в дореволюционной и иностранной научной литературе

Идеологические движения, возникшие на Руси в период образования централизованного государства, довольно поздно привлекли внимание литературоведов и историков. Только в последние трети XIX в. тема эта появляется в специальных исследованиях и общих работах, посвященных истории русской общественной мысли и литературы. Для авторов более раннего периода такой проблемы еще не существовало: литературоведы иногда включали Иосифа Волоцкого, Нила Сорского и других авторов в число называемых ими «церковных писателей древней Руси»; историки (особенно историки церкви) упоминали о распространении в конце XV в. «ереси жидовствующих» и о борьбе с нею «преподобного Иосифа»; упоминали они и о «великом подвижнике» Ниле Сорском; но о значении всех этих лиц в истории русской общественной мысли или русской публицистики не было и речи. Литературоведение первой половины XIX в. имело в основном библиографический характер; в центре внимания исторической науки находилась политическая история. Для Н. М. Карамзина история конца XV в. это прежде всего история Ивана III — «творца величия России». «Иоанн оставил Государство удивительное пространством, сильное народами, еще сильнейшее духом Правления, то, которое ныне с любовью и гордостью именуем нашим любезным отечеством. Россия Олега, Владимирова, Ярославова погибла в нашествие Моголов; Россия нынешняя образована Иоанном; а великие Державы образуются не механическим слеплением частей, как тела минеральные, но превосходным умом Держав-

ных». О роли идеологических движений в образовании Русского государства Н. М. Карамзин не говорил ни слова; из обстоятельств, благоприятствовавших Ивану III в осуществлении его задачи, он упоминал только брак с «греческою царевною» Софией Палеолог. Из фактических положений, введенных Н. М. Карамзиным в науку и принятых затем исследователями, писавшими об истории идеологической борьбы в конце XV в., следует отметить также его утверждение (на основании «Степенной книги»), будто московские бояре князя Ряполовский и Патрикеев были сторонниками снохи Ивана III — Елены (еретички).¹

Авторы первой половины XIX в. не только не интересовались историей общественных движений на Руси в XV—XVI вв., но и прямо отвергали возможность таких движений. В первом из своих «философских писем» П. Я. Чаадаев говорил о борьбе идей как о характерной особенности истории Запада, отличающей ее от истории России: «Пусть поверхностная философия вопиет, сколько хочет, против войн за веру, против костров, зажженных нетерпимостью: мы можем только завидовать народам, которые в этой сшибке мнений, в этой кровопролитной борьбе за истину, создали себе целый мир идей, мир, который мы не можем представить себе воображением, не только перенестись в него телом и душой».² В этом вопросе с П. Я. Чаадаевым был согласен и публицист совершенно противоположного направления — М. П. Погодин. Сравнивая в своей статье «Параллель русской истории с историей западных европейских государств» историю русской церкви с историей западной церкви, он писал: «У них пропаганда, у нас сохранение; у них движение, у нас спокойствие; у них инквизиция, у нас терпимость».³

Идеологические движения конца XV в. не получили отражения и в творчестве крупнейшего представителя дореволюционной историографии С. М. Соловьева. В отличие от Н. М. Карамзина С. М. Соловьев, излагая историю образования Русского государства в XV в., не ограничивался только ссылками на «превосходный ум» Ивана III; он указывал ряд других, гораздо более глубоких причин: распад родовых связей и замена их государственными, колонизация северо-восточных земель, выгодное географическое положение Москвы и т. д. Однако идеологические предпосылки образования государства его почти совсем не интересовали; он замечал только, что «сословие, пользовав-

¹ Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. VI. СПб., 1892, стр. 219—222, ср. стр. 176—177.

² П. Я. Чаадаев. Философские письма. Казань, 1906, стр. 16.

³ М. П. Погодин. Историко-критические отрывки, т. I. М., 1846, стр. 80.

шееся могущественным нравственным влиянием, сословие духовное, изначала действовало в пользу единовластия».⁴ Излагая фактическую историю княжения Ивана III, Соловьев упоминает Иосифа Волоцкого, его борьбу с ересью, упоминает он и Нила Сорского, но лица эти не рассматриваются как представители каких-либо общественных групп — ни о каких общественных движениях этого периода в его «Истории России» ничего не говорится.

Вопрос об общественных движениях конца XV—XVI в. был поставлен в научной литературе в 60-х годах XIX в. — в момент отмены крепостного права и проведения буржуазных реформ. В 1863 г. известный впоследствии историк церковного права А. С. Павлов в статье «Земское (народное и общественное) направление русской духовной письменности в XVI в.» впервые специально поставил вопрос об «общественном сознании» на Руси в период, когда она была «собрана» Москвой. А. С. Павлов указывал, что «под влиянием недовольства современными государственными и церковными порядками в сознании мыслящих русских людей XVI в. накопился большой запас новых идей, которые выразились частью в религиозно-рационалистической, частью в мистико-исторической форме. Представителями первого направления были еретики жидовствующие, Матфей Башкин и Феодосий Косой. Последнего направления держались все современные писатели, бравшие на себя опасное дело защищать народные и общественные интересы, подавляемые государством и пренебрегаемые церковной иерархией».⁵ Однако в дальнейшем своем изложении, говоря только о втором из названных им направлений, А. С. Павлов ограничился упоминанием о памятниках XVI в. — «Беседе валаамских чудотворцев», сочинениях Максима Грека и Курбского.

В более решительной форме вопрос о влиянии общества на организацию Русского государства был поставлен в небольшой работе Н. Хлебникова, появившейся в 1869 г. Н. Хлебников — весьма своеобразная и необычная фигура в русской науке. Ученый-самоучка, поздно получивший образование и не связанный ни с одной определенной школой, он ставил в своей книге такие вопросы, которыми мало занималась русская наука его времени. Резко отличало Н. Хлебникова от представителей академической науки того времени, например, его усиленное внимание к «экономическим условиям общества», которые, по его мне-

⁴ С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. 1 (тт. I—V). Изд. «Общественная польза», б. г., стлб. 1344, ср. стлб. 1544—1553 и 1556—1559.

⁵ Православный собеседник, 1863, №№ 1 (стр. 296) и 2.

нию, «многое объясняют в жизни народа».⁶ Большое значение придавал Н. Хлебников и «умственно-религиозным движениям», в частности еретическим движениям XV в. «Церковь и государство, — писал он, — подавили многие смелые идеи, которые были высказаны людьми нового религиозно-нравственного направления; но многие идеи, благотворно принятые впоследствии в недра церкви, были впервые высказаны обществу и церкви людьми, которые сами пострадали за смелость религиозной мысли».⁷ «Некоторые еретики были сожжены, некоторые замолчали под влиянием ужаса, но великое дело было сделано — общество пробудилось от бесконечной дремоты».⁸ Высказав эти интересные и новые для того времени взгляды, Н. Хлебников, однако, очень слабо подкрепил их фактическим материалом; работа его имела поверхностный и во многих отношениях любительский характер. Именно поэтому она не оказала почти никакого влияния на историографию и литературоведение; молодой В. О. Ключевский (судя по его рукописным заметкам, дошедшим до нас) расценивал даже книгу Н. Хлебникова как «исследование, написанное очень модно, но исполненное противоречий самому себе и источникам».⁹

Гораздо большее влияние на научную литературу имело исследование, написанное почти в одно время с книгой Хлебникова, но носившее специально филологический характер, — магистерская диссертация И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина». Сама по себе книга И. Хрущова в очень небольшой степени претендовала на роль сочинения, заново ставящего основные вопросы русской общественной мысли. Об Иосифе Волоцком и Ниле Сорском как представителях различных «монашеских направлений» или «партий» Хрущов писал только в «положениях» к своей диссертации;¹⁰ в тексте его книги был приведен лишь чрезвычайно скромный фактический материал по этому вопросу: И. Хрущов рассказывал о борьбе между сторонниками Иосифа и Нила в 1503—1504 гг. по вопросу о монастырском землевладении и о наказании еретиков; источником для И. Хрущова служили в этом случае памятники несколько более позднего времени — сочинения ученика Нила, Вассиана Патрикеева, и так называемое «Письмо о нелюбках

⁶ Н. Хлебников. О влиянии общества на организацию государства в царский период Русской истории. СПб., 1869, стр. VII.

⁷ Там же, стр. 117—118.

⁸ Там же, стр. 139—141.

⁹ Рукописный отдел Института истории АН СССР (Москва), фонд В. О. Ключевского, д. 26, рецензия на Макария (листы не нумерованы).

¹⁰ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868, стр. 267.

иноков Кириллова и Иосифа монастыря».¹¹ О политическом характере «направления Иосифа Волоцкого» И. Хрущов высказался только в косвенной форме, заметив, что преемник Иосифа по игуменству Даниил «превзошел учителя своего в преданности великому князю» и «не уступал ему и в строгом суде на основании подобранных на случай свидетельств». Он привел враждебные замечания князя А. М. Курбского о «презлых осифлянах» и отметил, что эти замечания «проливают свет на отношения Иосифа к старому боярскому порядку».¹²

Несмотря на беглость и некоторую неопределенность этих высказываний, они получили неожиданно громкий резонанс в журнальной литературе тех лет. Книга И. Хрущова вызвала две рецензии: одна из них принадлежала О. Миллеру, другая — Н. И. Костомарову. В обеих рецензиях Иосиф Волоцкий рассматривался как представитель одного из направлений общественной мысли конца XV—начала XVI в., резко противостоящего другому направлению, связанному с именами Нила Сорского и Вассиана Патрикеева. «Яркая противоположность между Иосифом Волоцким и заволжскими старцами» составляла, по мнению О. Миллера, «одно из самых знаменательных явлений в истории нашей древней образованности».¹³

Взгляд О. Миллера и Н. И. Костомарова на общественную борьбу конца XV в., несомненно, был связан с их общими историческими воззрениями. Либерал-славянофил О. Миллер видел в Ниле Сорском как бы своего исторического предка. Выступая за уничтожение крепостнических порядков в деревне, преобразование суда и ряд других реформ умеренно буржуазного характера, либеральные славянофилы никак не хотели и не могли признать, что реформы эти должны повести Россию по пути капиталистического развития, свойственного «растленному Западу»; напротив, они доказывали, что реформы вернут Россию к порядкам, существовавшим еще в допетровские времена; но как ни идеализировали они допетровскую Русь, они не могли не замечать целого ряда явлений древнерусской истории, которые явно противоречили провозглашаемому ими идеалам. Необходимо было поэтому как-то разграничить идеологию допетровской Руси, найти в ней два начала — темное и светлое. Темным началом в глазах славянофилов, естественно, оказывались иосифляне — именно они, по словам Курбского, вдохновили Ивана Грозного на жестокую расправу с врагами во второй период его царствования; именно они, добившись казней

¹¹ Там же, стр. 176—188.

¹² Там же, стр. VII, 253—254.

¹³ О. Миллер. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского. ЖМНП, 1868, № 2, стр. 529.

еретиков, насадили на русской почве «зародыши нетерпимости», чуждые «православно-славянским» началам. «Вдохновеннейшими глашатаями» противоположных, исконно русских начал славянофилы объявили противников Иосифа — «заволжских старцев», «прекрасную славу русской земли», проповедников мягкости и терпимости. В своей статье «Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского» Миллер прямо связывал борьбу иосифлян и нестяжателей с дальнейшими путями развития русской истории: «Долго, в течение трех с половиною веков, перевес оставался за иосифлянами. Но . . . невольно припоминаются нам слова московских старообрядцев из их изъявления верноподданнических чувств государю императору, всемилостивейше принятого и затем обнародованного в 1863 году: «в новизнах твоего царствования нам старина наша слышится». После этого, смеем думать, возникает надежда, что весы вполне склонятся, наконец, на сторону направления старцев заволжских».¹⁴

Н. И. Костомаров объяснял борьбу между двумя направлениями общественной мысли в конце XV в. на основе своей излюбленной теории о «двух русских народностях» (московско-великорусской и новгородско-украинской). Направление Иосифа он связал с Москвой, а направление Нила — с Новгородом. «Личная свобода — душа новгородской жизни, — писал Костомаров, — господствовала и в монастырском быту; итак, новгородец не хотел налагать на себя тяжелого ярма. Между тем в Московской Руси монастырское общежитие совпадало с общинным устройством, господствовавшим в миру, и строгая власть настоятеля была в его монастыре подобием неограниченной власти великого князя над землею».¹⁵

Либеральный политический подтекст статей О. Миллера и Н. И. Костомарова ощущался достаточно ясно: на Иосифа Волоцкого Костомаров и Миллер смотрели не столько как на церковного деятеля XV в., сколько как на провозвестника современной им самодержавно-клерикальной реакции, к которой оба автора относились отрицательно. Костомаров даже писал, что в наше время Иосиф «сделался бы публицистом, и всего вероятнее консервативным».¹⁶ Именно поэтому появление книги И. Хрущова и рецензий О. Миллера и Н. И. Костомарова вызвало сильную тревогу в реакционном лагере. В своем отзыве на книгу И. Хрущова известный церковный историк и археограф К. И. Невоструев обвинил автора «в вольных и обидных для церкви русской и преподобного суждениях и нареканиях,

¹⁴ Там же, стр. 529 и 545.

¹⁵ Н. К.—в. Рецензия на И. Хрущова. Вестник Европы, 1868, кн. 4, стлб. 969.

¹⁶ Там же, стлб. 970.

явно или намеками высказанных», вследствие чего «посеянные автором семена принесли печальный плод» в виде рецензий Миллера и Костомарова. К. И. Невоструев утверждал, что Иосиф Волоцкий «не имел никаких политических взглядов, а как отец и учитель духовный в своих сочинениях раскрывал иногда по учению Библии значение и обязанности царей, давал христианам уроки мудрости, кротости и правосудия, на коих зиждется благосостояние царств». В заключение своего отзыва К. И. Невоструев предложил даже не предоставлять И. Хрущову искомой им Уваровской премии, если он не откажется от своих «заблуждений».¹⁷

Несмотря на немалый научный авторитет К. И. Невоструева, статья его, написанная в сугубо «охранительном» духе, успеха не имела. О. Миллер ответил К. И. Невоструеву статьей под выразительным заглавием: «Инквизиторские вожделения ученого».¹⁸ Дальнейшая разработка вопроса об идеологических движениях конца XV в. в научной литературе велась в значительной степени под влиянием взглядов, высказанных в статьях О. Миллера и Н. И. Костомарова. Влияние этих взглядов сказалось, в частности, на работе, посвященной еретическому движению конца XV в., — статье И. Панова «Ересь жидовствующих». Считая, как и Н. Хлебников, ересь «одним из первых и весьма важных шагов русского общества на пути интеллектуального прогресса»,¹⁹ И. Панов, однако, не ставил, в сущности, вопроса о причинах этого движения, указывая только (весьма кратко и неопределенно) на связь между политической борьбой Новгорода против Москвы и появлением ереси.²⁰ Пытаясь установить взаимоотношения между ересью и направлениями Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, И. Панов писал, что «до появления ереси оба направления в умственной жизни нашего общества, при всей своей диаметральной противоположности, имели — каждое — свою отдельную область деятельности и не вступали в откровенную борьбу между собою». Когда же в Новгороде под влиянием недовольства московской властью появилась ересь «и поставила на очередь вопросы, затрагивающие самые существенные вопросы религиозно-церковного и церковно-общественного быта», оба направления вступили в антагонизм и взаимную борьбу.²¹

¹⁷ Отчет о XII присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1870, стр. 88 и 161—164.

¹⁸ Заря, 1870, т. X, стр. 294.

¹⁹ И. Панов. Ересь жидовствующих. ЖМНП, 1877, № 3, стр. 53; ср.: ЖМНП, 1877, № 1, стр. 1.

²⁰ ЖМНП, 1877, № 1, стр. 4—6, 20.

²¹ Там же, № 3, стр. 56.

«Формальное» направление Иосифа победило; направление Нила и его ученика Вассиана потерпело поражение, «но ясно сформулированные и пущенные ими в народное обращение высокохристианские идеи ... уже никогда не переставали иметь в нашем обществе более или менее выдающихся представителей».²²

Наиболее широкое развитие взгляды О. Миллера и Н. И. Костомарова получили в работе В. И. Жмакина «Митрополит Даниил и его сочинения» (1881 г.). Значение работы Жмакина и ее влияние на научную литературу последующих лет объяснялось в первую очередь тем, что схему своих предшественников, публицистическую по своему характеру, он постарался наполнить конкретным фактическим материалом. Материал этот не был особенно обильным. Новых известий о борьбе между Иосифом и Нилом (кроме известия о столкновениях 1503—1504 гг., приведенных у И. Хрущова) у Жмакина, в сущности, не было: В. И. Жмакин утверждал, правда, что Нил уже в 1490 г. высказал «свой гуманный взгляд на еретиков», но никаких доказательств этого утверждения он не привел.²³ Противопоставление направлений Иосифа и Нила было сделано Жмакиным главным образом с помощью контрастной характеристики обоих направлений. Направление Иосифа Волоцкого В. И. Жмакин характеризовал как «консервативно-формальное», чуждое «критицизму» и слепо следующее всякому церковному авторитету; консерватизм иосифлян в религиозно-нравственных вопросах приводил их, по мнению Жмакина, и к признанию полной неограниченности царской власти.²⁴ Консерваторам-иосифлянам противостояло «направление более высокое — «критическое», «нравственно-либеральное», проникнутое «идеями свободы», признающее «право личности как нравственного существа».²⁵ Во вступительном слове к своей работе (которая была его магистерской диссертацией) В. И. Жмакин высказывал эту мысль еще резче: Нила Сорского и его сподвижников он называл «русскими гуманистами-реформаторами в самом благородном значении этого слова», стоявшими «выше Лютера и Кальвина и других западных реформаторов» — и утверждал даже, что «идея свободы крестьян восходит к золотому веку заволжской братии».²⁶

²² Там же, стр. 58.

²³ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881, стр. 62.

²⁴ Там же, стр. 23—24, 91—92 и 107.

²⁵ Там же, стр. 33—35 и 107.

²⁶ Оно было издано отдельной статьей «Борьба идей в России в первой половине XVI в.» (ЖМНП, 1882, № 4, стр. 149—152).

В этом же вступительном слове В. И. Жмакин коснулся вопроса и о третьем направлении в общественной мысли конца XV в. — еретическом движении. Движению этому он придавал меньшее значение, чем И. Панов: для В. И. Жмакина ересь была только «крайностью» критического направления, результатом неумения «отыскать верный путь к исправлению аномальностей и несовершенств современной церковной жизни». Еретики — «люди увлечений и жизненной ломки». «Стремясь, по-видимому, как и многие другие, к возвышению внутренней нравственной стороны религии, они сразу же пошли по опасному пути. Вместо спокойного отношения к делу они горячо, с азартом набросились на современные недостатки и как бы старались излить на них всю желчь. Они осуждали весь строй современной жизни, являлись, таким образом, отрицателями существующих порядков, но в то же время, мало давая положительного содержания, не предлагали новых, более солидных реформ для жизни».²⁷ Легко заметить, что в основе этой характеристики (как и в основе характеристик нестяжателей и иосифлян) лежали не столько фактические наблюдения сколько «политика, опрокинутая в прошлое». Связывая Иосифа Волоцкого с современной ему самодержавно-клерикальной реакцией, а Нила — с либеральным направлением (как и Миллер, В. И. Жмакин применял к нестяжателям слова из старообрядческого адреса Александру II), автор, говоря о еретиках XV в., не мог не думать о «людях увлечения» 1881 г., «осуждавших весь строй современной жизни» и занимавшихся вместо проектов «солидных реформ» подпольной революционной работой.

Слабость фактической аргументации в книге В. И. Жмакина не осталась незамеченной современниками: в рецензии на эту книгу профессор Казанской духовной академии П. Знаменский справедливо отметил ряд погрешностей в изложении Жмакина: неопределенность понятия «критицизм», отсутствие доказательств «критицизма» Нила и «некритичности» Иосифа и т. д.²⁸ Но сама рецензия П. Знаменского, написанная примерно с таких же обскурантистских позиций, как и рецензия К. И. Невоструева на И. Хрущова, возвращала читателя к представлению о Ниле и Иосифе как «подвижниках» без какой-либо идеологии; рецензия эта казалась в 80-х годах уже анахронизмом. Ярко написанная, книга В. И. Жмакина имела очень большое влияние на литературоведение и историографию. Под непосредственным влиянием этой книги находилась, в частности, первая работа по истории литературы, в которой

²⁷ ЖМНП, 1882, № 4, стр. 147—148.

²⁸ Церковный вестник, 1884, № 27 и сл.

вопрос о «направлении Иосифа Волоцкого и Нила Сорского» занял свое особое место, — «История русской литературы» А. Н. Пыпина. Книга А. Н. Пыпина — не первый сводный курс истории русской литературы, в котором упоминаются Иосиф Волоцкий, Нил Сорский и еретики. Специальные лекции посвящены этому сюжету в «Истории русской словесности» С. Шевырева;²⁹ включали в свои курсы произведения Иосифа и Нила также А. Д. Галахов³⁰ и И. Я. Порфирьев.³¹ Однако только у Пыпина направления Иосифа и Нила сопоставляются между собой и ставятся в определенную взаимосвязь со всем процессом развития русской культуры и общественной мысли. Заслуживает внимания то место, которое занимает вопрос о Иосифе и Ниле в «Истории» Пыпина. Характеризуя религиозное мировоззрение русского средневековья, автор пишет, что в России «при недостатке знания не могло развиться критической мысли», в связи с чем «для древней Руси действительно остались чужды те великие движения в области веры и мысли, какие волновали Запад еще с половины средних веков и результатом которых явилось Возрождение и затем целый новый период европейского просвещения».³² Прямым выражением этого отсутствия критической мысли и слепого преклонения перед авторитетом и были, по мнению А. Н. Пыпина, воззрения Иосифа Волоцкого и его последователей. В характеристике Иосифа и иосифлян Пыпин полностью следует Жмакину, целыми страницами цитируя его книгу.³³ С Иосифом Волоцким, применявшим «к московскому князю те черты власти, которыми в писаниях окружен был византийский император», А. Н. Пыпин связывал и идеологию, отразившую политические «итоги Московского царства», в частности теорию «Москвы — третьего Рима».³⁴ Направлению Иосифа А. Н. Пыпин, вслед за В. И. Жмакиным, противопоставляет направление Нила Сорского и его последователей, которые «разошлись с Иосифом Волоцким в самых существенных пунктах его теории и смело против них выступали».³⁵ Однако при недостатке просвещения победа неизбежно должна была, по

²⁹ С. Шевырев. История русской словесности, ч. IV. СПб., 1887, стр. 83 и сл.

³⁰ А. Д. Галахов. История русской словесности, древней и новой, т. I. М., 1894, стр. 325 и сл.

³¹ И. Порфирьев. История русской словесности. Казань, 1891, стр. 483 и сл.

³² А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II. СПб., 1898, стр. 72. — Глава «Иосиф Волоцкий и Нил Сорский» была издана А. Н. Пыпиным отдельной статьей в «Вестнике Европы» (1894, кн. 6).

³³ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, стр. 100—103.

³⁴ Там же, стр. 182.

³⁵ Там же, стр. 104.

мнению Пыпина, остаться на стороне направления Иосифа, ибо «старая русская образованность была ограничена тесным кругом понятий» и впадала в преувеличение внешней обрядности — «противодействовать этому были бессильны такие идеалисты, как Нил Сорский; с другой стороны, пробуждавшаяся потребность критики... вела опять к преувеличенному, частью необузданному отрицанию, как было в ересях XIV—XVI века».³⁶

Если в книге А. Н. Пыпина характеристика идеологических движений конца XV—начала XVI в. была связана с его концепцией истории древней русской литературы, то в появившейся в те же годы работе П. Н. Милокова сходная характеристика была приведена в соответствии с общей концепцией всей русской истории, предложенной автором. Отличительными чертами русской «исторической эволюции» были, по мнению П. Н. Милокова, «во-первых, ее крайняя элементарность, во-вторых, ее совершенное своеобразие». Свообразие это Милоков видит прежде всего в том, что при иных географических условиях и совершенно иной плотности населения, чем на Западе, экономическое развитие России шло крайне медленно, и «на таком непрочном фундаменте могла сложиться только очень элементарная общественная организация». Отсюда — отсутствие в России сколько-нибудь определенных сословных или классовых группировок; государство, возникшее в XV в. для нужд военной обороны страны, не было порождением какой-либо общественной группировки, а, напротив, само создавало «общественную организацию».³⁷ Поэтому «общественное сознание» XV в., по П. Н. Милокову, могло выражаться только через «тогдашних представителей власти».³⁸ Прямой опорой государственной власти в ее политических притязаниях были носители «идей национальной государственной церкви» — Иосиф Волоцкий и его сподвижники. «Иосиф готов был считать торжество московских государственных порядков торжеством самой церкви и содействовал ему всеми возможными способами». Теория «Москвы — третьего Рима» также рассматривается П. Н. Милоковым как «дело иосифлян». Характерной особенностью идеологии Иосифа и его последователей П. Н. Милоков (вслед за В. И. Жмакиным и другими авторами) считает, кроме официально-политического направления, также «сохранение старины и усердную преданность форме, букве, обряду».³⁹ Иосифлянам Милоков (как и предшествующие авторы) резко противопостав-

³⁶ Там же, стр. 116.

³⁷ П. Н. Милоков. Очерки по истории русской культуры, ч. I, изд. 4-е. СПб., 1900, стр. 230—239.

³⁸ Там же, ч. III, вып. 1, СПб., 1903, стр. 23.

³⁹ Там же, ч. II, вып. 1, СПб., 1904, стр. 23, 26—28 и 31.

ляет, наряду с еретиками, Нила Сорского и его сторонников, которые «не были такими отъявленными еретиками, как новгородские жидовствующие», но которых «обвиняли, более или менее основательно, в сношениях с новгородскими еретиками». Однако судьба этих заносных оппозиционных течений была предопределена. «Мы видели, как сама жизнь подготовила почву для националистических идеологий в московском государстве XV в. и как на подготовленной почве начали быстро прививаться занесенные в Москву из юго-славянских земель политические идеи. Судьба оппозиционных идеологий на Руси XV и XVI века была совершенно противоположная. Занесенные отчасти из чужеземного источника, они не нашли для себя готовой почвы и после недолгой борьбы должны были очиститься поле сражения перед победоносным противником».⁴⁰

Приняв точку зрения Миллера—Костомарова, развитую Жмакиным, Пыпин и Милюков дали ей широкое теоретическое обоснование. Своеобразие их концепции заключалось в том, что, признавая существование идейной борьбы в России конца XV в., Пыпин и Милюков считали исход этой борьбы безнадежно предопределенным; в конечном итоге они приходили, таким образом, к старому, чаадаевскому представлению об абсолютном своеобразии идеологической истории России по сравнению с Западом с его «борьбой за истину». Концепцию Пыпина и Милюкова можно считать господствующей в научной (и научно-популярной) литературе конца XIX—начала XX в. Следовал этой концепции, например, В. Малинин— автор большого исследования о старце Филофее, создателе теории «Москвы—третьего Рима»; по мнению В. Малинина, теория Филофея вышла из той «школы мысли», к которой принадлежал Иосиф Волоцкий, применивший к русской действительности начала византийского государственного строя.⁴¹ Полностью повторил традиционную оценку направлений Иосифа Волоцкого и Нила Сорского М. В. Довнар-Запольский в статье «Московские гуманисты и обскуранты XVI века». Он предложил только некоторые уточнения к характеристике сторонников Иосифа как «консерваторов» и сторонников Нила как «либералов». Он утверждал, что иосифляне в политике не были консерваторами: «осифлянская партия, исходя из принципа отождествления земного и небесного владыки, стремилась поддержать и теоретически обосновать развившийся под влиянием целого ряда условий абсолютизм. Эта партия стремилась закрепить те радикальные пе-

⁴⁰ Там же, ч. III, вып. 1, стр. 48—54.

⁴¹ В. М а л и н и н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901, стр. 394 и 580—594.

ремены, которые определились к концу XV века... В культурном отношении взгляды осифлян отличаются крайним консерватизмом, партийным и личным эгоизмом». Последователи Нила, напротив, были либералами в идеологии и консерваторами в политике: «в религиозных, моральных и социальных взглядах нестяжателей много широкой для того времени гуманности, зато их политические идеалы стремятся к удержанию старинных традиций».⁴²

Некоторые возражения против традиционного взгляда на общественные движения конца XV в. были высказаны М. Н. Сперанским в «Истории древней русской литературы». М. Н. Сперанский ставит в упрек прежним историкам литературы то, что они «считали официальную литературу главной выразительницей идейного содержания этой эпохи и отводили ей поэтому первое место». По мнению М. Н. Сперанского, «от этого упрека несвободен и Пыпин; ему эпоха XV и до XVII вв. рисуется в очень мрачных, преимущественно отрицательных тонах. Сопоставляя эпоху гуманизма на Западе и современное состояние жизни и литературу у нас, он, естественно, находит на Руси полнейший застой, скудость мысли, особенно живой мысли; но литературные и исторические факты у него освещены односторонне потому, что он имеет в виду главным образом эту официальную литературу при сравнении».⁴³ В отличие от своих предшественников⁴⁴ М. Н. Сперанский при изложении истории московской литературы XV—XVI вв. начинает с вопроса о ереси и с еретической литературы. Однако общая оценка литературных течений конца XV в. в его построении, в сущности, не может считаться новой. Под еретической литературой (как мы увидим ниже) М. Н. Сперанский имел в виду ту переведенную с еврейского языка литературу, которая обращалась в то время на Руси (главным образом Западной Руси) и в основной своей части едва ли имела отношение к новгородско-московской ереси; в связи с этим роль ереси в развитии собственно русской общественной мысли осталась

⁴² Сб. «Москва в ее прошлом и настоящем», ч. I, вып. II, М., 6. г., стр. 31.

⁴³ М. Н. Сперанский. История древней русской литературы. М., 1914, стр. 429.

⁴⁴ Еще до М. Н. Сперанского интерес к «неофициальной» литературе древней Руси обнаруживал Н. С. Тихонравов, специально исследовавший «Отреченные книги древней Руси» и говоривший о влиянии на русскую литературу «из латинского Запада», выразившихся в произведениях «преимущественно астрологического содержания» (Н. С. Тихонравов, Сочинения, т. 1, М., 1898, стр. 88—89). Однако Н. С. Тихонравов относил замеченные им «симптомы тяжелой переходной эпохи, раздвоения, борьбы старого идеала с новым» не к концу XV, а к XVI в.

в его курсе нераскрытой.⁴⁵ В иосифлянах М. Н. Сперанский, как и его предшественники, видит представителей официального, «старомосковского направления», аргументирующего «исключительно цитатами из священного писания», подобранными «по принципу буквального понимания».⁴⁶ В Ниле Сорском, по мнению М. Н. Сперанского, сливаются элементы западного рационализма, сближающие его с еретиками, и византийские аскетические идеалы.⁴⁷

Традиционное представление об Иосифе Волоцком как об официальном идеологе Русского государства конца XV в. и о Ниле Сорском (так или иначе связанном с еретиками) как о его основном оппоненте сохранялось в литературоведении и историографии вплоть до революции. Исследователи расходились иногда в оценке иосифлян и нестяжателей, вносили некоторые уточнения в их общие характеристики, но фактическая верность теории «двух направлений», выдвинутой рецензентами И. Хрущова и поддержанной В. И. Жмакиным, не вызывала у них сомнений. А между тем, как мы видели, фактов, которые могли бы подтвердить наличие антагонизма между обоими «старцами», у Хрущова и Жмакина почти не было. Более того. Фактический материал, привлеченный исследователями еще в конце XIX и начале XX в., оказывался в прямом противоречии с укоренившимися представлениями об «официальном» направлении Иосифа и оппозиционном направлении его противников — еретиков и сподвижников Нила Сорского.

Серьезный удар этим представлениям нанес уже в 1879 г. А. И. Никитский, поставивший в своей работе об истории церкви в Новгороде на новую почву вопрос о политическом характере новгородско-московской ереси. Главная ценность работы А. И. Никитского заключается в том, что он впервые в историографии взглянул на ересь не с чисто церковной, богословской точки зрения, а попытался определить ее земные, реальные корни. В противоположность И. Панову, связывавшему ересь с антимосковскими направлениями в Новгороде, А. И. Никитский убедительно показал, что новгородские еретики вовсе не были противниками великокняжеской власти, напротив — многие из них были прямо связаны с Иваном III.⁴⁸ Он указал также на причины «тесных отношений» между Иваном III и ересью — «громы, которые новгородские мудрствователи ме-

⁴⁵ М. Н. Сперанский. История древней русской литературы, стр. 429—432.

⁴⁶ Там же, стр. 423—424.

⁴⁷ Там же, стр. 456—457.

⁴⁸ А. И. Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879, стр. 167—168.

тали против монастырского звания, во всяком случае значительно облегчали осуществление стремления великих князей поживиться за счет монастырских имуществ».⁴⁹ А. И. Никитский не решил вопроса о причинах и социальном характере ереси («единственно возможным исходным пунктом движения» он считал ожидание конца мира в 1492 г.),⁵⁰ но он серьезно поставил под сомнение взгляд на ересь как на часть единой «оппозиции» по отношению к «официальному» иосифлянству.

В 1889 г. М. Дьяконов в работе «Власть московских государей» (на которой мы также остановимся ниже) обратил внимание на то, что Иосиф Волоцкий вовсе не был таким безусловным сторонником неограниченной власти государя, каким его обычно считают, — именно Иосифу принадлежал, по выражению М. Дьяконова, «революционный тезис», позволяющий не признавать установленную власть, если она отступает от норм религиозного благочестия.⁵¹ В. Вальденберг, автор специального исследования, посвященного древнерусским учениям о пределах царской власти, относя Иосифа Волоцкого к числу сторонников «подчинения церкви государственной власти»,⁵² не мог, однако, отрешиться от некоторых сомнений по этому вопросу. Он отмечал, например, противоречие между традиционным взглядом на иосифлян как на «потаковников» великокняжеской власти и тем обстоятельством, что именно «иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правомерном сопротивлении государственной власти». «Можно ли, — указывал В. Вальденберг, — и каким образом, примирить установившийся взгляд на иосифлян как на практических деятелей с идеями, находящимися в их сочинениях, или же надо признать, что между их действиями и их идеями есть несогласимые противоречия, — на этот вопрос ответят историки».⁵³ Аналогичные сомнения вызывали у В. Вальденберга и сочинения Нила Сорского. Если сторонники Нила, как полагал В. Вальденберг, «исходили из принцип свободы», то принцип этот должен был бы привести их «к замечательным по своей новизне заключениям о пределах царской власти», но автор признавал, что «таких заключений у Нила нет, а делать их нам самим было бы рискованно».⁵⁴

⁴⁹ Там же, стр. 170.

⁵⁰ Там же, стр. 160.

⁵¹ М. Дьяконов. 1) Власть московских государей. Очерки по истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889, стр. 94—95 и 129; 2) Очерки общественного и государственного строя древней Руси. СПб., 1908, стр. 416.

⁵² В. Вальденберг. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пгр., 1916, стр. 197—229.

⁵³ Там же, стр. 229.

⁵⁴ Там же, стр. 229—231.

Внутренние противоречия в оценке общественных движений конца XV в., обнаружившиеся в дореволюционной научной литературе, не разрешены и в современной западной литературе по этому вопросу. Как и дореволюционные исследователи, западные литературоведы и историки, говоря об идеологических движениях древней Руси, исходят из представления о совершенном своеобразии общественной идеологии Руси, как идеологии сугубо «восточной» (связанной с «Восточным Римом» — Византией) и коренным образом отличающейся от идеологии западно-европейских стран. Основой этой идеологии является, по мнению западных авторов, своеобразный «теократический абсолютизм», получивший наиболее последовательное выражение в творчестве Иосифа Волоцкого и его сподвижников. Именно так характеризует, например, официальную идеологию Московской Руси американский исследователь У. К. Медлин — автор книги «Москва и Восточный Рим».⁵⁵

Взгляд на «иосифлянский абсолютизм» как на специфическую идеологию «Восточного Рима» свойствен не только У. К. Медлину. Еще резче этот взгляд высказывается в работах немецкого исследователя Г. Штекля,⁵⁶ в свою очередь опирающегося на специальные работы по истории русского монашества И. Кологривова⁵⁷ и И. Смолича.⁵⁸ Кологривов и Смолич считают борьбу между «двумя аскетическими направлениями» — Иосифа Волоцкого и Нила Сорского — основным фактом идеологической истории конца XV в.; оба они видят в победе «формального» направления Иосифа глубокую трагедию православной церкви и вообще «русской святости» (sainteté russe).⁵⁹ Невозможность компромисса и «среднего пути» между обоими направлениями определилась, по мнению Смолича, в результате союза между сторонниками Иосифа и великокняжеской властью и признания ими «богоподобной природы русских царей».⁶⁰ Но Г. Штекль видит в победе Иосифа над Нилом не только удар по духовному достоинству и возможностям дальнейшего развития (entwicklungsfähige Überlieferungsgut)

⁵⁵ W. K. Medlin. Moscow and East Rome. A political study of the relations of church and state in Muscovite Russia. Genève, 1952.

⁵⁶ G. Stökl. 1) Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates. Saeculum, München, Bd. 2, 1951, H. 3; 2) Zur Geschichte des russisches Mönchtums. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, II, 1954.

⁵⁷ J. Kologrivov. Essai sur la sainteté en Russie. Bruges, 1953.

⁵⁸ I. Smolitsch. Russisches Mönchtum. Würzburg, 1953. — Первая часть работы Смолича была издана отдельно еще в 1940 г. и в этом издании известна Штеклю.

⁵⁹ J. Kologrivov. Essai sur la sainteté en Russie, стр. 243.

⁶⁰ I. Smolitsch. Russisches Mönchtum, стр. 119—126.

русской церкви,⁶¹ но и решающее событие в духовной истории России в целом. Считая характерной чертой истории Европы (в отличие от неевропейской истории) равновесие между «политическо-религиозной статикой» и «динамической энергией протестующей воли к реформе», автор полагает, что на Руси равновесие это было нарушено именно победой Иосифа Волоцкого в конце XV в. В направлении Нила он усматривает «протест против религиозно-политического тоталитаризма»; «вступив в союз с реакционными силами феодальной знати, стремление к религиозной реформе разбилось об усилившийся абсолютизм московских великих князей».⁶² С этого момента и начинается расхождение между русской и собственно европейской духовной историей.⁶³

Итак, победа Иосифа определила, по мнению Г. Штекля, весь дальнейший ход русской истории, противопоставив Россию Европе. Насколько мало этот «всемирно-исторический» вывод вытекает из каких-либо фактических наблюдений, свидетельствует лучше всего работа И. Денисова, появившаяся на Западе в те же годы, что и статьи Кологривова, Смолича и Штекля. Статья И. Денисова «К происхождению автокефальной русской церкви»⁶⁴ представляет собой наиболее оригинальную иностранную работу, посвященную идеологической борьбе на Руси в конце XV—начале XVI в. В отличие от дореволюционных историков (в особенности церковных историков), рассматривавших отпадение московской митрополии «всёя Руси» от Константинопольской патриархии после Флорентийской унии как акт, единодушно и беспрекословно одобренный всей Русью, И. Денисов справедливо отметил, что акт этот знаменовал собой кризис в жизни русской церкви и наталкивался на сопротивление в определенных кругах русского духовенства. В особенности привлекают внимание И. Денисова тенденции к сближению с западнокатолическими силами, обнаруживавшиеся в кругах, близких к архиепископу Геннадию Новгородскому и Иосифу Волоцкому.⁶⁵

⁶¹ G. Stökl. Zur Geschichte..., стр. 130.

⁶² G. Stökl. Die politische Religiosität..., стр. 412—414.

⁶³ Там же, стр. 415.

⁶⁴ E. Denisoff. Aux origines de l'église russe autocéphale. Revue des études slaves, Paris, t. XXIII, f. 1—4, 1947. — Английский вариант статьи И. Денисова («On the origins of the Autonomous Russian Church») был напечатан в журнале «The Review of Politics» (12, 1952).

⁶⁵ E. Denisoff. Aux origines..., стр. 72—73 и 77—78. — И. Денисову остались, к сожалению, неизвестными ценные материалы по этому вопросу, появившиеся в советской научной литературе, например работа А. Д. Седелникова «Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV—начале XVI в.» (Доклады АН СССР, 1929, сер. В, № 1, стр. 16—19).

Какие же выводы делает из своих построений И. Денисов? Общая оценка направления Иосифа и Нила, данная им, представляет как бы последовательную антитезу не только к концепции либеральной историографии второй половины XIX в., видевшей в иосифлянах «консерваторов», связанных с Москвой, а в нестяжателях — носителей новгородского «либерализма», но и к взглядам тех иностранных исследователей, которые считают Иосифа основоположником типично «восточной» идеологии. По мнению И. Денисова, «консерваторами» и в политике и в идеологии были нестяжатели и митрополит (с 1473 по 1489 г.) Геронтий; иосифляне были последовательными сторонниками нового; консервативные силы сосредоточивались в Москве, а цитаделью новаторов-иосифлян был Новгород. «В то время как в Новгороде и Волоколамске религиозные идеи уже ориентировались на идеал третьего Рима, в Москве царствовал еще старый дух русской церкви того времени, когда она была провинцией Константинопольской патриархии», — пишет И. Денисов.⁶⁶ Идеологическое новаторство иосифлян заключалось, по мнению И. Денисова, прежде всего в их близости к западнокатолической церкви. К Западу (через Геннадия) восходила, согласно его взглядам, и иосифлянская теория «Москвы — третьего Рима». Противники иосифлян — митрополит Геронтий и нестяжатели — были враждебны католическому влиянию и поддерживали традиционные связи с греческой церковью; что касается «ереси жидовствующих», то она представляла собой «антитезу к идеалу третьего Рима».⁶⁷

Итак, если, по мнению Г. Штекля, направление Иосифа на целые столетия установило непроходимую грань между Россией и Западом, то, по мнению И. Денисова, это направление как раз ориентировалось на Запад. И что особенно важно отметить: при столь значительном расхождении в выводах все перечисленные иностранные исследователи в фактической характеристике обоих идеологических направлений конца XV в. почти не расходятся между собой: все они, вслед за русскими исследователями, считают направление Иосифа и Нила двумя основными антагонистическими направлениями древнерусской общественной мысли, все они считают Иосифа решительным приверженцем великокняжеского абсолютизма и т. д. Но мы уже знаем, что эти положения, безоговорочно принятые большинством авторов, отнюдь не бесспорны и находятся в противоре-

⁶⁶ E. Denisoff. *Aux origines...*, стр. 83—87, ср. стр. 78. — У. К. Медлин также именует нестяжателей «консерваторами», а иосифлян — «националистами» (W. K. Medlin. *Moscow and East Rome...*, стр. 80—82).

⁶⁷ E. Denisoff. *Aux origines...*, стр. 77.

ции с фактами, обнаруженными М. Дьяконовым и другими исследователями (высказывания волоколамского игумена о возможности неподчинения царю или князю и т. д.). Построение Денисова, помимо этих общепринятых, но сомнительных данных, содержит и ряд других фактически неверных положений. Совершенно непонятно, например, на каком основании автор считает единомышленниками (сторонниками старины и византийской церкви) митрополита Геронтия, Паисия Ярославова и Нила Сорского. Нам не известно ни одного случая, когда бы Геронтий, с одной стороны, и Паисий и Нил, с другой, выступали совместно и с одинаковых позиций. Напротив, во время известного конфликта митрополита Геронтия с Иваном III в 1478—1484 гг. Паисий Ярославов выступал на стороне Ивана, и великий князь собирался даже назначить его митрополитом на место Геронтия. Ничего неизвестно и о сочувствии Геронтия, Паисия или Нила константинопольской иерархии: Нил Сорский, действительно, цитировал греческих отцов церкви, и в том числе Иоанна Лествичника, но авторитет греческой патристики никогда не отвергался представителями независимой московской митрополии всея Руси (высоко почитался он и Иосифом Волоцким).⁶⁸

Единственная известная нам иностранная работа, в которой делается попытка фактического обоснования традиционного взгляда на взаимоотношения между основными идеологическими направлениями конца XV в., — это статья Дж. Феннела «Позиция иосифлян и заволжских старцев по отношению к ереси жидовствующих». Как и русские исследователи XIX в., Феннел считает, что в противоположность иосифлянам нестяжатели выступали в защиту еретиков и что их сочувственная позиция в отношении «жидовствующих» объяснялась не только гуманностью, но и сходством в подходе к определенным проблемам между «заволжскими старцами» и еретиками. «Претензии еретиков на право свободной интерпретации священного писания и особенно их скептическая позиция в отношении непогрешимости святых писаний» представляли собой, по мнению Феннела, логическое завершение «критического отношения заволжских старцев по отношению к божественным писаниям».⁶⁹

⁶⁸ Отметим, кстати, одно явное недоразумение в статье И. Денисова: характеристику политической программы последователей Нила он основывает на «Беседе валаамских чудотворцев», цитируя ее как произведение Вассиана Патрикеева (E. Denisoff. *Aux origines...*, стр. 86—87). Между тем взгляд на «Беседу» как на произведение Вассиана давно отставлен в историографии, и едва ли можно воскрешать его без новой аргументации.

⁶⁹ J. L. I. Fennell. *The Attitude of the Josephians and Trans-Volga Elders to the Heresy of the Judizers. The Slavonic and East European Review*, v. XXIX, № 73, June 1951, стр. 504.

Совпадение это определялось, согласно автору, и политическими причинами. Наиболее важным моментом в статье Феннела представляется нам попытка автора систематизировать весь материал о политической близости между еретиками и будущими нестяжателями (Патрикеевым). Однако попытка эта, на наш взгляд, лишняя раз доказывает несостоятельность всего тезиса: основные факты, на которые опирается Дж. Феннел (фамильные связи Курицыных и Патрикеевых, литовская ориентация еретиков), были опровергнуты еще в дореволюционной науке.

Вопрос о месте и значении еретических движений конца XV в. в идеологической борьбе того времени не был поставлен даже в работе, на первый взгляд близко подходящей к данной теме, — в исследовании Г. Вернадского «Ересь жидовствующих и политика Ивана III». В своей работе Г. Вернадский в значительной степени отталкивается от наблюдения, сделанного еще А. И. Никитским, но крайне мало разработанного в старой историографии, — о связях еретиков с Иваном III. Согласно историографической традиции, он считает, что внутри церкви того времени намечалось два крыла: одно, защищавшее «необходимость внешней организации церкви», — иосифляне — и другое, заботившееся главным образом «о внутренней духовной жизни верующих»; к последнему крылу Г. Вернадский, по видимому, относит и сторонников Нила Сорского, и еретиков.⁷⁰ Соображения внутренней политики (стремление к секуляризации церковных земель) могли толкать правительство Ивана III на сближение и с еретиками, и с нестяжателями: дьяк Федор Курицын опирался на своих единомышленников-еретиков, но более умеренная группа в правительстве «скорее готова была поддержать заволжских старцев, лидеров идеалистического либерального крыла в церкви», противников монастырского землевладения.⁷¹ Особенно благоприятными для еретиков оказывались именно соображения внешней политики — еретики, по мнению Г. Вернадского, были «жидовствующими», и покровительство им могло обеспечить Ивану III хорошие отношения с евреями Литвы и других соседних с Москвой государств. «Политика, благоприятная для евреев, могла дать Москве моральную и материальную поддержку со стороны евреев тех стран, сношения с которыми были необходимы для московской торговли и дипломатии», — пишет Г. Вернадский.⁷² Дружба Ивана III с «жидовствующими» (и связанные с этим

⁷⁰ G. Vernadsky. The heresy of Judaizers and the policies of Ivan III of Moscow. Speculum, v. VIII, № 4, oct. 1933, стр. 437.

⁷¹ Там же, стр. 445.

⁷² Там же, стр. 448.

промосковские тенденции литовского еврейства) вызвала, по мнению Г. Вернадского, антиеврейское законодательство литовского князя Александра, и, наоборот, после падения «ереси жидовствующих» меры против евреев были в Литве отменены.⁷³

Попытку объяснения идеологической политики Ивана III, данную Г. Вернадским, трудно признать удачной. Заметим прежде всего, что связывать столь тесно поведение и судьбу литовских евреев с судьбой ереси значит безусловно считать ересь за «жидовство» (евреи Литвы могли бы так остро реагировать на политику князя по отношению к еретикам только в том случае, если бы они видели в них единоверцев). Но, что особенно важно, концепция Вернадского никак не может объяснить весьма глубокого и длительного интереса Ивана III к ереси. Допустим, что евреи в Литве были довольно влиятельным элементом (хотя и это сомнительно); но все-таки нельзя предположить, чтобы эти подданные соседнего государства настолько интересовали Ивана, чтобы он в угоду им существенно видоизменил свою религиозно-идеологическую политику в ущерб другим подданным того же государства — греко-православному населению Литвы. Гипотеза Г. Вернадского явно не годится для объяснения связи между еретическим движением и великокняжеской властью и для решения вопроса о месте ереси среди других общественных движений того времени.

Своеобразным дополнением к направлению Нила, «внецерковной формой духовного протеста», существовавшей наряду с «внутрицерковной», считает ересь и Г. Штекль: по его мнению, именно «свободный религиозный индивидуализм», сближавший Нила с еретиками, свидетельствовал о том, что и это течение не могло спасти русское монашество от наступающего упадка.⁷⁴ Совсем отстраняет вопрос о еретиках И. Кологринов — для него они только «противники русской духовности».⁷⁵

Таким образом, вопрос о взаимоотношениях между основными направлениями общественной мысли конца XV в. не получил удовлетворительного разрешения ни в дореволюционной русской, ни в иностранной научной литературе. Приняв схему, разделяющую публицистов времени образования Русского централизованного государства на сторонников самодержавия — иосифлян и их противников — нестяжателей, не сделав попыток проверить верность этой схемы, исследователи оказались в серьезных противоречиях с фактами; совершенно выпали из этой схемы еретические движения.

⁷³ Там же, стр. 452—453.

⁷⁴ G. Stökl. Zur Geschichte..., стр. 128—129.

⁷⁵ J. Kologrivov. Essai sur la sainteté en Russie, стр. 176.

Вопрос об идеологических движениях конца XV в. в советской научной литературе

Новый этап в изучении идеологических движений конца XV в. связан с развитием советской историографии и литературоведения. Идеологическая борьба в период образования централизованного государства получает теперь более глубокое осмысление — она рассматривается как отражение (хотя часто и в мистифицированной, богословско-религиозной форме) классовой борьбы того времени. Тем самым история общественной мысли ставится в тесное взаимодействие с историей этого периода вообще.

Первые попытки связать историю идеологической борьбы в XV—XVI вв. с социальной борьбой были сделаны еще до революции — в «Истории русской общественной мысли» Г. В. Плеханова и «Русской истории с древнейших времен» М. Н. Покровского и Н. М. Никольского. Начав вторую часть своей книги словами Гегеля — «Противоречие ведет вперед», Г. В. Плеханов затем рассматривал «движение общественной мысли в допетровской Руси» как следствие борьбы между различными общественными группами: движение общественной мысли под влиянием борьбы духовной власти со светской, под влиянием борьбы дворянства с боярством, боярства с духовенством и т. д. Благодаря такой постановке вопроса Г. В. Плеханов иначе, чем его научные предшественники, охарактеризовал идеологию Иосифа Волоцкого: волоколамского игумена он рассматривал прежде всего как представителя духовенства, защищавшего интересы церкви и ее земельные владения.⁷⁶ Однако другие направления общественной мысли конца XV в. — ересь, направление Нила Сорского — не получили отражения в книге Г. В. Плеханова. Историю общественной мысли под влиянием борьбы дворянства с боярством он начинает с Пересветова; борьба боярства с духовенством выражается в «Беседе валаамских чудотворцев», а борьба царя с боярством — в переписке Ивана Грозного с Курбским. Классовая борьба в прямом смысле этого слова — борьба антифеодалных сил с феодалами — в сущности, не нашла отражения в работе Г. В. Плеханова. Горожане XV—XVI вв. не представлялись ему активной политической силой: «...наши города не были тем, чем были западноевропейские политические общины»; отсюда и «политическая инертность городского населения», и то обстоятельство, что «русские монархи в своей борьбе с крупным землевладением опирались не столько на горожан, сколько на

⁷⁶ Г. В. Плеханов. История русской общественной мысли, т. I. М., [1914], стр. 133—142.

мелкое служилое сословие».⁷⁷ Отсутствие на Руси политически активного «третьего сословия» было, по мнению Г. В. Плеханова, следствием обстоятельств, «замедливших экономическое развитие России и приведших к закреплению государством всех общественных сил». «Ввиду этих обстоятельств, — писал Г. В. Плеханов, — можно было бы а priori сказать, что движение общественной мысли на Руси должно совершаться очень медленно сравнительно с западноевропейскими странами, находившимися в более благоприятных условиях».⁷⁸

В историографии уже была отмечена определенная зависимость этой концепции от концепции Милюкова, делавшая ее как бы реформированным вариантом милюковской схемы. Особенности развития России как страны, «колонизовавшейся при условиях натурального хозяйства», «однообразие занятий и постоянная подвижность населения», хотя и не приводили, по мнению Г. В. Плеханова, к полному отсутствию классовой борьбы в этой стране, но препятствовали «углублению тех классовых различий, которые возникают вследствие общественного разделения труда».⁷⁹ Было бы, однако, едва ли справедливо объяснять сходство выводов Плеханова и Милюкова сходством их теоретических посылок: Плеханов строил свою работу в значительной степени как антитезу к милюковским «Очеркам истории культуры»; мнение Милюкова о «полной исторической самобытности России» представлялось Плеханову научным анахронизмом, отголоском взглядов «людей сороковых годов» XIX в.⁸⁰ Представление Плеханова о чрезвычайной медленности движения общественной мысли России XV—XVI вв. диктовалось скорее конкретным материалом, имевшимся в его распоряжении, нежели теоретическими соображениями. Не будучи специалистом в области древнерусской литературы и истории, он вынужден был пользоваться данными, собранными прежними исследователями. Для характеристики Иосифа Волоцкого Г. В. Плеханов мог воспользоваться интересными наблюдениями, сделанными М. Дьяконовым; для истории других общественных движений конца XV в. подобных материалов у него не было.

С аналогичной трудностью встретились и два современных Г. В. Плеханову автора — М. Н. Покровский и Н. М. Никольский. В предисловии к своей «Русской истории с древнейших времен» М. Н. Покровский (основной автор книги) и Н. М. Никольский (писавший в этой книге главы по истории церкви,

⁷⁷ Там же, стр. 88 и 150.

⁷⁸ Там же, стр. 133.

⁷⁹ Там же, стр. 82.

⁸⁰ Там же, стр. 8.

переработанные после революции в отдельную «Историю русской церкви») специально оговаривались, что они не претендуют на какую-либо оригинальность «ни в области фактов, ни в деле освещения отдельных, специально научных проблем». Заимствуя «материал, собранный историками-идеалистами» у «исследователей первоисточников», авторы намеревались обработать его «с материалистической точки зрения».⁸¹ Нет необходимости подробно доказывать опасность такого разрыва между «сбором материала» и установлением «точки зрения» на него: разрыв этот не мог не сказаться на самой работе. В отличие от Г. В. Плеханова М. Н. Покровский не склонен был преуменьшать степень экономического развития русских городов в XV в. — он говорил даже о «тогдашней русской буржуазии» и ее политической активности;⁸² в этом вопросе с ним был вполне солидарен и Н. М. Никольский.⁸³ Но на характеристику идеологической борьбы конца XV в. эта теоретическая предпосылка авторов никак не повлияла. Говоря об идеологической борьбе в рассматриваемый период, Н. М. Никольский видит в этой борьбе две стороны: Иосифа Волоцкого как «лучшего выразителя религиозного сознания боярско-именитого класса» и его противников, представляющих собой причудливое соединение представителей московского «старого боярства» и новгородских «мелких людей».⁸⁴ В отдельном издании своей «Истории русской церкви» Н. М. Никольский характеризовал русское еретическое движение как «аристократический протестантизм», который был «ближе к французскому, чем к немецкому, ибо под его радикальной внешностью скрывалась реакционная социальная сущность».⁸⁵ Поддержка еретиков «заволжскими старцами» (сторонниками Нила Сорского) дала возможность иосифлянам сблизиться с великокняжеской властью, «ибо связь заволжских старцев с крамольниками была налицо и те же крамольники, благодаря остроумной догадке Иосифа, оказывались и еретиками».⁸⁶ Социальная сущность конфликта между «выразителем религиозного сознания боярско-именитого класса» Иосифом и боярскими «крамольниками» остается в изложении Н. М. Никольского совершенно непонятной.

Обе рассмотренные работы, как мы уже отметили, относятся к дореволюционной историографии, но некоторые недо-

⁸¹ М. Н. Покровский (при участии Н. М. Никольского и В. Н. Сторожева). Русская история с древнейших времен (далее: Русская история), т. I, кн. I. Изд. «Мир», б. г., стр. 5—6.

⁸² Там же, т. I, кн. II, стр. 214—216.

⁸³ Н. М. Никольский. История русской церкви. М., 1931, стр. 94.

⁸⁴ Русская история, т. II, стр. 30 и 50.

⁸⁵ Н. М. Никольский. История русской церкви, стр. 104.

⁸⁶ Русская история, т. II, стр. 54.

статки, присущие им, к сожалению, сохранили свою силу и в советской историографии и литературоведении.

Важнейшим достоинством советской научной литературы по истории идеологической борьбы в древней Руси следует считать четкую постановку вопроса о расстановке классовых сил в этой борьбе. К концу XV в. советская историческая наука относит важнейшее событие в истории русского феодализма — уничтожение феодальной раздробленности в нашей стране и образование централизованного государства. Русское централизованное государство было феодальным государством и опиралось на основную массу класса феодалов; внутри класса феодалов противодействие централизованной власти оказывала только небольшая группа крупных феодалов, носителей удельнокняжеских традиций. Необходимой предпосылкой централизации было развитие торговых связей между русскими землями, связанное с развитием городского торгового класса. Городское население на Руси (как и на Западе) было заинтересовано в установлении государственного единства и содействовало ему; это не исключало, однако, существования глубоких антагонистических противоречий между горожанами и феодальным государством.

С общей характеристикой социальных отношений в период образования Русского централизованного государства связана оценка идеологических движений этого периода в советской научной литературе. Видя в городских ересьх средневековья характерную форму выражения «революционной оппозиции против феодализма», советские авторы обычно уделяют значительное внимание русским еретическим движениям конца XV в. Ереси отводится видное место не только в исследованиях по истории древней Руси и по древней русской литературе, но и в общих литературоведческих и исторических курсах,⁸⁷ в сводных трудах по истории философской, общественно-политической и даже экономической мысли,⁸⁸ в исследованиях по

⁸⁷ История СССР, т. I. Под ред. Б. Д. Грекова, С. В. Бахрушина и В. И. Лебедева. М.—Л., 1939, стр. 343; История СССР, т. I, изд. 2-е. М.—Л., 1947, стр. 286—287; История СССР, т. I. Под ред. Л. В. Черепнина и др. М., 1956, стр. 211; История Москвы, т. I. М., 1952, стр. 123—124; Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв., ч. II. М., 1953, стр. 313—314; Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в. М., 1955, стр. 172—173; История русской литературы. Учебник для вузов. Под ред. В. А. Десницкого, Б. С. Мейлаха, Л. А. Плоткина, т. I, ч. I. Учпедгиз, М., 1941, стр. 164—166; ИРЛ, т. II, ч. 1. Изд. АН СССР. М.—Л., 1945, стр. 377 и сл.; А. С. Орлов. Древняя русская литература. М.—Л., 1945, стр. 237—250; Н. К. Гудзий. Истоия древней русской литературы. М., 1956, стр. 276—278.

⁸⁸ Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I. М., 1955, стр. 40; История философии, т. I. М., 1957.

истории науки⁸⁹ и т. д. Уже в статье «Воинствующие церковники XVI в.», опубликованной в 1934 г., Б. А. Рыбаков характеризовал ересь как «форму борьбы городов с феодальной церковью»; «основной движущей силой» этой ереси был, по мнению автора, «протест против феодализма».⁹⁰ «Мы застаем страну нашу при ее вступлении в XVI век охваченной широким общественным движением, окрашенным по условиям того времени в религиозные, богословские тона ... В общем существовавшие на Руси в XV и XVI веках ереси можно охарактеризовать как широкое реформаторское движение, в основных своих чертах напоминающее такие же движения той же поры в Западной Европе», — указывал в своей «Русской публицистике XVI века» И. У. Будовниц.⁹¹ Полемизируя с дореволюционными авторами, в частности с А. Н. Пыпиным, считавшим чуждыми для древней Руси западные «движения в области веры и мысли», И. У. Будовниц писал: «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».⁹² «В XV—начале XVI в. широкая волна реформационно-гуманистического движения всколыхнула различные классы русского общества», — писал А. А. Зимин.⁹³ Очень интересно был поставлен вопрос о еретических движениях конца XV в. в ходе дискуссии по периодизации истории СССР. Утверждая, что к 80-м годам XV в. относится важный рубеж русской истории — завершение периода феодальной раздробленности и начало периода Русского централизованного государства, авторы одно из доказательств в пользу установления именно такого рубежа видят в возникновении «реформационно-гуманистического движения конца XV—начала XVI века».⁹⁴ Не менее важное место занимает ересь и в работах литературоведов: посвящая ей отдельные разделы в своих курсах, историки литературы отмечают роль еретического движения как своеобразного

стр. 274; История русской экономической мысли. Под ред. чл.-корр. АН СССР А. И. Пашкова. М., 1955, стр. 111—115.

⁸⁹ Т. Райнов. Наука в России XI—XVII вв. М.—Л., 1940, стр. 132.

⁹⁰ Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 31—32.

⁹¹ И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века. М.—Л., 1947, стр. 63—64.

⁹² Там же, стр. 300.
⁹³ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого. ТОДРА, IX, 1953, стр. 164.

⁹⁴ Вопросы истории, 1950, № 2, стр. 91 (П. Мирошниченко); № 3, стр. 73 (А. А. Зимин); 1951, № 2, стр. 65, прим. 55 и стр. 79 (В. Т. Пашуго и Л. В. Черепнин).

«Возрождения», «Ренессанса» на русской почве. «„Ересь жидовствующих“ можно считать неким „Возрождением“, некоей „Реформацией“, насажденной в России, которая жаждала выхода новым общественным силам», — указывал А. С. Орлов.⁹⁵ «Есть основание думать, что в этой ереси мы имеем отзвук идей, зародившихся в эпоху Ренессанса», — замечал Н. К. Гудзий.⁹⁶ «Это была не столько „богословская ересь“, сколько умственное светское антиклерикальное течение, связанное своим происхождением и направленностью с ранним европейским гуманизмом», — писал в академической «Истории русской литературы» Д. С. Лихачев.⁹⁷

Столь значительная переоценка роли ереси в истории Русского государства и русской культуры естественно должна была бы привести к изменению взгляда и на другие идеологические течения конца XV в. Если в период образования централизованного государства на Руси действительно существовало широкое еретическое движение, являвшееся «революционной оппозицией феодализму», то современный исследователь никак не может следовать за концепцией, согласно которой главным идеологическим конфликтом того времени была борьба между сторонниками Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, а еретики были лишь более или менее радикальными союзниками Нила. Если ересь действительно имела столь широкое значение, как полагают советские литературоведы и историки, то неизбежно встает вопрос: как отразилось еретическое движение на идеологической борьбе этого времени в целом?

Вопрос о влиянии еретических движений на идеологию «воинствующих церковников» — иосифлян был поставлен в советской научной литературе двумя авторами — Б. А. Рыбаковым и А. А. Зиминим. Б. А. Рыбаков видел в иосифлянстве своеобразную «реформу монастырей», «объединение и перевооружение церковного воинства, изменение его тактики и приемов». Главной предпосылкой этой реформы автор считал «обострение классовых противоречий» в конце XV в. и, в частности, «борьбу городов с феодальной знатью», нашедшую свое отражение в ереси.⁹⁸ А. А. Зимин также начинает историю иосифлянства с характеристики «реформационно-гуманистического движения», всколыхнувшего «самые различные классы русского общества». «В такой обстановке, — пишет он, — возникает и развивается политическая и публицистическая дея-

⁹⁵ А. С. Орлов. Древняя русская литература, стр. 250.

⁹⁶ Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 276—277.

⁹⁷ ИРЛ, т. II, ч. 1, стр. 378.

⁹⁸ Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 24.

тельность новгородского архиепископа Геннадия и его ученика Иосифа Санина, направленная на охрану господствующей церкви против народно-реформационного движения».⁹⁹

Однако, интересно поставив вопрос о влиянии еретического движения на учение Иосифа Волоцкого и о характере иосифлянства вообще, Б. А. Рыбаков и А. А. Зимин не дали более широкой характеристики общественных движений конца XV в. Такая характеристика выходила бы за рамки их небольших статей, посвященных Иосифу Волоцкому и иосифлянам; вопрос о ереси и особенно о направлении Нила Сорского имел только косвенное отношение к темам обеих статей.

Еще менее склонны были к пересмотру общей характеристики идеологических движений конца XV в. другие авторы, писавшие о литературе или истории этого периода.

В большинстве трудов, трактующих вопросы истории общественной мысли в период образования Русского централизованного государства, характеристика идеологической борьбы между сторонниками Иосифа и Нила остается как бы изолированной от вопроса о ереси; связь между этими идеологическими конфликтами не устанавливается. Вопросы эти зачастую трактуются даже в разных разделах: так, в «Истории СССР» о ереси говорится в разделе «классовой борьбы», об Иосифе и Ниле — в разделе «Церковь»; в академической «Истории русской литературы» Иосиф Волоцкий и Нил Сорский попали в главу «Московская публицистика», еретики — в главу «Литература Новгорода».¹⁰⁰ Такое же разделение мы наблюдаем и в монографии И. У. Будовнича: о еретиках автор повествует в главе «Стригольники и жидовствующие», об Иосифе и Ниле — в главе «Стяжатели и нестяжатели», и никакой органической связи между этими главами не обнаруживается.¹⁰¹ Сугубо механически соединены оба вопроса и в заключительной части монографии. Возражая П. Н. Милюкову, считавшему идеи Нила Сорского «преждевременными» для России XVI в., И. У. Будовнич напоминает о «живучести» этих идей в XVI в., а в следующем абзаце пишет: «Исключительную живучесть обнаружили и русские ереси, которых официальная церковь, обладавшая столь могучими средствами борьбы, так и не смогла раздавить».¹⁰²

В решении фактических вопросов, связанных с историей идеологических движений конца XV в., советские исследова-

⁹⁹ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 164—165.

¹⁰⁰ История СССР, т. I, М., 1956, гл. VIII, §§ 1 и 3; ИРЛ, т. II, ч. 1, гл. II, разд. 1 и гл. VI, разд. 2.

¹⁰¹ И. У. Будовнич. Русская публицистика XVI века, гл. 2 и 3.

¹⁰² Там же, стр. 298—299.

тели в основном следуют дореволюционным авторам. Большинство исследователей (за исключением только Б. А. Рыбакова и А. А. Зимина) считает Иосифа Волоцкого на всем протяжении его деятельности борцом «с областным сепаратизмом за полную победу самодержавия»;¹⁰³ «политическая линия Иосифа Волоцкого», по мнению И. У. Будовнича, «несомненно имела прогрессивное значение и куда более соответствовала новому положению объединенного государства, чем консервативный гуманизм, если можно так выразиться, заволжских старцев».¹⁰⁴ Доводя до конца мысль М. В. Довнар-Запольского о политическом радикализме последователей Иосифа и политическом консерватизме сторонников Нила, Б. Сыромятников причислял Нила Сорского вместе с Вассианом Патрикеевым и Курбским к «партии феодальной реакции и боярской фронды», а Иосифа Волоцкого объявлял представителем «„московских прогрессистов“, идеологию которых развивал и Ивашка Пересветов».¹⁰⁵ Говоря о направлении Нила Сорского, исследователи обычно указывают, что Нила «роднит с еретиками» требование «критического подхода к писанию»; характерной чертой его идеологии считается терпимость по отношению к еретикам.¹⁰⁶ К традиционному представлению о близости Нила и его ученика Вассиана к еретикам (во всяком случае к некоторым из них) примыкает и А. А. Зимин.¹⁰⁷ Историки философии усматривают в мировоззрении Нила «рационалистическую тенденцию» в соединении с мистикой.¹⁰⁸

Не решен в советской науке и вопрос о социальном характере еретического движения конца XV в. Мы уже упоминали выше мнение Н. М. Никольского, видевшего в еретиках (во всяком случае в московских еретиках) представителей «аристократического протестантизма». Следуя Н. М. Никольскому, А. Д. Дмитриев объявлял попутчиками ереси (основную социальную опору которой составляла, по его мнению, «торговая знать») старобоярскую партию как в Новгороде, так и в Москве.¹⁰⁹ Сходную характеристику этой группы, как пред-

¹⁰³ ИРЛ, т. II, ч. 1, стр. 310.

¹⁰⁴ И. У. Будовнич. Русская публицистика XVI века, стр. 100.

¹⁰⁵ Б. Сыромятников. Из истории политических учений в России (очерк первый). Советское государство и право, 1940, № 10, стр. 28.

¹⁰⁶ А. С. Орлов. Древняя русская литература, стр. 78; Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 175; Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 278 и др.

¹⁰⁷ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 169.

¹⁰⁸ История философии, т. 1, М., 1957, стр. 271; ср.: Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I, стр. 41.

¹⁰⁹ А. Д. Дмитриев. Инквизиция в России. М., 1937, стр. 26.

ставителей «дворянской знати, которая ничего общего не имела с социальной сущностью движения», мы находим в «Истории СССР» и в «Истории Москвы». ¹¹⁰ Менее определенно высказывается И. У. Будовниц. Он считает основой движения «бюргерство», а его попутчиками, с одной стороны, «определенную группу феодалов», стремившуюся ограничить церковное землевладение и за счет его «поправить свои пошатнувшиеся дела», а с другой — «более широкие плебейские массы города (а в известной степени и крестьянства)». ¹¹¹ Н. Г. Порфиридов указывает, что городское движение в Новгороде было поддержано в Москве «представителями высших общественных слоев, высшей правительственной администрации и высшего духовенства». ¹¹² Н. К. Гудзий указывает, что ересь «находила себе тайное, а иногда и явное сочувствие в верхах московского общества» благодаря тому, что еретики играли наруку государству, которое само стремилось к уменьшению притязаний церкви. ¹¹³ Столь же широкую характеристику попутчиков ереси дают и «Очерки истории СССР». ¹¹⁴

Отсутствие конкретной разработки вопроса о ереси, неопределенность ее социальной характеристики — все это вызывает у некоторых исследователей скептическое отношение и к общей ее оценке, принятой в большинстве работ. В своей рецензии на «Историю Москвы» И. И. Смирнов поставил под сомнение данную в этой книге характеристику ереси как антифеодального и реформационно-гуманистического движения. И. И. Смирнов оценивает ересь «как движение в среде правящих классов Русского государства, а никак не „антифеодальное“». «Весьма и весьма условно можно считать эту ересь и реформационно-гуманистическим движением. Такая квалификация чрезмерно преувеличивает элементы рационалистической критики догматов официальной церкви, имевшихся у еретиков XV века». ¹¹⁵ И. И. Смирнов не обосновывает своей точки зрения, однако несомненно, что предпосылкой его скепсиса является недостаточная аргументация сторонников противоположного взгляда.

Советская наука поставила вопрос об идеологических движениях в период образования Русского централизованного го-

¹¹⁰ История СССР, т. I, изд. 2-е. М.—Л., 1947, стр. 287; История Москвы, т. I, стр. 124.

¹¹¹ И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 63.

¹¹² Н. Г. Порфиридов. Новгород Великий. М.—Л., 1947, стр. 196.

¹¹³ Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 277.

¹¹⁴ Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв., ч. II, стр. 313; Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 173.

¹¹⁵ И. И. Смирнов. Рецензия на «Историю Москвы». Советская книга, 1953, № 4, стр. 55—56.

сударства в связь с социальными отношениями того времени; для советских исследователей и еретики, и иосифляне, и нестяжатели являются представителями определенных социальных групп; официальная идеология Русского государства также рассматривается как порождение общественной и идеологической борьбы того времени. Но в советской науке не было попыток фактического пересмотра всей истории идеологической борьбы в период образования Русского централизованного государства. Объясняется это в первую очередь тем, что работы, в которых ставятся общие вопросы истории общественной мысли конца XV в., как и работы Г. В. Плеханова, М. Н. Покровского и Н. М. Никольского, не были исследовательскими работами. Это обобщающие труды, использующие материал, собранный предшествующими исследователями. Отсюда их неизбежная зависимость от взглядов прежних исследователей.

А между тем мы знаем, что фактическое обоснование этих взглядов, высказанных еще во второй половине XIX в., было далеко не достаточным. О. Миллер, Н. И. Костомаров и В. И. Жмакин, заявившие о борьбе «двух направлений» в конце XV в., шли не столько от фактов, сколько от общей характеристики обоих направлений — характеристики, в значительной степени продиктованной историческими аналогиями. Для либеральных авторов XIX в. иосифляне были «консерваторами», нестяжатели — «либералами», а еретики — «людьми увлечений и жизненной ломки». Горячо сочувствуя «либералам»-нестяжателям и мягко порицая «отрицателей существующих порядков» — еретиков, В. И. Жмакин и другие авторы со скорбной покорностью судьбе объявляли их деятельность фатально обреченной на неудачу. В работах конца XIX—начала XX в. публицистический подтекст ощущается не так заметно, но общая характеристика иосифлян как представителей официального направления сохраняет свою силу, а мысль о бесплодности всяких оппозиционных течений (нестяжательства и ереси) повторяется с еще большей настойчивостью. Мысль эта получает даже философское обоснование в теории абсолютного своеобразия русского исторического процесса, выражающегося в отсутствии в древней Руси общественной борьбы. Из представления о полном своеобразии русской политической и идеологической истории исходят и иностранные авторы.

Публицистическая основа традиционной концепции идеологической борьбы конца XV в., отсутствие у этой концепции необходимого обоснования делают настоятельно необходимым ее пересмотр. Конечно, сама по себе непримлемость теоретических позиций авторов, писавших об общественных движениях

древней Руси, не давала бы еще оснований отвергать использованный ими фактический материал: исследователь может правильно установить факты и, исходя из своих воззрений, дать им неверное объяснение. Но правильно ли были установлены факты исследователями, писавшими об идеологической борьбе в конце XV в.? Мы знаем, что сомнительность традиционной характеристики еретиков, Иосифа и Нила ощущалась уже некоторыми дореволюционными авторами.

Критическая проверка фактов, установленных прежними исследователями русской общественной мысли конца XV в., становится поэтому важнейшей задачей современного исследователя.



Глава II

РУССКОЕ ГОСУДАРСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XV в.

Социально-экономические предпосылки идеологической борьбы конца XV в.

Старое историческое представление, согласно которому «государственная организация» в России XV в. «была вызвана к жизни внешними потребностями» и «государство было продуктом экономической неразвитости»,¹ решительно отвергается советской наукой.

Образование Русского государства в конце XV в. объяснялось в первую очередь глубокими изменениями в экономике Северо-Восточной Руси. Росла производительность сельского хозяйства страны; изменялись формы землевладения; росло и видоизменялось землевладение феодалов. Наиболее крупные феодалы — местные (великие и удельные) князья, противостоявшие в экономическом и политическом отношении общерусской великокняжеской власти — были лишены к концу XV в. политической власти и частично экспропрированы. Пало к концу века также относительное значение боярского вотчинного землевладения. Наибольшее развитие получали в этот период два вида феодального землевладения: условное помещичье землевладение и землевладение монастырей. Поместная система не была, как полагали дворянские и буржуазные историки, «создана» Иваном III; вотчинное землевладение бояр и детей боярских вовсе не было полным и безусловным; в ряде случаев оно было связано с их службой сюзерену; но окончательное оформление и широкое распространение помест-

¹ П. Н. Миллюков. Очерки по истории русской культуры, ч. I, стр. 126.

ной системы относится именно к концу XV в.² Особенно большое значение для развития поместной системы имела конфискация Иваном III новгородских земель и помещение на них бывших боярских холопов — послужильцев.³

XV век — время стремительного роста монастырских вотчин; в этот период возникает ряд новых монастырей; монастыри, основанные в более ранний период, значительно расширяют свои территории. За чей счет шло это расширение монастырских владений? В научной литературе нередко можно встретить указание на то, что обогащение монастырей шло в XV—XVI вв. параллельно с разорением боярства. По мнению Б. Д. Грекова, «старый феодал-боярин, гордый своим богатством, слишком был уверен в незыблемости своей материальной базы и мало, а может быть, и совсем не заглядывал в надвигавшееся будущее. Его отсталое по своей организации хозяйство, отсталое хотя бы по сравнению с монастырским, уже не было в состоянии удовлетворить возросшие его потребности, которых он не мог уже сократить, поскольку они вызывались службой придворной и военной, поскольку весь тон жизни в аристократических кругах московского общества налагал известные требования на тех, кто не хотел и не мог выйти из этой среды». Вотчины монастырей росли, по выражению Б. Д. Грекова, «на боярских костях».⁴ Иначе решает вопрос о взаимоотношениях основных категорий феодального землевладения Л. В. Черепнин. По его словам, «ни теоретически, ни конкретно-исторически недоказуем тезис о большей приспособленности к рынку поместно-дворянских и монастырских, чем вотчинно-боярских земель»; Л. В. Черепнин указывает лишь на отдельные факторы, благоприятствовавшие развитию монастырского землевладения: экстерриториальность по отношению к отдельным княжествам, денежные средства.⁵ Нам представляется, что процесс поглощения соседних боярских земель монастырями характерен в основном для XVI в.; особенно много боярских земель перешло в монастырские руки во время опричнины. Но значит ли это, что уже к концу XV в. соперничество между боярством и монастырями стало реальным фактом? Учтем, что обычно приводимые в литературе размеры монастырского землевладения — одна треть всей русской тер-

² Ср.: А. А. Зимин. Из истории поместного землевладения на Руси. Вопросы истории, 1959, № 11, стр. 130—142.

³ К. В. Базилевич. Новгородские помещики из послужильцев. Исторические записки, кн. 14, 1945.

⁴ Б. Д. Греков. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века, кн. II, М., 1954, стр. 54—59.

⁵ Л. В. Черепнин. Образование Русского централизованного государства в XIV—XV вв. (печатается).

ритории — основаны на данных второй половины и конца XVI в. (англичанин Климент Адам и Горсей);⁶ в XV в. монастырские вотчины вряд ли могли достигнуть таких размеров. Земли отдельных представителей знати нередко переходили к монастырям, но едва ли эта социальная группа в целом уже могла ощущать прямую угрозу со стороны монастырского землевладения. Основным источником расширения земельных владений монастырей, как и других видов феодального землевладения (например, помещичьего), были крестьянские земли — ниже мы увидим, что к концу века, когда монастырская экспансия начала встречать сопротивление, главными противниками церковных землевладельцев оказались именно черные крестьяне.

Для понимания характера экономических изменений конца XV в. особенно важно отметить изменения в формах эксплуатации крестьян, характерные для этого периода: рост наиболее тяжелой формы эксплуатации крестьян — барщины (особенно на помещичьих землях). Чем был вызван этот процесс? В своей монографии «Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века» Б. Д. Греков справедливо отверг предположение, что усиление эксплуатации крестьян имело целью получение избыточного хлеба для продажи его на западноевропейских рынках. В XV в. не только русский, но и польский хлеб не играл еще роли в западноевропейском экспорте. Основной предпосылкой расширения барщины и увеличения производства хлеба был внутренний спрос: хлеб покупало русское городское население — «посадские люди».⁷ Изменения в формах эксплуатации крестьян свидетельствуют, таким образом, о важных переменах в экономике страны — об усилении общественного разделения труда и росте внутреннего рынка.

Рост внутреннего рынка в конце XV в. с особенной яркостью обнаруживается в жизни городских центров Руси. Вопреки мнению П. Н. Милюкова и ряда других дореволюционных историков,⁸ значительное число городских поселений XV в. было не «городами»-крепостями, но торгово-ремесленными центрами — городами в экономическом смысле слова.⁹

⁶ ЖМНП, т. XX, 1838, стр. 62; Джером Горсей. Записки о Московии XVI в. СПб., 1909, стр. 136.

⁷ Б. Д. Греков. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века, кн. I, М., 1952, стр. 5—7; кн. II, стр. 43—53.

⁸ П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры, ч. I, стр. 193—195. Ср. историографическую сводку у Б. Д. Грекова (Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века, кн. I, стр. 9—10).

⁹ Ср.: Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 81; Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв., ч. II, стр. 81. — А. М. Сахаров (Города Северо-Восточной Руси XIV—

Стремительный рост городов на Руси в конце XV—начале XVI в. даже повергал в смущение соседей Русского государства. «Вскоре в России никто не возьмется за соху, — утверждали они, несколько преувеличивая. — Все бегут в город и становятся купцами».¹⁰

Рост производительных сил в конце XV—начале XVI в. сказывался и на внешней торговле Русского государства. Предметом русского экспорта было в этот период далеко не одно только сырье, как полагали дореволюционные исследователи.¹¹ В страны Востока Русь вывозила предметы русского ремесла, в первую очередь предметы военной техники и ювелирные изделия. Вывоз русских ремесленных изделий на Восток имел большое значение для внутреннего развития страны, содействуя росту производительных сил и способствуя географическому разделению труда.¹² Крупная внешняя торговля содействовала и возникновению сословных организаций в городе. Уже в XV в. можно говорить о каких-то объединениях, корпорациях московских купцов-«сурожан», ведших внешнюю торговлю с итальянскими городами Крыма (Сурож-Судак), и «суконников», торговавших главным образом с Западом.¹³

Связь перечисленных выше социально-экономических процессов с образованием в конце XV в. Русского централизованного государства несомненна. Основной социальной опорой великокняжеской власти были средние и мелкие феодалы, но именно рост внутреннего рынка и расширение экономических связей между русскими землями дали возможность московским князьям объединить Северо-Восточную Русь. Это обстоятельство не снимает еще, конечно, вопроса об относительном своеобразии процесса образования Русского государства по сравнению с государствами Западной Европы (например, Фран-

XV вв. М., 1959, стр. 17 и 128—129) считает число городов, названное в «Очерках», преувеличенным (многие из этих «городов» были крепостями, а не городами), но и он признает, что значительная часть городов XIV—XV вв. была городскими центрами в социально-экономическом отношении.

¹⁰ П. Гильдебрандт. Отчеты о разысканиях, произведенных в рижских и ревельских архивах по части русской истории. Приложение к «Запискам Академии наук», СПб., т. XXIX, 1877, стр. 93.

¹¹ П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры, ч. I, стр. 105; Г. Плеханов. История русской общественной мысли, т. I, стр. 59.

¹² М. В. Фехнер. Торговля Русского государства со странами Востока в XVI веке. М., 1952, стр. 6.

¹³ М. Н. Тихомиров. Древняя Москва. М., 1947, стр. 114—116. — А. М. Сахаров (Города Северо-Восточной Руси XIV—XV вв., стр. 164—167) считает, что вопрос о наличии у «сурожан» и «суконников» особых привилегий не может быть решен по имеющимся фактам, но не отрицает существования самих этих объединений.

цией): в России не сформировались еще в XV в. буржуазные отношения и феодальный строй был еще достаточно прочен; образование государства было ускорено политическими факторами (в первую очередь внешней опасностью с Востока и Юго-Востока).¹⁴ Но даже известные нам факты социально-экономической истории России XV в. не позволяют говорить о «государственной организации» как следствии чисто внешних причин и не дают оснований игнорировать роль города в классовой и идеологической борьбе того времени.

Главным социальным конфликтом конца XV—начала XVI в. был конфликт между основными антагонистическими классами феодального общества — крестьянами и феодалами-землеладельцами. Классовая борьба в русской деревне в период образования Русского централизованного государства получила очень слабое отражение в источниках; вопрос этот только недавно стал разрабатываться советскими историками.¹⁵

Конкретный материал по истории классовой борьбы во второй половине XV в. сохранился главным образом в монастырских архивах, — естественно, что материал этот отражает борьбу крестьян (в основном черных крестьян) с монастырями. Однако такой односторонний характер имеющихся в нашем распоряжении источников не препятствует их использованию: борьба крестьян (и черных, и владельческих) с духовными феодалами по своему характеру едва ли значительно отличалась от их борьбы со светскими феодалами; кроме того, для истории идеологических движений антагонизм между феодальной церковью и антифеодальными силами представляет особый интерес.

¹⁴ В своей недавно опубликованной работе о городах XIV—XV вв. А. М. Сахаров справедливо отметил, что «образование Русского централизованного государства происходило в специфических по сравнению со странами Западной Европы условиях ... при отсутствии капиталистического развития». Трудно, однако, согласиться с автором, когда он на этом основании вообще отрицает связь между образованием Русского централизованного государства и процессом преодоления экономической раздробленности, считая, что в XV в. процесс этот еще не начинался и даже «минимального» экономического единства Северо-Восточной Руси не было (А. М. Сахаров. Города Северо-Восточной Руси XIV—XV вв., стр. 155—162 и 172—175). При такой постановке вопроса остаются непонятными социально-экономические предпосылки образования единого государства в XV в. и характерного для этого периода «стремления горожан к сильной княжеской власти», о котором пишет автор (там же, стр. 233—234).

¹⁵ Л. В. Черепнин. Формы классовой борьбы в Северо-Восточной Руси в XIV—XV вв. (в период образования Русского централизованного государства). Вестник МГУ, № 4, 1952, серия общественных наук, вып. 2, стр. 113—120; Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв., ч. II, стр. 115—126.

Выше мы уже указывали на то, что распространенное в историографии представление о существовавшем уже в XV в. антагонизме между крупными духовными и светскими феодалами не подтверждается источниками. Любопытные сведения о том, с кем именно вели в этот период монастыри наиболее напряженную борьбу, дает анализ юридических документов второй половины XV в. — правых грамот и судебных списков, сохранившихся в монастырских архивах. Из 97 грамот этого типа времени Ивана III, просмотренных нами,¹⁶ только 6 грамот отражают конфликт между монастырем и крупными феодалами, 15 грамот посвящены тяжбам с землевладельцами мелкого масштаба (мелкие вотчинники, помещик, дети боярские, великокняжеский истопник и т. д.), 1 грамота отражает конфликт между двумя монастырями, 4 грамоты не дают определенной социальной характеристики тяжущихся с монастырем лиц, в 2 грамотах против монастыря выступают крестьяне вместе с землевладельцем и 69 грамот (т. е. примерно 70% всех грамот) посвящено тяжбам с крестьянами. Едва ли можно объяснить это обстоятельство только тем, что сделки монастырей с боярами были лучше юридически оформлены и не вызывали судебных споров. Дело было, очевидно, в том, что и сами взаимоотношения монастырей с крупными феодалами носили более мирный и дружественный характер, чем их отношения с крестьянами: бояре давали земли монастырям, иногда продавали им эти земли, но до прямых столкновений дело доходило редко. Основным объектом монастырской (как и вообще феодальной) экспансии в XV в. была общинная крестьянская земля, и обострение классовой борьбы в конце века выразилось, в частности, в массовых столкновениях крестьян с монастырями.

Наибольшей напряженности эта борьба достигла именно в 80—90-х годах. Уже А. И. Копанев в исследовании по истории землевладения Белозерского края обратил внимание на то, что большинство судебных дел между Кирилло-Белозерским монастырем относится к последней четверти XV в.: именно начиная с 80-х годов XV в. крестьяне возбуждают множество исков о землях к монастырю.¹⁷ Сходные наблюдения можно

¹⁶ АСЭИ, т. I, М.—Л., 1952, №№ 340, 397, 430, 431, 447, 467, 521, 523—525, 537—540, 557, 571, 581—595, 604, 607, 607а, 615, 628, 635, 639, 640, 642 и 651; т. II, М.—Л., 1958, №№ 188, 229, 285—288, 296, 306, 309, 310, 332—334, 336—338, 368, 370, 374, 375, 381, 387, 388, 388а, 400—402, 404—407, 409—411, 414, 416, 418, 419, 421, 422, 428, 458, 463—465, 481, 483, 492, 493 и 495.

¹⁷ А. И. Копанев. История землевладения Белозерского края XV—XVI вв. М.—Л., 1951, стр. 193; ср.: АСЭИ, т. II, №№ 285—288, 296, 306, 309 и 310.

«сделать и по материалам Троице-Сергиева монастыря. От времени до 70-х годов XV в. до нас совсем не дошло правых грамот и судебных списков Троицкого монастыря. К 70-м годам относится четыре таких документа, из них три отражают тяжбу между монастырем и крестьянами. К 80-м годам относится семь судебных дел этого характера, а начиная с 1490 г. количество соответствующих грамот достигает восемнадцати.¹⁸ Сходную картину мы наблюдаем в Ферапонтовом и Симоновом монастырях: и здесь тяжбы монастырей с крестьянами возникают в основном после 1490 г.¹⁹

Рост земельных тяжб в кирилловской и троицкой вотчине в конце XV в. заслуживает особого внимания, если сопоставить материалы, относящиеся к этим монастырям, с материалами по третьему крупному землевладельческому монастырю того времени — Иосифову Волоколамскому. Волоколамский монастырь был создан на полностью феодально освоенной территории удельного княжества Волоцкого; вокруг него не было, по-видимому, черных крестьянских земель; в результате в богатом монастырском архиве не оказалось ни одного судебного дела из-за земли.²⁰ Борьба монастырей за землю в конце XV в. была, таким образом, в первую очередь борьбой против крестьян. Перед нами — отражение весьма значительного процесса в истории землевладения конца XV в. и в истории классовой борьбы в этот период.

Классовая борьба крестьянства получила отражение и в источниках иного типа — в житиях святых этого периода. Почти каждое из житий основателей русских монастырей упоминает о «пакостях», которые чинили основателю монастыря окрестные крестьяне, справедливо опасавшиеся, что их земли и они сами попадут под монастырскую власть («еже и сбьются последи», — прибавляет одно из житий). В житии одного из святых XV в., Александра Ошевенского, повествуется даже, что крестьяне, изгоняя монахов из своих земель, заявляли, что они вообще не нуждаются в черном духовенстве: «Мы же себе начнем добывати священника белого по своему изволению, яко же есть обычай мирским человеком».²¹ Разумеется, не каждое из этих житий может рассматриваться как вполне до-

¹⁸ АСЭИ, т. I, №№ 340, 430, 431, 467, 523—525, 537—540, 581—594, 615 и 628.

¹⁹ АСЭИ, т. II, №№ 332, 333, 334, 336—338 (все эти грамоты Ферапонтова монастыря после 1490 г.), 368, 370, 374, 375, 381, 400—402, 404, 405, 414, 416, 418, 419, 421, 422 и 428.

²⁰ АФЭИХ, ч. II, М., 1956.

²¹ Ср.: В. И. Коредкий. Борьба крестьян с монастырями в России XVI—XVII вв. Вопросы истории религии и атеизма, вып. VI, 1958, стр. 188.

стоверный источник: многие из них — поздние по времени, и, кроме того, биография святого по самому своему характеру должна была включать какие-нибудь «скорби», испытанные им. Но то обстоятельство, что в большом житийном материале, привлеченном исследователями, «скорбь» неизменно принимает форму «пакостей» со стороны крестьян в момент основания монастыря, показывает, что перед нами действительно типичная ситуация.²²

Широкое недовольство сложившимися социальными и экономическими отношениями было характерно не только для русской деревни XV в., но и для города. Если в деревнях мы встречаемся только с отдельными выступлениями (легальными или насильственными) против землевладельцев, то в городах происходили и настоящие (хотя и стихийные) антифеодальные восстания. Особенно широкие размеры борьба горожан принимала в Новгородской земле — вечевой строй Новгорода, не давая реальной власти демократическим элементам города, тем не менее облегчал возможность открытых политических выступлений с их стороны. Крупные движения горожан происходили в 1418, 1421 и 1446 гг.; в 70-х годах, во время присоединения Новгорода к Москве, борьба между «лучшими» и «меньшими» достигла особого напряжения. Ряд городских восстаний происходил в XV в. и в Пскове; наиболее широких размеров антифеодальное движение в городе достигло в 80-х годах XV в. В Москве городские восстания были связаны главным образом с моментами татарских нашествий, когда феодальная верхушка обнаруживала неспособность оборонять город; так было в 1382 г. и 1445 г.; такое же выступление «гражан» произошло и в 1480 г. в связи с нашествием Ахмата и недостаточно активной позицией Ивана III, прислушивавшегося к советам «богатых и брюхатых».²³

Как и выступления крестьян, борьба горожан нередко была направлена против отдельных, в частности духовных, феодалов. Злоупотребления крупных феодалов-наместников в городах, всевозможные поборы с горожан в пользу церкви — все это было постоянным поводом к выступлениям посадских людей. Еще до присоединения Новгорода к Москве там была популярна идея секуляризации богатых владений новгородской церкви. В 1467 г. митрополит в послании к новгородскому архиепископу Ионе выступал против тех «новгородцев мно-

²² И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 11—12; Л. В. Черепнин. Формы классовой борьбы в Северо-Восточной Руси в XIV—XV вв., стр. 119—120; Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв., ч. II, стр. 122—126.

²³ ПСРЛ, т. VI, стр. 231; т. XX, стр. 346.

гих», которые «имения церковные и села данаа хотят имати собе», указывая, что в обоснование своих претензий эти новгородцы «въставляють некая тшетнаа словеса, мудръствующе себе плотская, а не душевная ... да хотять грубость чинити святей божией церкви и грабити святыха церкви и монастыри».²⁴ Недовольство горожан вызывали и привилегии, которые получали жители «слобод», поселений, примыкавших к городам и входивших в их состав, но принадлежавших крупным феодалам (чаще всего монастырям) и не несших общих городских повинностей. В 1495 г., во время набора в Пскове ополчения «на Немцы», псковичи требовали включения людей с «церковной земли»; когда же представители церкви отказались, горожане «хотели попов кнутом избесчестовати, Ивана священника Рождественского и Андрея, и в одних рубахах стояли на вече, и иных всех попов и дьяконов изсоромотиша».²⁵

Особого внимания заслуживает вопрос о взаимоотношениях этих антифеодальных элементов с государственной властью. Русское централизованное государство, складывавшееся в XV в., было государством феодальным; самый факт образования этого государства был в значительной степени ответом на усиление классовой борьбы. Судебник 1497 г., первый законодательный кодекс объединенного Русского государства, в общерусском масштабе устанавливал ограничение крестьянского перехода; специальная статья Судебника о «государском убийце» была направлена против крестьянина, покушавшегося на жизнь своего господина («государя»).

Было бы, однако, неверно предполагать, что выступления крестьян и горожан против феодалов были одновременно выступлениями против государственной власти. Очень интересную попытку исследования идеологии крестьян на основании правовых грамот и судебных списков конца XV в. предпринял Л. В. Черепнин. Грамоты эти обнаруживают резко отрицательное отношение крестьян-жалобщиков к феодалам и феодальной администрации и вместе с тем их наивное доверие к великому князю как единственному источнику справедливости; лишь иногда прорывается у крестьян досада из-за того, что «князь великий не слушает» их жалоб.²⁶

Еще яснее обнаруживаются симпатии к великокняжеской власти со стороны горожан. Не только москвичи, но и жители Новгорода, Пскова и других крупнейших городов Северо-Восточной Руси нередко видели в великом князе своего покрови-

²⁴ РИБ, т. VI, № 101, стлб. 717—718.

²⁵ Псковские летописи, вып. I. М.—Л., 1941, стр. 81—82.

²⁶ Л. В. Черепнин. Образование Русского централизованного государства в XIV—XV вв. (печатается).

теля и защитника от притеснений «сильников». Это обстоятельство очень ясно обнаружилось в период присоединения Новгорода: уже в 1475—1476 гг., во время так называемого «похода миром» на Новгород, Иван III всячески подчеркивал свою готовность защищать посадское население от боярских самоуправств; в 1477 г. Иван III использовал обращение новгородских «жалобщиков» в Москву для окончательного присоединения города. После присоединения Новгорода основное торговое-ремесленное население города не было затронуто репрессиями, направленными против местных бояр и некоторых крупных купцов; Новгород сохранил свою выдающуюся роль в русской торговле;²⁷ борьба Новгорода с ганзейскими монополистами, которая не могла иметь полного успеха в период самостоятельности, была завершена именно Иваном III в конце XV в.²⁸ После присоединения Твери Иван III защищал и интересы тверских купцов, постоянно торговавших в Литве.²⁹ Мы едва ли можем говорить о существовании на Руси XV в. «союза королевской власти и буржуазии»,³⁰ характерного для средневековой Западной Европы (поскольку на Руси не сложился еще класс буржуазии), но определенное тяготение городского населения к великокняжеской власти несомненно.

Сочувствие городских и сельских антифеодальных сил великокняжеской власти было в значительной степени связано с теми мероприятиями против крупных феодалов, которые осуществлял в этот период великий князь. Опираясь на средних и мелких феодалов, Иван III выступал не только против своих старых противников, великого князя Тверского и бояр-правителей Новгородской республики, но и против ряда других крупных светских и духовных феодалов. Наряду с владениями опальных бояр были конфискованы в Новгороде в 1476—1478 гг. земли архиепископа и шести крупнейших новгородских монастырей.³¹ После этого конфискация церковных земель

²⁷ А. Пронштейн. Некоторые вопросы экономического положения Великого Новгорода после включения его в состав Русского государства. Ученые записки Ростовского гос. университета, т. XXI, История СССР, вып. 3, Харьков, 1952.

²⁸ Н. А. Казакова: 1) Из истории сношений Новгорода с Ганзой в XV в. Исторические записки, кн. 28, 1949, стр. 111—191; 2) Из истории торговой политики Русского централизованного государства XV века. Исторические записки, кн. 47, 1954, стр. 258—290.

²⁹ Сб. РИО, т. 35, стр. 9, 128, 132; ср.: В. Е. Сыроечковский. Гости-сурожане. Л., 1935, стр. 44.

³⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XIV, ч. 1, стр. 445.

³¹ Ср.: В. Н. Бернадский. Политика Ивана III в Новгороде. Ученые записки Ленинградского гос. педагогического института им. А. И. Герцена, т. 61, 1947.

в Новгороде происходила по крайней мере еще два раза — в 1480 и 1500 гг.³²

Аналогичные мероприятия проводились великим князем и в других областях Русского государства. Ряд земельных конфискаций был произведен Иваном III в связи с политической борьбой 70—80-х годов, о которой мы будем говорить ниже. Но наряду с экспроприацией имущества опальных феодалов великокняжеская власть проводит в этот период и более общие меры по ограничению крупного феодального землевладения, в частности землевладения монастырей. В 1482 г. Иваном III был произведен «отвод» на Белом озере — точное межевание земель Кирилло-Белозерского монастыря и других монастырей этого района, ограничивавшее возможность их дальнейшего расширения.³³ К 1490 г. относится грамота, подписанная дьяком Федором Курицыном (с которым нам придется еще не раз встретиться в ходе исследования) и ограничивающая земельные приобретения пермской епископии; уже присоединенные епископом волостные земли должны были быть возвращены «тем людям, у кого владыка те земли и воды и угодья поимали».³⁴ Документы более позднего времени свидетельствуют о существовании при Иване III указа, прямо запрещающего землевладельцам вновь присоединенных территорий отдавать свои вотчины монастырям.³⁵

Мероприятия такого характера несомненно пользовались поддержкой антифеодальных сил. В конце XV в., как мы уже знаем, возникло множество судебных дел между чернососными крестьянами и монастырями — возбуждая подобные дела, крестьяне, вероятно, учитывали враждебные наклонности великокняжеской власти по отношению к церковному землевладению и именно поэтому надеялись на успех своих жалоб. Не менее заинтересованы были в подобных мероприятиях и горожане, враждебные феодальным «своеземцам» в городах; во время уже упомянутого «отвода» на Белом озере у монастырей были отняты их подгородные слободы и городские дворы — жители

³² Б. Д. Греков. Новгородский дом св. Софии, ч. I. СПб., 1914, стр. 247—248; В. Н. Бернадский. Политика Ивана III в Новгороде, стр. 104.

³³ А. И. Копанев. История землевладения Белозерского края XV—XVI вв., стр. 43—44, прим. 6 и стр. 104—105, прим. 3.

³⁴ ЛОИИ, коллекция П. И. Саввантова, № 1. Грамота опубликована в сборнике: Коми филиал АН СССР. Историко-филологический сборник вып. 4, Сыктывкар, 1958, стр. 248—252.

³⁵ ААЭ, т. I, № 227 (стр. 219); Стоглав. Лондон, 1860, стр. 237; аргументацию в пользу отнесения этого указа ко времени Ивана III см.: А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1. Одесса, 1871, стр. 37, прим. 3.

их были приписаны к городу (включены в число посадских людей).³⁶

Совпадение интересов великокняжеской власти, крестьян и горожан, обнаруживавшееся в подобных случаях, было весьма относительным и непрочным. В 90-х годах XV в. крестьянам удалось выиграть несколько судебных дел против Ферапонтова монастыря;³⁷ в большинстве случаев, однако, подобные дела решались в пользу монастырей. Наступление крупных феодалов на крестьянские земли могло несколько замедлиться, но никак не прекратиться; уже с начала XVI в. стремительный рост монастырских вотчин вновь возобновился без значительных препятствий со стороны великокняжеской власти. Точно так же надежды горожан на то, что великокняжеская власть поддержит их в борьбе против крупных феодалов-наместников, обычно не оправдывались. В 1483—1486 гг., во время восстания в Пскове, «черные люди», твердо рассчитывавшие на помощь великого князя, должны были горько разочароваться — князь выступил на стороне своего наместника, князя Ярослава Стригина-Оболенского.³⁸ Облегчив русским городам, вошедшим в состав единого государства, связи с другими русскими землями, московская феодальная администрация наложила на население этих городов тяжелое налоговое бремя и лишила его тех элементов самоуправления, которым оно (особенно в Новгороде) прежде обладало. Нам трудно поэтому судить, повысило или снизило присоединение к Москве темпы развития городов Северо-Восточной Руси.³⁹

Время образования Русского централизованного государства и крушения феодальных княжеств и земель Северо-Восточной Руси было благоприятным временем для развития классовой и идеологической борьбы. Но рано или поздно борьба антифеодальных элементов неизбежно должна была натолкнуться на сопротивление феодального государства.

Политическая борьба во второй половине XV в.

Борьба внутри господствующего класса феодалов обычно получала гораздо более широкое отражение в письменности, чем классовая борьба.

³⁶ АСЭИ, т. I, № 332; ср.: А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 36—37.

³⁷ АСЭИ, т. II, №№ 333, 334 и 338.

³⁸ Н. Н. Масленникова. Присоединение Пскова к Русскому централизованному государству. Л., 1955, стр. 73—77 (там же историография вопроса); Л. В. Черепнин. Социально-политическая борьба в Псковской феодальной республике в конце 70-х—начале 80-х гг. XV в. История СССР, 1958, № 3.

³⁹ Ср. рецензию А. А. Зимина на книгу А. П. Пронштейна: История СССР, 1959, № 2, стр. 211.

Борьба феодальных группировок за власть в конце XV в. почти не изучена в нашей литературе. Говоря о политической борьбе в XV в., исследователи занимались по преимуществу историей присоединения Новгорода, Твери и других феодальных княжеств. Но в последней четверти столетия этот процесс, в сущности, уже подходил к концу; бывшие «великие княжества» формально или фактически находились уже под властью московского князя; из числа бывших удельных князей со времени Василия Темного сохранил свои владения только князь Михаил Андреевич Верейско-Белозерский.

Однако это еще не означало окончательного уничтожения феодальной раздробленности на территории Северо-Восточной Руси. Крупные феодалы сохранили значительное влияние; по завещанию Василия Темного наряду с Верейско-Белозерским были созданы новые удельные княжества — владения младших братьев Ивана III. Признавая в принципе привилегии княжеско-боярской аристократии (основанные на крупной феодальной земельной собственности), великокняжеская власть пыталась, однако, фактически урезать их. После уничтожения независимых великих княжеств борьба с феодальной оппозицией внутри государства становилась главной формой борьбы против феодальной раздробленности.

Феодальная оппозиция против великокняжеской власти особенно резко обнаружилась в 1480 г., во время так называемого «стояния на Угре», знаменовавшего собой крах последней попытки сохранения татарского ига на Руси. Нашествию хана Ахмата предшествовало выступление наиболее опасных противников Ивана III — его братьев, удельных князей. В 1479 г., за несколько месяцев до нашествия Ахмата, двое из братьев — Андрей (Большой) Углицкий и Борис Волоцкий, «собравшись со всеми людьми», «отступили» от великого князя. Заслуживают внимания идеологические мотивы их выступления. Братья Ивана III не возражали против проводимой им политики расширения Московской земли и присоединения новых земель. Но их возмущало нарушение удельных традиций, обнаруженное великим князем при этом расширении. Присоединение Новгорода к Русскому государству было в глазах этих князей очередным «примыслом» московского князя — Иван III должен был поделиться с ними своим приобретением. «Новгород Великий взял с ними, ему ся все подостало, а им жеребья не дал из него», — так излагает претензии Бориса Волоцкого сочувствующая братьям летопись.⁴⁰ Андрей и Борис претендовали также на часть удела умершего за десять лет до этого брата Юрия

⁴⁰ ПСРЛ, т. VI, стр. 222.

Дмитровского. Наконец, одной из важных причин выступления братьев (и непосредственным поводом к этому выступлению) было несоблюдение Иваном III права феодального перехода: Борис Волоцкий предоставил убежище бывшему великолудскому наместнику великого князя И. В. Оболенскому-Лыко, обвиненному горожанами во многих злоупотреблениях; Иван III презрел феодальные права брата, «ни за бояр почел братью свою», и «поима и окова» Оболенского. Андрей Углицкий и Борис Волоцкий «поидоша к литовскому рубежу» и обратились за помощью к польско-литовскому Казимиру; Казмир (по некоторым сведениям, при участии Андрея и Бориса) призвал на помощь татарского хана Ахмата. Перед лицом такой объединенной угрозы Ивану III пришлось пойти на уступки: по словам одной из летописей, он обещал Андрею и Борису раздел «княж Юрьевой вотчины» (владений Юрия Дмитровского).⁴¹ Мир между Иваном III и его братьями-вассалами оказался, однако, весьма непрочным: после отступления Ахмата Иван далеко не полностью выполнил данные им в трудную минуту обещания; в течение 80-х годов он несколько раз пересматривал «докончания» с удельными князьями, все более урезывая их права.⁴² Уже в 1488 г. до Андрея Углицкого дошли слухи о том, что великий князь хочет его «поимати»; в 1491 г. Иван действительно совершил это «поимание», заманив Андрея к себе в «западню»;⁴³ спустя два года он его «уморил». В 1494 г. умер второй опасный противник великого князя — Борис Волоцкий.

Во время «стояния на Угре» Ивану III пришлось встретиться с оппозицией не только со стороны братьев. Летописи, повествующие о нашествии Ахмата, говорят о том, что самый вопрос о сопротивлении или подчинении татарскому «царю» стал в 1480 г. предметом ожесточенных споров и политической борьбы. Горожане, как мы уже знаем, выступали за решительную борьбу с Ахматом; такую же позицию защищал и один из представителей духовенства — ростовский архиепископ Вассиан Рыло. Против борьбы с татарами выступило несколько видных приближенных великого князя, которых враждебная им летопись именвала «богатыми и брюхатыми», «кровопивцами христианскими», а архиепископ Вассиан называл «прежними развратниками» (развратителями, вдохновителями) Ивана III.

⁴¹ Это известие содержится в Вологодско-Пермской летописи и сходной с нею (в этой части) Софийской I летописи по Воронцовскому списку: ПСРЛ, XXVI, стр. 264; БАН, 34.2.31, л. 459 об.

⁴² Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 1. М., 1948, стр. 163—183.

⁴³ Устюжский летописный свод. М.—Л., 1950, стр. 98—99.

Несмотря на некоторые колебания, Иван III не пошел по пути, на который толкали его «прежние развратники», не вступил в переговоры с ханом, не согласился даже на компромиссное предложение Ахмата: послать к нему в качестве посла Никифора Басенкова, сына одного из приближенных Василия Темного.⁴⁴

Политические противоречия, обнаружившиеся во время «стояния на Угре», помогают понять смысл целой серии опал, постигших в это время представителей московского боярства. Иван III еще до 1480 г. начал отстранять приближенных своего отца: по его приказу был, например, ослеплен и сослан в Кириллов монастырь Федор Басенок, отец того самого Никифора, с которым хотел вести переговоры хан.⁴⁵ В 1483 г. опале подвергся Василий Тучко-Морозов, сопровождавший жену Ивана III Софию Палеолог во время ее панического бегства в 1480 г. (вызвавшего негодование сторонников решительной борьбы);⁴⁶ спустя несколько лет за ним последовал Ощера-Сорокоумов, один из наиболее активных противников войны с ханом.⁴⁷ Едва ли необходимо считать события 1480 г. причиной этих опал; вернее предположить, что «стояние на Угре» было толчком, под влиянием которого противоречия между московским боярством и великим князем обнаружили с достаточной определенностью. В те же примерно годы в опалу попали и представители других московских боярских родов — Салтык Травин, Иван Руно и др.⁴⁸

Третьим и, пожалуй, наиболее значительным проявлением оппозиции крупных феодалов великокняжеской власти в последней трети XV в. была многолетняя борьба, которую вел с Иваном III глава русской церкви митрополит Геронтий.

Конфликт между великим князем и митрополитом в 70—80-х годах XV в. несколько отличался от тех столкновений между главами церкви и государства, которые случались на Руси в предшествующие века. До середины XV в. митрополит всея Руси, живший в Москве, был фигурой, формально независимой от московского князя: он стоял во главе всей русской церкви, не только московской, но также и тверской, новгородской, западнорусской (литовской). Флорентийская уния

⁴⁴ ПСРЛ, т. VI, стр. 231.

⁴⁵ ГПБ, Соф. 1468, лл. 183 об.—184.

⁴⁶ ПСРЛ, т. XXIII, стр. 162; ср.: ПСРЛ, т. VI, стр. 225 и 232; т. XXIV, стр. 201.

⁴⁷ К. В. Базилевич. Новгородские помещики из послужильцев, стр. 71.

⁴⁸ С. Б. Веселовский. Феодальное землевладение в северо-восточной Руси. М.—Л., 1947, стр. 227 и 289.

1439 г., во время которой константинопольский патриарх признал свою иерархическую зависимость от римского папы, привела к разрыву русской церкви с греческой, но разрыв этот обнаружился не сразу. Митрополит Иона, первый московский митрополит, поставленный без благословения патриарха, был на первых порах признан и в Западной Руси: польский король и литовский великий князь Казимир, занятый внутренней борьбой в своих владениях, признал Иону духовным патроном и для своих православных подданных. Но такое благоприятное для Москвы положение длилось только до 50-х годов XV в.; обострение русско-литовских отношений побудило Казимира порвать иерархическую связь западнорусского православия с Москвой, и в Литве появился свой собственный митрополит, поставленный, в отличие от московского, патриархом. Это событие в свою очередь заставило Ивана III решительно объявить о полном разрыве с константинопольской патриархией. Международная роль московского митрополита, его своеобразная «надкняжеская» роль, прекратилась; митрополит стал в прямую зависимость от великого князя. Это обстоятельство несомненно вызывало некоторую оппозицию внутри церкви: даже Пафнутий Боровский, настоятель монастыря, находившегося на территории великокняжеского домена, по словам его ученика Иосифа Волоцкого,⁴⁹ «не велел звати митрополитом» Иону, не имевшего благословения Константинополя. Но если во внешних сношениях митрополит теперь стал зависим от великого князя, то во внутреннем отношении он был еще достаточно могущественной фигурой. Митрополии принадлежали огромные земельные владения по всей территории Русского государства. В качестве крупнейшего и авторитетнейшего феодала-землевладельца митрополит мог еще по временам противостоять великокняжеской власти.

Конфликт между Иваном III и митрополитом Геронтием был важным событием в политической жизни 70—80-х годов XV в. В конфликте этом так или иначе оказались замешанными самые разнообразные политические фигуры: уже известный нам ростовский архиепископ Вассиан, удельный князь Михаил Андреевич Верейско-Белозерский и, наконец, игумен и «старцы» Кириллова Белозерского монастыря. Кириллов монастырь, крупнейший духовный феодал Северной Руси, находился в пределах ростовской епископии и одновременно во владениях белозерского князя. Вопрос о том, кто является верховным сюзереном монастыря, был спорным. Руководящая верхушка монастыря во главе с игуменом Нифонтом поддерживала дружбу

⁴⁹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 191.

с Михаилом Андреевичем, — помощь удельного князя оказывалась особенно ценной во время многочисленных земельных тяжб, которые вел монастырь. Так, например, Михаил взял сторону Кириллова монастыря во время столкновения, которое тот имел с другим крупным духовным феодалом — Троице-Сергиевым монастырем. Источником со стороны Троицкого монастыря выступал его игумен, известный Паисий Ярославов; Михаил, однако, «оправил» представителя Кириллова монастыря и «обвинил» представителя Троицы.⁵⁰ Уже этот спор имел, по видимому, известное политическое значение — участникам его предстояло потом вновь сыграть роль в ряде политических конфликтов; но в «большую политику» монастырь оказался втянутым в связи с другим конфликтом — с ростовским архиепископом Вассианом. Как начался этот конфликт? Летопись, сочувствующая ростовскому владыке, приписала инициативу в «брани», возникшей в 1478 г., игумену Нифонту и связанным с ним «высокоумным чернецом»; по словам этой летописи, «чернецы», возглавляемые Нифонтом, «научиша князя Михаила, князь же Михайло начат митрополиту говорить о том»; митрополит «повинуся князю Михайлу и грамоту даст ему»; но в дело вмешался великий князь и указал «ведати» Кириллов монастырь «ростовскому архиепископу».⁵¹ Наряду с ростовской летописью о событиях 1478 г. сообщает и другой источник с диаметрально противоположной тенденцией — правая грамота митрополита Геронтия, предоставляющая «князю Михаилу Андреевичу Кириллова монастыря игумена судити по старине». Расходясь с летописным рассказом в оценке этого эпизода (согласно грамоте, инициатором спора был Вассиан, «ступившийся» в «князь Михайлов в Кириллов монастырь»),⁵² грамота, однако, не дает оснований сомневаться в том, что исход спора и расстановка сил описаны летописью правильно. Сперва, как указывает и летописный рассказ, митрополит выдал «грамоту» Михаилу (очевидно, ту самую, которая до нас дошла), но затем вмешался Иван III и решил спор в пользу Вассиана.⁵³ Позиции великого князя и митрополита в этом случае пол-

⁵⁰ АСЭИ, т. I, № 467.

⁵¹ ПСРЛ, т. XXIV, стр. 197; ср.: Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2. М., 1951, стр. 191—194.

⁵² Н. К. Никольский. Правая грамота митрополита Геронтия. СПб., 1895 (отдельный оттиск из ПДП, СХI).

⁵³ О борьбе Нифонта с Вассианом упоминает еще один источник — Послание Иосифа Волоцкого И. И. Третьякову. Этот источник относит первую ссору Нифонта с Вассианом (из-за дуги, которую Нифонт отказался дать «десятьнику архиепископлю») к значительно более раннему времени, когда митрополитом был Филипп I (1464—1473) (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 191).

ностью разошлись: Иван III был на стороне ростовского архиепископа, Геронтий — на стороне монастырской верхушки и удельного князя.

Первый акт борьбы кончился в пользу великого князя и ростовского архиепископа. Но борьба на этом не прекратилась, наоборот — она перешла в Москву и приняла характер прямой распри между князем и митрополитом. В 1478—1479 гг. между главой церкви и государства возник теоретический спор (возобновившийся в 1482 г.) о том, как нужно совершать обряд освящения новых церквей, в большом количестве построенных в эти годы в Москве. И в этом случае ростовский архиепископ Вассиан Рыло (а после его смерти в 1481 г. преемник его, архиепископ Иоасаф) оказался на стороне Ивана III. Поддержал великого князя и архимандрит Чудова монастыря Геннадий Гонозов. Летопись, близкая к Геронтию, утверждает, что столкновение кончилось в его пользу: в 1482 г. митрополит демонстративно покинул престол, и напуганный князь «сам ехав и би ему челом, моля да возвратится на стол свой, а сам во всем виноват сотворися»; спустя некоторое время митрополит (несмотря на попытку заступничества со стороны великого князя) сумел расправиться и с архимандритом Геннадием.⁵⁴ Можно, однако, сомневаться в том, что исход столкновения 1478—1482 гг. был так удачен для митрополита, как это изображает сочувствующий ему летописец. Выступление Ивана III против митрополита в Москве сопровождалось не менее решительным его выступлением на Севере. В 1482 г. был переведен из Кириллова монастыря игумен Нифонт — тот самый человек, которого сторонники ростовского архиепископа считали первым виновником «брани» 1478 г.⁵⁵ Одновременно с уходом Нифонта Иван III осуществил важное мероприятие, которое, как мы уже отмечали, должно было ограничить дальнейшее расширение монастырской вотчины: «отвод» земель Кириллова монастыря и его соседей.⁵⁶ В те же годы принужден был отказаться от наследственных прав на свою белозерскую вотчину и удельный князь Михаил Андреевич; после смерти Михаила Белоозеро-

⁵⁴ ПСРЛ, т. VI, стр. 221—222 и 233—234.

⁵⁵ Ср.: П. Строев. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877, стр. 55 и 150.

⁵⁶ А. И. Копанев. История землевладения Белозерского края XV—XVI вв., стр. 104—105, прим. 3. — Вопреки возражениям И. А. Голубцова (АСЭИ, т. II, стр. 174 и 245—247), нам представляются убедительными соображениями А. И. Копанева, относящего этот отвод к 1482 (6990) г., а не к 1492 г. (ср. там же, стр. 43—44, прим. 6). Решающим аргументом в пользу такой датировки является, на наш взгляд, наличие (хотя бы в списке XVII в.) грамоты с точной датой 18 мая 1482 г., опирающейся на этот отвод (АСЭИ, т. II, № 260).

должно было перейти к великому князю, а не к сыну Михаила — Василию Михайловичу.

В следующем 1483 г. противники великого князя попытались вновь изменить положение в монастыре. Преемником Нифонта в монастыре был некий Серапион; сторонников прежнего игумена, связанных с митрополитом и местным удельным князем, этот новый игумен, очевидно, не удовлетворял. В 1483 г., как сообщает неизданный краткий кирилловский летописчик, составленный постриженным Нифонта, «старцем» Гурием Тушиным, «ходили старци болшии 15 из Кириллова, а пошли по Ильине дни, а пришли в великий пост в третью неделю в свои келли по грамоте князя Михаила Андреевича».⁵⁷ Дополнительные подробности этого демонстративного ухода «больших старцев» (длвшегося почти полгода — с августа по март) выясняются из «Отвещения любозазорным и сказания протце о святых отцех» Иосифа Волоцкого, входящего в состав его «Духовной грамоты» (минейной, или пространной, редакции монастырского «Устава»). Иосиф также рассказывает здесь об уходе «старейших больших старцев» из монастыря, происшедшем «в лета Горонтия митрополита», и едва ли можно сомневаться в том, что он имеет в виду этот же эпизод 1483 г. По словам Иосифа, «старцы» ушли в знак протеста против деятельности нового игумена (т. е. Серапиона), не соблюдавшего «святого Кирилла предания»: «дондеже слышав князь (Михаил Андреевич, — Я. Л.) отгнати того повелел от Кирилова монастыря; и паки старци они все събрашяся в монастырь святого Кирилла».⁵⁸

В 1483 г., таким образом, враждебные Ивану III кирилловские «старцы» и связанный с ними верейский князь сумели добиться некоторого успеха; но уже в следующем 1484 г. Иван III предпринял новое наступление на своих политических противников. Сын верейского князя Василий Михайлович, за два года до этого лишившийся прав на отцовское наследство, подвергся теперь новой немилости Ивана III: богатое приданое, полученное им от тетки его жены великой княгини Софии Палеолог, было у него конфисковано, и сам он избежал ареста, только бежав в Литву;⁵⁹ новый, еще более жесткий договор с Михаилом Андреевичем лишил верейского князя каких бы то ни было наследственных владений.⁶⁰ Одновременно Иван III вновь вступил в конфликт с митрополитом: на этот раз князь не только не упрашивал Геронтия остаться на митрополичьем

⁵⁷ ГПБ, Соф. 1468, л. 178—178 об.

⁵⁸ ВМЧ, сент. 1—13, СПб., 1868, стлб. 551.

⁵⁹ ПСРЛ, т. XXIV, стр. 202—203.

⁶⁰ Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 1, стр. 175.

престолу, но даже наметил ему преемника — того самого Паисия Ярославова, который тягался с Кирилловым монастырем за несколько лет до этого.⁶¹ Геронтию удалось, правда, и в 1484 г. сохранить за собой престол, но положение его и в последние годы его жизни (он умер в 1489 г.) было весьма неопределенным и двусмысленным.

Перечисленные события никак нельзя рассматривать как случайно связанную между собой цепь эпизодов. Ряд данных свидетельствует о связи между этой борьбой Ивана III с Геронтием и перечисленными выше боярскими опалами. Сын верейского князя Василий Михайлович, бежавший в 1484 г., был связан с Софией Палеолог, также попавшей в это время в немилость к своему супругу; София продолжала ходатайствовать за Василия Михайловича и после его бегства; о ее скандальном поведении в 1480 г. и об опале Василия сообщает один и тот же (Ростовский) летописный свод.⁶² Незадолго до бегства Василия Михайловича попал в опалу и Василий Тучко, сопровождавший Софию в 1480 г. Перед нами последовательно развивающаяся политическая борьба между великим князем и крупными феодалами, возглавляемыми митрополитом.

Но если мы можем говорить о политической борьбе внутри Русского государства в 70—80-х годах XV в., то естественно встает вопрос об идеологической сущности этой борьбы, о взглядах и стремлениях враждебных сторон.

Вопрос этот довольно сложен: политическая борьба 70—80-х годов XV в. не получила отражения в специальных публицистических сочинениях; желая понять сущность этой борьбы, мы принуждены поэтому обращаться главным образом к летописным памятникам того времени. А между тем русское летописание во второй половине XV в. пережило важную эволюцию. Прежде на Руси существовало летописание нескольких великокняжеских центров; митрополит всея Руси имел свою общерусскую летопись, независимую от великокняжеского летописания. Летописи играли роль официальных документов, на которые могли ссылаться спорившие между собой великие князья (например, при обращении к хану Золотой Орды). Теперь почва для существования таких противостоящих друг другу летописей-документов, в сущности, исчезла. Как справед-

⁶¹ ПСРЛ, т. XXIV, стр. 203.

⁶² ПСРЛ, т. XXIV, стр. 202—203. — О характере Ростовского владычного свода 1484 г., лежащего в основе Типографской летописи, — свода, независимого от великокняжеской власти, но не враждебной по отношению к ней, см.: А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.—Л., 1938, стр. 285 и 293—296; ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века. ТОДРЛ, XI, 1955, стр. 158—159.

ливо отметил М. Д. Приселков, «летопись утрачивает теперь свой былой смысл документа международного характера и становится документом внутреннего пользования».⁶³ Именно поэтому официальное митрополичье летописание не могло, по мнению М. Д. Приселкова, существовать со второй половины XV в.: митрополит не был больше независимой от великого князя фигурой и не мог открыто противопоставлять свое летописание великокняжескому.⁶⁴

Из этого не следует, однако, что со второй половины XV в. на Руси исчезает всякое оппозиционное летописание, что голос противников великокняжеской власти никаким образом не мог звучать на страницах летописей. Во второй половине XV в. великокняжеская цензура не носила еще всеобъемлющего характера; при рукописном характере литературы такая цензура долго еще не могла наложить руку на все памятники летописания. Если враждебные великому князю политические деятели не могли открыто противопоставлять себя великому князю, то прикровенно они могли выступать на страницах летописания с критикой тех или иных шагов великокняжеской власти.

Из числа летописей второй половины XV в. наиболее определенно обнаруживают враждебность по отношению к великокняжеской власти два летописных свода. Один из них — свод 70-х годов XV в., отразившийся в сходных известиях Ермолинской летописи, Софийской I по списку Царского и еще нескольких летописей (начиная с 80-х годов известия этих летописей расходятся).⁶⁵ В двух местах критические замечания этого свода

⁶³ М. Д. Приселков. История русского летописания. Л., 1940, стр. 176.

⁶⁴ Там же, стр. 162—164.

⁶⁵ А. А. Шахматов. Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод. СПб., 1904 (оттиск из ИОРЯС, т. VIII, кн. 4; т. IX, кн. 1), стр. 49—69. — А. А. Шахматов считал, что общий источник Ермолинской летописи и сходных с нею летописей — Ростовский владычный свод, к которому исследователь возводил вообще все летописные известия второй половины XV в., проникнутые «отрицательным отношением к московскому великому князю и московской администрации» [ср.: А. А. Шахматов. 1) Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод, стр. 9—21 и 73—83; 2) Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 146—150 и 284—301]. Нам этот вывод представляется сомнительным: критика великокняжеской власти не должна была во второй половине XV в. исходить только из одного источника, а в известиях Ермолинской летописи и сходных с нею летописей нет ничего специфически ростовского (Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 159—161). Доказывая, вслед за А. А. Шахматовым, ростовское происхождение свода, лежащего в основе Ермолинской летописи, А. Н. Насонов привел в своей статье одно специально ростовское известие (об изготовлении колоколов в Ростове) в Ермолинской летописи и одно читающееся там дополнение к известию о Ростове, содержащемуся в общерусском лето-

по адресу великокняжеской власти носят особенно резкий характер: в известии 1462 г. о жестокой расправе Василия над серпуховскими боярами⁶⁶ и в ироническом рассказе (1463 г.) о «новом чудотворце» — московском наместнике, отобравшем у ярославских князей их вотчины.⁶⁷ Во всех остальных случаях речь идет о трусости и глупости московских воевод. Этим бездарным воеводам противопоставляется полководец, действия которого неизменно увенчиваются успехом: «Федор Васильевич Басенок, удалой воевода», сподвижник Василия II, находившийся во время составления этого свода в опале в монастыре (он был ослеплен и сослан по приказу Ивана III). Неизменное сочувствие этому лицу, а также детальное знакомство с некоторыми подробностями его жизни, обнаруживаемое летописцем, позволяет предполагать, что в основе Ермолинской и сходных с нею летописей лежит свод, каким-то образом связанный с Федором Басенком.⁶⁸

Другой оппозиционный по отношению к великокняжеской власти летописный свод (1489 г.) дошел до нас в составе Софийской II и Львовской летописей. А. Н. Насонов доказал на большом материале связь протографа Софийской II и Львовской летописей с митрополитом Геронтием (прямое и горячее сочувствие митрополиту при описании перипетий его борьбы с князем).⁶⁹

Значит ли это, что свод 70-х годов, лежащий в основе Ермолинской и сходных с нею летописей, был личной летописью Басенка, а протограф Софийской II и Львовской — официальной

писании (А. Н. Насонов. Материалы и исследования по истории русского летописания. Проблемы источниковедения, VI, М., 1958, стр. 266). Однако известия эти относятся не к общему источнику Ермолинской и сходных с нею (между 1425—1481 гг.) Софийской I по списку Царского, Новгородской по Хронографическому списку и других летописей, а только к Ермолинской летописи (их нет в Софийской I по списку Царского и других летописях); кроме того, их слишком мало для общего вывода о характере свода (известия о Ростове могли читаться не только во владичном своде, но и в каком-либо другом своде той же епархии).

⁶⁶ ПСРЛ, т. XXIII, стр. 157; ср.: ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 148. — А. Н. Насонов (Материалы и исследования по истории русского летописания, стр. 266) связывает это известие с Угличем (место заточения бояр) и также относит его к ростовской епархии. Но известие это могло идти и из Серпухова, где участь опальных бояр вызвала особый интерес, и из любого места Русского государства, где существовали оппозиционные элементы.

⁶⁷ ПСРЛ, т. XXIII, стр. 157—158. См. ниже, стр. 71—72.

⁶⁸ Ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 161—163.

⁶⁹ А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества. Известия АН СССР, Отделение гуманитарных наук, 1930, № 10, стр. 715—716.

летописью Геронтия? Такой вывод был бы едва ли правилен. Едва ли можно предполагать в XV в. существование каких-либо «частных» или «фамильных» летописей — данные о представителях того или иного рода или отдельных лицах (например, о Ермолине в Ермолинской летописи) вносились обычно в своды более широкого характера.⁷⁰ Маловероятно также существование в конце XV в. официальной летописи Геронтия со столь открытыми противокняжескими тенденциями: как и другие митрополиты второй половины XV в., Геронтий был обязан своим поставлением на митрополичий престол только великому князю (а не константинопольскому патриарху); противники великокняжеской власти обвиняли его даже, как мы увидим ниже, в излишнем страхе перед «державным». Свод, лежащий в основе Ермолинской и сходных с нею летописей, и свод, лежащий в основе Софийской II и Львовской летописей, были вероятнее всего монастырскими летописями, тесно связанными в одном случае с оппозиционным боярством, в другом — с враждебным великому князю митрополитом.⁷¹

Особенностью этого оппозиционного летописания второй половины XV в. был его своеобразный «оборонительный» характер: подобно боярским публицистам более позднего времени (Максим Грек, Курбский) летописцы XV в., критиковавшие великокняжескую власть, не выступали против централизованного государства и не защищали феодальную раздробленность. К 70-м годам XV в. победа московских князей в борьбе за объединение Северо-Восточной Руси была уже несомненной. В Ермолинской летописи, как отметил А. А. Шахматов, читается даже такой восторженный эпитет по адресу московского государя, который едва ли до этого употреблялся в письменности: «православный великий осподарь во всей подсолнечной суши». ⁷² Но не возражая против самого факта объединения, летопись резко осуждает жестокую централизаторскую политику, проводимую московскими князьями: «Недостойно бяше

⁷⁰ Ср.: А. Н. Насонов. Материалы и исследования по истории русского летописания, стр. 268 и 270—274. — А. Н. Насонов напрасно только приписывает нам взгляд на Ермолинскую летопись (или ее протограф) как на частную летопись Басенкова; в уже цитированной статье мы даем специально отвергали подобную мысль, предполагая связь Басенкова с каким-либо (вероятнее всего монастырским) летописным центром (Из истории русского летописания конца XV века, стр. 163, прим. 2).

⁷¹ Ср.: М. Д. Присьелков. История русского летописания, стр. 164. — Взгляд на свод 1489 г. как на свод «промитрополичий», т. е. защищающий позиции Геронтия не официально, а прикровенно, высказывался нами и в уже цитированной статье о летописании (Из истории русского летописания конца XV века, стр. 165).

⁷² А. А. Шахматов. Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод, стр. 10.

православному великому осподарю, во всей подсолнечной сущю, и такими казньми казнити и кровь проливати в великий пост», — говорится в Ермолинской летописи по поводу расправы с серпуховскими боярами.⁷³

Те же тенденции характерны и для свода, отразившегося в Софийской II и Львовской летописях. Свод 1489 г. систематически и настойчиво критикует политику великого князя и не только в его отношениях с митрополитом. Здесь рассказывается, как Василий II послал «смертным зелием уморити» Дмитрия Шемяку;⁷⁴ как погибла от «смертного зелия» первая жена Ивана III, «тверянка», причем виновником ее гибели был ближайший сподвижник великого князя;⁷⁵ с горячим сочувствием братьям Ивана — удельным князьям повествуется об их столкновениях с великим князем;⁷⁶ автор сочувствует «обидам», понесенным тверскими боярами от «московских детей боярских»;⁷⁷ он рассказывает о «пакостях», которые учинил в Киеве крымский хан Менгли-Гирей, напавший на город по прямому повелению Ивана III, с явным издевательством упоминая о том, что Менгли-Гирей, святотатственно разграбив Печерский монастырь и Святую Софию, поделился своими боевыми трофеями с великим князем;⁷⁸ тщательно и несомненно сознательно подбирает летописец известия о всевозможных казнях и репрессиях, совершенных по приказу великого князя.⁷⁹

Характеризуя эту серию известий свода 1489 г., А. Н. Насонов полагает, что митрополит осуждает здесь князя за его «узкомосковский патриотизм»,⁸⁰ противопоставляя ему как бы более широкую, общерусскую точку зрения. Едва ли с этим можно согласиться. Мы не находим в своде 1489 г. никаких признаков национально-объединительных тенденций. Выступая с оппозицией великокняжеской власти, связанный с митрополитом летописец берет под защиту крупных феодалов — носителей феодальной раздробленности. Только в одном случае свод 1489 г. критикует князя за его недостаточную решительность в борьбе с внешним врагом — в рассказе о «стоянии на Угре». Но основная часть рассказа об Угре заимствована в своде 1489 г. из Ростовского свода, связанного со злейшим

⁷³ ПСРЛ, т. XXIII, стр. 157.

⁷⁴ ПСРЛ, т. XX, стр. 262 (в Софийской II этого известия нет).

⁷⁵ ПСРЛ, т. XX, стр. 277; т. VI, стр. 186.

⁷⁶ ПСРЛ, т. XX, стр. 336; т. VI, стр. 222; ср.: ПСРЛ, т. XX, стр. 353; т. VI, стр. 238.

⁷⁷ ПСРЛ, т. XX, стр. 352; т. VI, стр. 237.

⁷⁸ ПСРЛ, т. XX, стр. 349; т. VI, стр. 234.

⁷⁹ ПСРЛ, т. XX, стр. 349 и 353; т. VI, стр. 235 и 238.

⁸⁰ А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества стр. 720.

врагом Геронтия — архиепископом Вассианом (и дошедшего до нас в Типографской летописи), и резко дисгармонирует с остальным текстом свода 1489 г.⁸¹ Включение этого материала объяснялось чисто тактическими соображениями: летописец, защищавший интересы митрополита, не мог упустить столь выгодного момента для критики великокняжеской политики. Главный же пафос свода 1489 г. — в безоговорочном осуждении централизаторской политики Ивана III. Особенно выразительны в этом отношении известия 6996 (1488) г., предпоследнего года свода. Перед нами как бы цельный рассказ о всевозможных казнях, репрессиях и несправедливостях великого князя. И завершается этот мрачный год зловещим предсказанием юродивого: «горети Москве на Велик день», — предсказанием, которое сбывается спустя некоторое время, вопреки недоверию Ивана III.⁸²

Чем же объяснялась эта оппозиция и что побуждало Геронтия становиться во главе ее? Основную причину поведения Геронтия следует, очевидно, искать в политике Ивана III по отношению к церковному землевладению. Ко времени Геронтия относится ряд уже известных нам мероприятий, направленных против духовных феодалов: в 1478 и 1480 гг. великий князь конфисковал значительную часть владичьих и монастырских земель в Новгороде; в 1482 г. произошел «отвод» земель Кириллова монастыря. В те же годы происходит и наступление на митрополичье землевладение: митрополиту приходится раздавать свои земли в условное держание великокняжеским «слугам»; иммунитетные права митрополичьей кафедры сокращаются.⁸³

Недовольство митрополита политикой великого князя по отношению к церкви получило некоторое отражение и в своде 1489 г. Софийская II и Львовская летописи не сохранили оригинального рассказа этого свода о конфискации новгородских церковных земель в 1478 г.,⁸⁴ но к репрессиям против новгородского архиепископа Феофила в 1480—1484 гг., связанным с новой секуляризацией, составитель свода 1489 г. относился

⁸¹ Ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 164—165.

⁸² ПСРЛ, т. VI, стр. 238; т. XX, стр. 353.

⁸³ Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2, стр. 194—201.

⁸⁴ Рассказ Софийской II—Львовской летописей о событиях 1478 г. полностью совпадает с пространным официальным рассказом великокняжеского свода (ПСРЛ, т. VI, стр. 207—221; т. XX, стр. 319—335; ср.: ПСРЛ, т. XXV, стр. 311—323). Был ли этот рассказ вставлен сводчиком 1518 г. вместо известия, читавшегося в своде 1489 г., или уже свод 1489 г. воспользовался рассказом великокняжеской летописи — неизвестно.

с резким неодобрением.⁸⁵ Характерно также, что именно в своде 1489 г. (как мы увидим ниже) содержится первое летописное известие о новгородско-московской ереси, отсутствующее в официальной великокняжеской летописи.

В целом, однако, церковные вопросы не занимали важного места в борьбе сторонников Геронтия против великокняжеской власти. Единственное столкновение митрополита с великим князем в сфере «чистой» идеологии — это спор о «хождении» при освящении новых церквей. Митрополит, совершая этот обряд, ходил против солнца; князь настаивал на хождении «посолонь». Сторонники Геронтия, по словам близкой к митрополиту летописи, ссылались при этом на авторитет «Святой горы» — греческих монастырей на Афоне; сторонники князя «свидетельства ни коего не приношаху, но глаголаху: „солнце праведное Христос на ада наступи и смерть связа и души свободи, и того ради, рече, исходят на пасху, то же прообразуют на утрени“».⁸⁶

Дополнением к летописному рассказу об этом споре может служить послание молдавского епископа Романского Василия Геронтию, присланное в 1484 г. с «Михаилом Яковлевичем» (Русалкой-Морозовым?), в котором автор поддерживает точку зрения митрополита, как соответствующую «греческому закону»: «А кто имет действати по солну у Грецком закони, а тот есть прокляк [!] от первого собора 318 богоносных отецъ, иже в Никеи. У нас латини тако творят, а мы мечом того дела».⁸⁷

Точка зрения Геронтия в этом случае может рассматриваться как более консервативная и связанная с традициями греческой церкви; позиция сторонников князя, ссылавшихся не на «свидетельства», а на пример Христа, свидетельствует о каких-то исканиях в области культа. Но едва ли этот спор имел сколько-нибудь серьезное значение: недаром он не возобновлялся в последующие годы, и в обширной церковно-полемической литературе конца XV—начала XVI в. он не занял никакого места.

⁸⁵ Под 1484 г. составитель свода 1489 г. с явным неодобрением сообщил, что в этом году «остави, в заточении седа, новгородский владыка Феофил епископство нужею великого князя» (ПСРЛ, т. VI, стр. 235; т. XX, стр. 349—350).

⁸⁶ ПСРЛ, т. VI, стр. 221—222; т. XX, стр. 335.

⁸⁷ ГПБ, Погод. 1287, л. 156 об. — Текст Послания Василия полностью воспроизведен А. Ф. Бычковым в книге «Описание церковно-славянских и русских сборников Публичной библиотеки» (ч. II. СПб., 1882, стр. 507—508). О романской или романо-войварской епископской кафедре см.: Е. Голубинский. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской, Румынской. М., 1871, стр. 383—384.

Сторонников Геронтия, и в частности составителя свода 1489 г., характеризует не интерес к догматике, а скорее некоторая небрежность в догматических вопросах. Летописец, вовсе не склонный, по-видимому, к «латинству», включил тем не менее в состав летописи (под 1439 г.) целую серию посланий папы и униата Исидора;⁸⁸ под 1475 г. он поместил «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, содержащее ряд мест, явно неприемлемых с точки зрения благочестивых приверженцев православия.⁸⁹

Именно эта особенность летописного свода, связанного с Геронтием, помогает нам понять своеобразие идеологической оппозиции 70-х—первой половины 80-х годов, различие между идеологией Геронтия и идеологией «обличителей ереси» — воинствующих церковников конца XV в.

Ниже мы увидим, как много общего было между представителями феодально-церковной оппозиции 70—80-х годов (например, Нифонтом, игуменом Кириллова монастыря, потом епископом) и «обличителями ереси» конца XV в. Иосифом Волоцким и Геннадием. Назначенный в 1484 г. новгородским архиепископом за свою близость к Ивану III бывший чудовский архимандрит Геннадий довольно быстро из проводника великокняжеской политики превратился в не менее активного защитника интересов «воинствующей церкви», чем сам Геронтий. Уже в конце 80-х годов обнаруживаются серьезные противоречия между новым новгородским владыкой и великокняжеской властью. Но между Геронтием и новыми представителями церковной оппозиции было и существенное различие. Наиболее ясное указание на это различие мы встречаем у Иосифа Волоцкого в «Сказании о новоявившейся ереси», служащем предисловием к его «Просветителю». Резко осуждая Геронтия за недостаточно энергичную борьбу с еретиками в период зарождения еретического движения, Иосиф объяснял такую пассивность митрополита тем, что Геронтий был «грубостью сдържим, или не радяше о сих (христовых овцах) или бояшася дръжавного».⁹⁰ Почему страх пред «дръжавным» (великим князем) мог мешать митрополиту бороться с еретиками, мы еще увидим. Пока же следует остановиться на вопросе о «грубости» митрополита. Речь идет, конечно, о богословской необразованности Геронтия, о его неспособности вести сложные теоретические споры с вольнодумцами. Именно здесь лежал водораздел между Геронтием и «обличителями». Геронтию незачем было

⁸⁸ ПСРЛ, т. VI, стр. 156—169; т. XX, стр. 247—255.

⁸⁹ ПСРЛ, т. VI, стр. 200; т. XX, стр. 302—313. См. ниже, стр. 72—73.

⁹⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 471.

специально заниматься богословскими вопросами. Еретическое движение обнаружилось незадолго до смерти митрополита; с этой формой антифеодальной оппозиции Геронтию иметь дело, в сущности, не приходилось. Единственное народное движение, которое совпало по времени с пребыванием Геронтия на митрополичьем престоле, это стихийное выступление «граждан», требовавших от Ивана III в 1480 г. более решительной борьбы с ханом. Движение это не имело сколько-нибудь определенной антифеодальной окраски, и сторонники митрополита могли даже злорадствовать по поводу такого «роптания» против великого князя.

В ином положении оказались воинствующие церковники конца XV в. Перед лицом еретической пропаганды, исходившей от весьма образованных по тому времени лиц, этим идеологам, как мы увидим, пришлось принять решительные меры, чтобы не оказаться «сдержимыми глупостью». Сопоставление идеологии «обличителей ереси» с идеологией их прямых предшественников — воинствующих церковников 70—80-х годов, даст нам возможность убедиться в том влиянии, которое оказало на развитие общественной мысли еретическое движение конца XV — начала XVI в.

Светское направление в русской литературе XV в.

Глубокие изменения в экономике Северо-Восточной Руси в XV в.: усиление общественного разделения труда, рост внутреннего рынка, увеличение роли городского населения в жизни страны, уничтожение феодальной раздробленности — не могли не сказаться на судьбе русской культуры, и в особенности литературы того времени.

Вопрос о своеобразных путях развития русской литературы допетровского времени не раз ставился в литературоведении. Как мы уже указывали, древнерусская письменность не выделяла художественной литературы из литературы, имевшей деловой (политический, научно-познавательный или религиозно-ритуальный) характер; древняя Русь не знала беллетристики в полном смысле этого слова. Отмечая это обстоятельство, русские литературоведы (например, А. Н. Пыпин) связывали его со специфическим «строением старой русской образованности»⁹¹ и с отсутствием на Руси «великих движений в области веры и мысли», приведших Западную Европу к Возрождению.

Та же точка зрения высказывается и в западном буржуазном литературоведении. Наиболее ярким примером этого может служить статья австрийского литературоведа Р. Ягодича

⁹¹ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, стр. 116.

«К понятию жанра в древнерусской литературе».⁹² Считая, как и русские дореволюционные исследователи, что Россия не знала культурных движений, подобных Ренессансу и гуманизму,⁹³ Р. Ягодич приходит в связи с этим к выводу о полной несовместимости древнерусской литературы с художественной литературой античности, западного средневековья и нового времени. Древнерусская литература, по мнению Р. Ягодича, это литература религиозно-дидактическая и религиозно-назидательная; отдельные жанры этой литературы — житие, проповедь, нравоучение, «хождение к святым местам» и т. д.

Точка зрения Р. Ягодича, разделяемая и другими иностранными авторами, не может не вызвать серьезных возражений. Бросается в глаза прежде всего крайне односторонний характер привлекаемого автором материала: Р. Ягодич упоминает о русском летописании (включая, как известно, множество отдельных летописных повестей), но почему-то не учитывает его, говоря о литературных жанрах; автор признает также, что многие памятники светской литературы, подобные «Слову о полку Игореве», могли не сохраниться или погибнуть, но считает, что самый факт их исчезновения свидетельствует о том, что они (как и памятники фольклора) не имели «действительного значения» с точки зрения «идеалов того времени».⁹⁴ Реконструируя эстетический идеал русского средневековья, Р. Ягодич совершенно не учитывает того, что идеал этот не должен был быть обязательно единым и общим для всех представителей русского общества: в глазах разных читателей «действительное значение» могли иметь различные памятники.

Но еще более сомнительным представляется то объяснение, которое дает Р. Ягодич отмеченному им своеобразию древнерусской литературы. Причина этого своеобразия заключалась, по его мнению, в том, что древнерусская литература «была в течение всего периода с XI по XVII в. всегда и прежде всего признанным носителем официальной церковной и государственно-политической идеологии»,⁹⁵ что в древней Руси не было античных и языческих дохристианских традиций, благодаря чему сложился «культурный идеал, покоящийся только на христианской вере».⁹⁶ Неубедительность этого объяснения очевидна: христианская религия была господствующей идеологией во всем феодальном мире; в средневековой Италии, Германии,

⁹² R. Jagoditsch. Zum Begriff der Gattungen in der altrussischen Literatur. Wiener Slavistisches Jahrbuch, Bd. VI, Graz—Köln, 1957—1958 (далее: R. Jagoditsch).

⁹³ Там же, стр. 126.

⁹⁴ Там же, стр. 121.

⁹⁵ Там же, стр. 116.

⁹⁶ Там же, стр. 119—120.

Франции и других странах официальная церковная идеология была не менее сильна, чем на Руси. Античное влияние было распространено по Западной Европе далеко не равномерно; сильнее всего оно должно было ощущаться именно в Греции (Византии), а между тем византийская литература, как отмечает сам Р. Ягодич, была по преобладанию в ней церковных жанров ближе всего к русской.

Стремясь объяснить недостаточное развитие в русской литературе беллетристических жанров, зарождавшихся в литературе западного средневековья, исследователь, естественно, должен обратиться к тем особенностям истории древней Руси, которые отличали ее от истории западноевропейских стран. Расцвет западной средневековой литературы относится к XIII—XIV вв. и теснейшим образом связан с развитием городов. Средневековый фольклор становился литературой именно в городах; под большим влиянием городской культуры находилось и рыцарство. Недостаточное развитие древнерусских городов, обусловленное татарским завоеванием XIII в., естественно, тормозило здесь развитие светской городской литературы.

Однако в XV в., как мы знаем, роль городов в истории Северо-Восточной Руси заметно усиливается. Как отразилось это обстоятельство на литературе? Исследуя историю светских литературных жанров в древней Руси (в первую очередь древнерусской повести), мы не можем не заметить, что именно XV век является в истории этих жанров переломным моментом. Особенно ясно говорят об этом археографические данные. К XV в. относятся древнейшие известные нам списки таких переводных повестей, как «Александрия», «История Иудейской войны», «Повесть об Акире», «Сказание об Индийском царстве», «Сны Шаханши», «Стефанит и Ихнилат», «Прение живота со смертию» и др. Конечно, даты древнейших списков не определяют еще момента появления этих памятников: многие из перечисленных нами переводов (хронографическая редакция «Александрии», «История Иудейской войны», «Повесть об Акире», «Сказание об Индийском царстве») с большим или меньшим основанием датируются в науке XI—XIV вв., но во всяком случае в доступной нам рукописной традиции именно с XV в. весь этот светский литературный материал начинает приобретать заметное значение. А в ряде случаев мы можем говорить о XV в. и как о времени составления интересующих нас памятников. В XV в., по-видимому, на Руси появилась так называемая сербская «Александрия». К середине XV в. относится первая редакция Хронографа, включающая в свой состав наряду с хронографической «Александрией» и ряд других повестей. К XV в. относятся такие оригинальные произведения

русской светской литературы, как «Сказание о Вавилоне», «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, «Повесть о Дракуле», многочисленные повести из летописных сводов и т. д. Тем же веком датируются древнейшие списки, а возможно, и первоначальные редакции «Сказания о Мамаевом побоище» и «Задонщины». В XV в., вероятно, сложились и памятники, дошедшие до нас в несколько более поздней рукописной традиции: «Повесть о Царьграде» Нестора-Искандера, «Повесть о Шиле», «Повесть о Динаре», «Повесть о Басарге».

Вся эта светская литература была достаточно разнообразна по своему жанровому характеру. Здесь мы встречаем и повести чисто исторического характера, как повести о Куликовской битве, «Повесть о Царьграде», и многочисленные повести из летописей и хронографа; к этому же жанру относилась и популярная в XV в. переводная «История Иудейской войны». Жанр путевых заметок был представлен рядом «хожений», начиная с «Хожения» Даниила, написанного еще в XII в., но распространенного в рукописной традиции с XV в., и кончая «Хожением за три моря» Никитина. Ближе к беллетристике в современном смысле этого слова стояли повести легендарно-исторического характера, как «Повесть о Вавилоне», «Повесть о Басарге», «Сказание об Индийском царстве» и особенно сербская «Александрия» — типичный средневековый роман, близкий к западным рыцарским романам того времени.⁹⁷ К этому же жанру относились «Повесть о Дракуле», «Повесть о Шиле» и «Повесть о Динаре». В этих произведениях уже намечались те художественные «открытия», которые исследователи относят в основном к XVII в.: хотя героями повестей были исторические лица, но роль их в истории была почти неизвестна русскому читателю по другим источникам, они представляли интерес скорее как литературные герои, нежели как исторические деятели; в «Повести о Дракуле», как мы увидим, уже обнаруживается «открытие» противоречивого (не положительного и не вполне отрицательного) человеческого характера.

С развитием светского направления в русской литературе XV в. связано и усиление фольклорного влияния в письменных памятниках, в частности в летописании этого периода. Ряд сказаний из народного эпоса (например, сказания о богатыре Александре — Алеше Поповиче) был внесен в Софийскую I, Новгородскую IV, Ермолинскую и некоторые другие летописи.⁹⁸

⁹⁷ Именно на сербской «Александрии» строил первую часть своего исследования по истории европейского романа А. Н. Веселовский (Из истории романа и повести, вып. 1. СПб., 1886, стр. 129—511).

⁹⁸ Д. С. Лихачев. Летописные повести об Александре Поповиче. ТОДРЛ, VII, 1949, стр. 17—51; ср.: В. П. Адрианова-Перетц. Древнерусская литература и фольклор. ТОДРЛ, VII, стр. 13.

Во второй половине XV в. на Руси были и настоящие ценители светской литературы, собиравшие и переписывавшие переводные и оригинальные повести. Один из них нам известен — это Ефросин, инок, тесно связанный с Кирилловым Белозерским монастырем (в собрании которого и сохранились его рукописи), но живший, по-видимому, и в Ферапонтовом, и в Троице-Сергиевом монастыре. Мы почти ничего не знаем о жизни и деятельности этого человека,⁹⁹ но сохранившиеся (вероятно, далеко не полностью) сборники Ефросина позволяют характеризовать его как выдающегося литературного и культурного деятеля XV в. Сборники Ефросина резко отличаются от большинства рукописных сборников XV—XVI вв. (например, от сборников, связанных с традициями Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, с которыми мы познакомимся ниже). Ефросин переписывал и памятники церковного характера, переписывал в большом количестве апокрифическую, «отреченную» литературу (весьма популярную в рукописной традиции того времени и по-разному использовавшуюся различными идеологами), но уже в подборе этих памятников обнаруживались тенденции, весьма типичные для этого деятеля: светские интересы, стремление извлечь из этих разнородных памятников все возможные данные по географии, космографии, метеорологии, истории, даже по биологии и народной медицине того времени. В списках Ефросина до нас дошли отрывки из «Хроники» Амартола, «Еллинского летописца», естественно-научных сочинений, тексты Галена — Гипократа, Плутарха, и т. п. Но особенно ярко обнаруживают сборники Ефросина эстетические интересы их составителя. Ефросин записывал загадки, притчи, апокрифические сочинения фольклорного характера. Именно в его сборниках до нас дошло большинство перечисленных выше переводных и оригинальных памятников светской литературы. Достаточно перечислить названия памятников, наиболее ранние списки которых дошли до нас в рукописях Ефросина, чтобы понять значение его сборников в истории литературы. Рукой Ефросина написаны древнейшие списки «Задонщины» (самое название этого памятника принадлежит, по-видимому, Ефросину), «Повести о Дракуле» (на тенденциях этого памятника мы остановимся ниже),¹⁰⁰

⁹⁹ Имя Ефросина упоминается в научной литературе только в связи с археографическими описаниями его сборников: Н. В. Рузский. Описание рукописей, содержащих Хождение в святую землю игумена Даниила. ЧОИДР, 1891, кн. III; М. Н. Сперанский. Псалтырь жидовствующих в переводе Федора еврея. ЧОИДР, 1907, кн. II, отд. II; П. Симони. «Задонщины» по спискам XV—XVIII ст. СОРЯС, т. С, № 2; А. Д. Седельников. Литературная история повести о Дракуле. ИпоРЯС, 1929, т. II, кн. 2, стр. 621—659.

¹⁰⁰ См. ниже, стр. 395—402.

«Хождения» игумена Даниила, сербской «Александрии», «Сказания об Индийском царстве», «Снов царя Шахаиши», «Епистолии о неделе» (Свитка Иерусалимского). Активный интерес Ефросина к ряду литературных сюжетов обнаруживался в подборе им материала по определенным темам. Интерес к Куликовской битве побудил его не только поместить «Задонщину» в составе своих сборников, но и дополнить ее другими сведениями о борьбе с татарами; желая подчеркнуть мировое значение Мамаева побоища, Ефросин ввел в состав «Задонщины» текст из «Слова о погибели Руския земли». Специально интересуясь «Александрией» и особенно «хождениями» Александра в Индию и земли «блаженных», Ефросин поместил в своих сборниках отрывки на эти темы из других рассказов об Александре (в том числе и очень редких).¹⁰¹

Светские интересы Ефросина не дают еще основания считать его вольнодумцем, хотя интересы эти и выходят за рамки церковной традиции того времени. В других памятниках светской литературы второй половины XV в. мы находим и более явные выражения свободомыслия. Это относится, например, к летописанию. Выше мы уже упоминали о политических тенденциях летописного свода, сохранившегося в составе Ермолинской и сходных с нею летописей. В своде этом обнаруживается критическое отношение не только к великокняжеской власти, но и к религиозным воззрениям того времени. Рассказ о «явлении» в Ярославле в 1463 г. мощей «новых чудотворцев», «прощавших» (исцелявших) множество людей, летописец иронически замечает, что эти чудотворцы «явишася не на добро всем князем Ярославским: простилися со всеми своими отчинами на век, подавали их великому князю Ивану Васильевичю». Ирония летописца явно относилась не только к ярославским чудотворцам (в подлинность которых не верили и другие современники), но и к самому понятию «чудотворства» вообще: об этом говорит не только игра со словом «проститься», но и дальнейший текст рассказа, где еще одним «новым чудотворцем» и одновременно «дьяволом» именуется великокняжеский наместник, «отписывавший» на великого князя ярославские земли.¹⁰² Независимо от того, был ли этот рассказ

¹⁰¹ Сборники Ефросина: ГПБ, Кир.-Бел. 9/1086, 11/1088, 6/1083, 22/1099 (последний не описан в археографической литературе), а также ГИМ, Увар. 894.

¹⁰² ПСРЛ, т. XXIII, стр. 157—158. — Этот заключительный раздел рассказа не позволяет нам согласиться с А. Н. Насоновым, видящим в этом рассказе не ироническое отношение к чудотворству, а лишь «ироническое отношение к псевдочудотворству, как расценивалось это событие при кафедре ростовского епископа» (А. Н. Насонов. Материалы и исследования по истории русского летописания, стр. 266—267). Харак-

связан с последней редакцией Ермолинской летописи, написанной по заказу московского купца, строителя и архитектора В. Д. Ермолина, или он восходил уже к протографу этой редакции,¹⁰³ он несомненно свидетельствует о проникновении некоторого вольнодумства в летописание того времени.

Большой интерес представляет с этой же точки зрения и один из замечательнейших памятников русской литературы XV в. — «Хождение за три моря». Тверской купец Афанасий Никитин, побывавший в 1466—1472 гг. в Индии и оставивший записки об этом путешествии, по складу своего ума и характеру интересов напоминал своего современника Ефросина. Как и для Ефросина, для Никитина типично прежде всего пристальное внимание к окружающему его миру: он отмечает расстояния между географическими пунктами (в том числе и теми, где он сам не был), особенности разных стран, местные обычаи, легенды, религиозные воззрения. Но в отличие от Ефросина Никитин имел возможность познакомиться с заморскими странами, и в частности с Индией, не по фантастическим рассказам «Александрии» и «Сказания об Индийском царстве», а лично, путешествуя по этим странам. Знакомство с представителями разных народов и разных вер не могло не оказать известного влияния на мировоззрение тверского купца. Это знакомство привело его к таким взглядам на вероисповедные различия, которые совсем не соответствовали господствующему религиозному мировоззрению того времени. Едва ли можно свести эти воззрения Никитина к простой веротерпимости, как это часто делают исследователи. Веротерпимость как признание права другого человека, особенно иноземца, на исповедание другой религии была нечужда древней Руси: торгуя и ведя переговоры с иноверцами, русские купцы и государственные деятели считали, что «вера дружбе не помеха». Это не мешало им быть глубоко убежденными в своем религиозном превосходстве над любыми «латинами», «нехристями» и т. д. Иное дело Афанасий Никитин. Оказавшись в мусульманской Индии

терно, что Новгородская летопись по Хронографическому списку именно эту часть рассказа сочла нужным сократить и изменить на бесцветное: «И после этого у них Иван Сухой чюдеса творити почял по всей Ярославской вотчине» (ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 148—149). «Кошунственную гневную иронию» усматривает в этих словах и А. Е. Пресняков (Образование великорусского государства. Пгр., 1918, стр. 421). Ср.: Л. В. Черепнин. Из истории еретических движений на Руси в XIV—XV вв. Вопросы истории религии и атеизма, вып. VII, 1959, стр. 283.

¹⁰³ Ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 159—163; Л. В. Черепнин. Из истории еретических движений на Руси в XIV—XV вв., стр. 283.

на положении преследуемого иноверца, Никитин мужественно отказывался изменить вере своих отцов и перейти в господствующую «бесерменскую» веру, но какое-то влияние общение с представителями ислама на него оказало. Сходство между религиозными обрядами разных народов все время бросалось в глаза. Никитин именовал мусульманские религиозные праздники русскими именами, а христианские — по-мусульмански; он сравнивал между собой мусульманский, русский и индуистский «намаз» и то и дело смешивал православные молитвы с мусульманскими. Какая же вера «правая»? Однажды Афанасию прямо пришлось высказаться по этому вопросу. Рассказав об огромных силах индийского мусульманского султана, он прибавил: «Такова сила султана индейского бесерменского, а Мухамметова вера еще годится». Хотя вторая половина этой фразы была записана Никитиным не по-русски и он мог не опасаться строгих взглядов своих соотечественников, но, написав эти слова, он, очевидно, сам задумался над тем, следует ли христианину так прославлять «Мухамметову веру», и добавил: «А правую веру бог ведаеть, а праваа вера бога единого знати, имя его призывати на всяком месте чисте чисту».¹⁰⁴ И так, Никитин сам признавался в своей неуверенности («бог ведаеть») в том, какая именно из религий является «правой»: критериями «правой веры» для него служат только единобожие и моральная чистота. Это не значит еще, на наш взгляд, что Никитин был сознательным или сколько-нибудь последовательным носителем реформационных и еретических воззрений. Никитин не отрицал религиозных предписаний православного культа, он вполне искренне скорбел об утрате церковных книг и невозможности точного соблюдения религиозных праздников. Но в мировоззрении этого выдающегося путешественника, писателя и просветителя XV в. обнаруживаются явные черты стихийного религиозного свободомыслия.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Хождение за три моря Афанасия Никитина, 2-е изд. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1958 (сер. «Литературные памятники»), стр. 27 и 87.

¹⁰⁵ Ср. нашу статью «Афанасий Никитин и некоторые вопросы русской общественной мысли XV в.» (В кн.: Хождение за три моря Афанасия Никитина, стр. 137—138). Ср. также: А. И. Клибанов. Свободомыслие в Твери в XIV—XV вв. Вопросы истории религии и атеизма, вып. VI, 1958, стр. 251—260. — А. И. Клибанов видит в Никитине не только вольнодумца, но и сознательного противника ортодоксального христианства (антитринитария). Он не доверяет словам Никитина, что он не может точно соблюдать христианских праздников из-за утраты церковных книг; в этом случае, по мнению исследователя, «Никитин, не желая вступать в полемику с церковью, вместе с тем дал почувствовать свой религиозный индифферентизм» (там же, стр. 256). Против такого толкования слов

Эти черты свойственны были, как мы можем думать, не одному Никитину. Светское направление в русской литературе второй половины XV в. было, по-видимому, достаточно широким явлением, — случайно сохранившиеся до нашего времени памятники и литературные сборники дают лишь весьма ограниченное представление об этом направлении. Глубокие сдвиги в жизни Северо-Восточной Руси приводили к переменам в общественном сознании. Уничтожались границы между феодальными княжествами, исчезали сами эти княжества; в классовую и политическую борьбу вовлекались самые различные слои общества. Рос интерес к миру, окружавшему средневекового человека, усиливалось стремление познать этот мир. Нарождавшаяся светская литература отражала стихийное стремление различных общественных слоев выйти за рамки средневекового религиозного мировоззрения. В конце XV в. широкие и разнообразные «сумнения» стали переходить в конкретную и прямую критику учений и установлений церкви. Возникло реформационное движение.



Афанасия Никитина говорит уже самый характер его «Хожения» — личных путевых записок, лишенных всякой официозности и тенденциозности; Никитину не перед кем было кривить душой. Если Никитин хотел дать почувствовать свой религиозный индифферентизм, то зачем ему было подчеркивать, что он строго соблюдал религиозный пост? То обстоятельство, что Никитин называет в своем рассказе дни недели и некоторые праздники, не говорит о неискренности его рассказа о потере книг: как и всякий человек, он вел какой-то счет дням, но не был уверен в его точности и «гадал по приметам», опираясь на мусульманский календарь. Характерно при этом, что указания на дни недели и христианские праздники содержатся главным образом в первой половине «Хожения» (до упомянутой жалобы о забвении календарных дат; см.: Хождение за три моря Афанасия Никитина, стр. 20); далее, Никитин, сомневаясь в своем счете дней, всюду стал ссылаться на «бесерменские» даты (там же, стр. 22—23 и 27—28).



Глава III

НОВГОРОДСКО-МОСКОВСКАЯ ЕРЕСЬ В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ КОНЦА XV в.

Исследование новгородско-московской ереси в научной литературе

В дореволюционной и иностранной научной литературе, посвященной идеологическим движениям конца XV в., вопрос о еретических движениях этого периода занимал, как мы уже знаем, довольно скромное место. В центре внимания исследователей находились, как правило, иосифлянство и нестяжательство; ересь рассматривалась чаще всего как своеобразная гипертрофия нестяжательского «критицизма». Такая оценка исторической роли ереси стала пересматриваться только в советской научной литературе.

Из этого не следует, однако, что дореволюционные исследователи не уделяли внимания новгородско-московской ереси. Ереси был посвящен целый ряд исследований в XIX и начале XX в.; вопрос этот был нередко предметом острых и горячих научных дискуссий. Но при этом в центре внимания оказывался не вопрос о ереси как общественном движении, а вопрос об учениях еретиков, об их догматике. Еретическое движение, силу и широкий размах которого неоднократно отмечали современники, рассматривалось обычно как узко церковное явление, как результат того или иного вероисповедного влияния. Чаще всего здесь искали влияния иудаизма — по традиции, сохранившейся в научной литературе вплоть до нашего времени, новгородско-московская ересь именовалась «ересью жидовствующих», и этим названием в значительной степени определялся и характер изучения ереси.

Такое направление исследования зависело не только от общих воззрений исследователей, но отчасти и от характера источ-

ников по истории ереси. Материалы по истории ереси сохранились главным образом в сочинениях ее «обличителей»; основным среди этих источников считался в научной литературе «Просветитель» (или «Книга на новгородских еретиков») Иосифа Волоцкого. Все попытки изложения истории ереси в литературе опирались, как правило, на вступление к «Просветителю» — «Сказание о новоявившейся ереси», и если между историками и возникали подчас споры о характере ереси, то этому способствовало то обстоятельство, что сам «Просветитель» был внутренне противоречив и давал основание для различных точек зрения.

Противоречия в источниках по истории новгородско-московской ереси, очевидно, обратили на себя внимание уже первого историка, писавшего об этом движении, — В. Н. Татищева. Непосредственным источником Татищева при написании рассказа о ереси, читающегося в пятой книге (четвертой части) его «Истории Российской», был, по-видимому, рассказ «Урусовской Степенной книги», сохранившийся в нескольких списках в обработке Татищева.¹ С рассказом «Урусовской Степенной книги» (в свою очередь восходящим главным образом к «Просветителю») совпадают и общее построение, и отдельные выражения в рассказе Татищева.² Только в двух местах В. Н. Татищев отступает от текста «Урусовской Степенной книги». Говоря о провозвестнике ереси «жидовине» Схарии, он прибавляет: «той враг в Новеграде... казнен бысть от великаго князя Ивана Васильевича всея Руси»; рассказывая о митрополите Зосиме, председательствовавшем на соборе 1490 г. против еретиков, Татищев приписывает ему снисходительное отношение к вольнодумцам: «егда вси реша, яко вся сожещи достоин, егда же доиде до Зосимы митрополита, той рече: Достойно я проклятию предати и сослати в Новгород на покаяние под стражу, зане мы от бога не поставленны на смерть осуждати, но грешныя обрати к покаянию».³ Оба эти дополне-

¹ Княжение в. кн. Иоанна Васильевича в России; выписано из Степенной книги кн. Василия Урусова со изъятием избыточных речений: ГПБ, Эрм. 555, лл. 38 об.—41; ГБА, Рум., 416, лл. 21 об.—23 об.; ЦГАДА, ф. 199, портфель (Миллера) 46, № 6, лл. 14 об.—16 об. (на этот источник Татищева любезно обратил наше внимание С. Л. Пештич).

² Ср., например, слова, что Схария «слабых смуги и жидовствовати прелести», что он научил ереси «не токмо» мирских, «но многих и от священства», — выражения, отсутствующие в «Просветителе»; ср. также отсутствующее в этом источнике упоминание об отставке Зосимы (История Российская, кн. V. ЧОИДР, 1847, № 4, стр. 109—111).

³ ЧОИДР, 1847, № 4, стр. 109—110. — Только у Татищева читается также замечание, что, узнав о сравнительно мягком наказании еретиков, «владыка же Генадей... ужасеся, и аще не знаяше Зосиму богоотступника, но рече: Некто бысть на том соборе согласник сему злу».

ния заслуживают внимания, ибо они совершенно уникальны: о казни Схарии ничего не сообщают не только летописи (которые, как и документальные памятники XV в., вообще не знают такого лица), но и сам Иосиф Волоцкий; ни в одном источнике также нет упоминания о каком-либо выступлении Зосимы против казни еретиков. Что же представляют собой эти дополнения Татищева — новые факты, обнаруженные им в каких-то неизвестных нам источниках, или следствие не раз отмечавшейся склонности этого автора «изобретать древние предания и рукописи»?⁴ Нам представляется правильным это второе решение. Легенды о казни Схарии и выступлениях Зосимы в защиту веротерпимости имели у В. Н. Татищева, если можно так выразиться, своеобразный «источниковедческий» характер: они помогали ему объяснить противоречия внутри источника. Сообщение Иосифа Волоцкого о Схарии не только не соответствовало рассказам летописей, но имело и серьезный внутренний недостаток: волоколамский игумен не объяснил, куда делся этот «совратитель», когда почти сразу же после своего приезда в Новгород Иван III подчинил себе этот город; известие того же источника о еретичестве Зосимы не вполне согласовалось с тем обстоятельством, что этот митрополит созывал в 1490 г. собор на еретиков. Своими дополнениями к рассказу «Степенной книги» В. Н. Татищев разом объяснял и устранял все эти противоречия, в обычной для него манере связывая «одни факты с другими» в имевшихся у него источниках.⁵

В отличие от В. Н. Татищева Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского» уделил мало места ереси: он ограничился кратким изложением ее по «Просветителю». Первым автором, посвятившим «ереси жидовствующих»⁶ специальное исследование и поставившим вопрос о сущности этой

⁴ Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. XII. СПб., 1892, прим. 165; ср.: А. А. Шахматов. К вопросу о критическом издании Истории Российской Татищева. Дела и дни, 1920, кн. 1, стр. 94; С. Л. Пештич. О «договоре» Владимира с волжскими болгарями 1006 г. Исторические записки, кн. 18, 1946, стр. 328—333.

⁵ А. А. Шахматов. К вопросу о критическом издании Истории Российской Татищева, стр. 83.

⁶ Нам неясно, кем именно из историков (Н. А. Рудневым или кем-либо из его предшественников) был введен в науку этот термин, прочно вошедший в историографию. «Обличители» обвиняли еретиков в том, что они «жидовская мудрствовали», но термина «жидовствующие» у них нет (обычное наименование — «новгородские еретики»). В. Строев (V. Strojov. Zur Herkunftsfrage der «Judaisierenden». Zeitschrift für Slawische Philologie, Bd. XI, 1934, стр. 345, прим. 2) считает, что термин «жидовствующие» был впервые употреблен митрополитом Дмитрием Ростовским (конец XVII—начало XVIII в.).

ереси, был Н. А. Руднев, автор «Рассуждения о ересях и расколах, бывших в русской церкви со времен Владимира Великого до Ивана Грозного».

При решении этого вопроса Н. А. Рудневу пришлось впервые поставить под сомнение достоверность основных свидетельств по истории ереси, принадлежавших «знаменитому современнику ея игумену Волоколамскому».⁷ Прежде всего Руднев отметил противоречия в «Просветителе»: ряд «обличительных» «слов», из которых составлена эта книга, направлен против людей, явно не связанных с иудаизмом. Так, выступая против иночества, еретики, по словам Иосифа Волоцкого, осуждают иноков за отступление «от евангельских и апостольских учений»: «Если новгородские еретики в точном смысле слова жида, то для чего им вооружаться против иночества писаниями не только пророческими, но и евангельскими и апостольскими?», — справедливо недоумевал Руднев.⁸ Ничего общего с иудаизмом не имели и те лица, которые говорили о снисхождении к еретикам и с которыми спорил Иосиф в 13—15-м «словах» «Просветителя». Из других источников по истории ереси Рудневу были известны только грамота митрополита Геронтия 1488 г., Послание архиепископа Новгородского Геннадия митрополиту Зосиме 1490 г. и известие Новгородской летописи (наиболее ранние и интересные памятники, например послания Геннадия 1487—1488 гг., ему не были известны), но и эти источники достаточно ясно говорили против признания ереси «жидовством»: в описании ереси, содержащемся в них, «немного приметно иудейского».⁹ Эти наблюдения, а также «исторические обстоятельства», относящиеся к ереси, заставили Н. Руднева прийти к выводу, что «ересь, известная под именем жидовской, не есть чисто жидовская, что она представляет собой «смесь двух учений: рационального и жидовского» и что «главное направление ее — направление рациональное».¹⁰

В работе Н. А. Руднева критика традиционного воззрения на ересь оказалась тесно связанной с первой попыткой критики сочинения «игумена Волоколамского». Вопрос о характере еретического движения перерастал, таким образом, в вопрос о достоверности источников по истории ереси, и в первую очередь «Просветителя». Оппоненты Руднева, церковные историки, доказывавшие, что ересь представляла собой чистое «жидовство», со своей стороны прямо опирались на авторитет

⁷ Н. А. Руднев. Рассуждения об ересях и расколах..., М., 1838, стр. 109.

⁸ Там же, стр. 113—114.

⁹ Там же, стр. 117—119.

¹⁰ Там же, стр. 142.

«преподобного Иосифа». Автор «Истории русской церкви» митрополит Макарий, безапелляционно утверждая, что ересь «жидовствующих» «была не ересь только, а полное отступление от христианской веры и принятие веры иудейской», ссылаясь на «преподобного Иосифа Волоколамского», который, «нарочито, один из всех современников изучал эту ересь во всех подробностях и занимался обстоятельным ее опровержением».¹¹ К тому же авторитету прибегал впоследствии и другой историк церкви — Е. Е. Голубинский. Иосиф Волоцкий, по его словам, «был в полной возможности знать о жидовствующих полную истину, и как же бы он не позаботился узнать ее, предприняв писать против них нарочитое полемическое сочинение?».¹²

Безусловное признание авторитета «преподобного» избавляло Макария и Е. Е. Голубинского от критического разбора его сочинений. Положение авторов, не желавших столь слепо следовать «Просветителю», было более сложным. Уже в 1847 г. были опубликованы два важных источника, не использованных Н. А. Рудневым, — Послание Геннадия Иоасафу 1488 г. и Послание Иосифа Волоцкого Митрофану.¹³ В Послании Геннадия содержалось прямое указание на то, что «жидовское десятословие» (десять заповедей Моисея) служило для еретиков только средством «прельщения» людей и что «мудрствовали» они в действительности «месалианские ереси»; в Послании Иосифа приводились слова Ивана III, прямо разграничивавшего две ереси, известные князю: «которую ересь держал Алексей протоп и которую держал Федор Куридин». Первый исследователь, писавший после Н. А. Руднева, А. И. Сервицкий пытался было как-то согласовать эти известия с известием «Просветителя», утверждая, что у Геннадия мы не находим ничего «противного» известиям «Просветителя»¹⁴ и что «ересь жидовствующих» была в действительности не единым учением, а «смесью многих толков», главной сущностью которых являлся

¹¹ Макарий. История русской церкви, т. VI. СПб., 1870, стр. 82—86.

¹² Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1. М., 1900, стр. 588. — Книга Голубинского появилась в свет уже после того, как критическая точка зрения Н. А. Руднева была развита рядом последующих авторов, но Е. Е. Голубинский совершенно игнорировал в своей работе аргументацию этих авторов, указывая на то, что в научной литературе последних десятилетий он не нашел «новых фактических сведений» и поэтому «воздерживается от полемики» против этой литературы (там же, стр. III).

¹³ ЧОИДР. 1847, №№ 1 и 8.

¹⁴ А. И. Сервицкий. Опыт исследования ереси новгородских еретиков или «жидовствующих». Православное обозрение, 1862, VII, стр. 305.

«религиозный индифферентизм».¹⁵ Но такая эклектическая точка зрения едва ли могла кого-либо убедить. Противоречия между известиями «обличителей», и в частности противоречия внутри самого «Просветителя», достаточно ясно бросались в глаза, и, естественно, вставал вопрос о каком-то критическом исследовании этого источника, о выделении из него более и менее достоверных частей.

Исследование книги Иосифа Волоцкого было значительно облегчено после 1857 г., когда Казанская духовная академия предприняла (в приложении к журналу «Православный собеседник») издание «Просветителя». Это издание содержало и некоторые важные наблюдения текстологического характера. В предисловии к «Просветителю» редактор издания И. Я. Порфирьев¹⁶ обратил внимание на то, что «неполные списки „Просветителя“ и в числе их древнейшие списки, по которым можно заключить о первоначальном его составе, оканчиваются 11-м „словом“». К числу таких «неполных списков», отмеченных издателем, относился и древнейший Соловецкий список «Просветителя» 1514 г., положенный в основу казанского издания. Отсюда И. Я. Порфирьев сделал важный вывод о существовании первоначальной редакции «Просветителя», состоящей из 11 «слов» (а не 16, как в «полных списках»)¹⁷. Когда же, по мнению И. Я. Порфирьева, была создана первоначальная редакция «Сказания», заключавшая 11 «слов»? И. Я. Порфирьев считал, что «сие сочинение начато преподобным до оставления митрополии Зосимой (1494 г.; в предисловии ошибочно 1491 г.), ибо «все, что говорит преподобный о Зосиме, равно и самая форма рассказа, имеющая в виду не прошедшие, а настоящие события, показывает, что в то время, когда начато сочинение, Зосима был еще митрополитом».¹⁸

Мысль о первоначальном характере редакции в 11 «слов» и о ее составлении в 1493—1494 гг. была поддержана и другими исследователями — Н. А. Булгаковым¹⁹ и И. Хрущовым

¹⁵ Там же, стр. 304—305 и 323.

¹⁶ Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1857 (последующие издания — 1882, 1892 и 1904 гг.). — В самом издании имени редактора нет. На редакторство И. Я. Порфирьева указывает А. С. Архангельский (Введение в историю русской литературы. Пгр., 1916, стр. 290).

¹⁷ Просветитель, 1857, стр. 21—22; 1904, стр. 14—15.

¹⁸ Просветитель, 1857, стр. 21; 1904, стр. 14. (Далее все ссылки на «Просветитель» даются по казанскому изданию 1904 г.).

¹⁹ Н. А. Булгаков. Преподобный Иосиф Волоцкий. СПб., 1865, стр. 107. — Н. А. Булгаков в отличие от других авторов считал, что до падения Зосимы были написаны только первые 11 «слов», а вступительное «Сказание» было приложено к ним уже после падения Зосимы, но до 1504 г. (стр. 98).

(не ставившим, однако, вопроса, сколько «слов» читалось за вступительным «Сказанием»)²⁰. Н. А. Булгаков обратил также внимание и на то обстоятельство, что конец 11-го «слова» носит характер заключения ко всей книге.²¹

Основной вывод И. Я. Порфирьева был принят и И. Пановым — единственным исследователем, пытавшимся связать исследование «Просветителя» с исторической критикой этого памятника. «Просветитель», по мнению И. Панова, «выражает различные фазисы или моменты» деятельности Иосифа и «поэтому сообщаемые в разных частях его сведения имеют неодинаковое значение».²² Однако конкретные выводы, сделанные И. Пановым в результате исследования «Просветителя», едва ли могут быть приняты. Предпринимая свое исследование, И. Панов почти не обращался к рукописным материалам, связанным с «Просветителем»; датировку отдельных «слов» — глав, на которые распадается «Просветитель», И. Панов смешивал с датировкой их источников — прототипов, которые эти «слова» могли иметь (а могли и не иметь). Первые «слова» И. Панов датировал временем до 1490 г., а всю одиннадцатисловную редакцию в целом — 1493—1494 гг.²³ Не принимая утверждения Иосифа об иудаизме еретиков (по его мнению, ересь была «продуктом соглашения» между «христианским рационализмом» и «философско-либеральным направлением иудейства»),²⁴ И. Панов не ставил, однако, вопроса о тенденциозности Иосифа, о том, что «преподобный» мог сознательно искажать факты. Неверность сообщений Иосифа объяснялась, по мнению автора, только недостаточным знакомством игумена с ересью, тем, что «Просветитель», и в особенности его первые «слова», где главным образом и содержатся обвинения в «жидовстве», были написаны еще «до личного знакомства с ересью и еретиками». Таким образом, историческая ценность источника оказывалась, по мнению И. Панова, как бы в обратном отношении ко времени его происхождения — наименее достоверными он считал наиболее ранние части этого памятника. Представление Иосифа о ереси как о «жидовстве» вызывалось, по мнению ав-

²⁰ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 133 и 142.

²¹ Н. А. Булгаков. Преподобный Иосиф Волоцкий, стр. 99—100.

²² И. Панов. Ересь жидовствующих. ЖМНП, 1877, № 3, стр. 32.

²³ ЖМНП, 1877, № 2, стр. 267, прим. 1. — Отметим при этом явную логическую несообразность некоторых положений статьи И. Панова: 9-е «слово на еретиков» он датировал (ошибочно) временем после 1500 г. (ЖМНП, 1877, № 3, стр. 28), хотя это «слово» естественно входит в состав одиннадцатисловной редакции, датированной им более ранним временем.

²⁴ ЖМНП, 1877, № 3, стр. 51.

тора, «непосредственным воздействием взгляда на нее Геннадия» — предположение, явно противоречащее тому обстоятельству, что Геннадий (как это было известно Панову) считал главным в ереси «месалианство».

Вопрос о сравнительной достоверности тех или иных известий «Просветителя» не был решен (и даже не был правильно поставлен) в научной литературе XIX в.; вопрос этот решался исследователями в значительной степени произвольно, в зависимости от их общей концепции. Не занимался критикой источников о ереси и А. И. Никитский, автор наиболее ценного в дореволюционной историографии исследования, посвященного этому вопросу: отвергнув (в основном) известия Иосифа Волоцкого, он не дал серьезной критики «Просветителя» и, подобно своим предшественникам, даже не поставил вопроса о тенденциозности этого памятника. Вслед за И. Пановым, А. И. Никитский говорил только о «заблуждениях» Иосифа, вызванных тем, что он принял «на основании первых впечатлений ересь за жидовство».²⁵

Крайняя произвольность исследователей в критике «Просветителя» особенно ярко обнаружилась во время горячей научной дискуссии, разгоревшейся в 1884 г. между двумя историками — Д. И. Иловайским и А. С. Павловым. Д. И. Иловайский характеризовал новгородско-московскую ересь как «мниможидовскую», указывая, что к ней причастен митрополит Зосима, не веривший в загробную жизнь, что несвойственно иудейской религии; А. С. Павлов утверждал, что Зосима, вопреки Иосифу Волоцкому, не был еретиком, но что ересь была иудаизмом. В ходе этого спора А. С. Павлов справедливо указал на непоследовательность Иловайского, безусловно доверяющего Иосифу Волоцкому относительно еретичества Зосимы, но не желающего ему верить в вопросе о существовании самой ереси.²⁶ А. С. Павлов не заметил, однако, что упрек этот с еще большим основанием может быть отнесен к нему самому: безусловно поверив общей характеристике ереси, данной Иосифом, он усомнился тем не менее в справедливости его обвинений по адресу Зосимы, хотя у Иосифа как будто было гораздо меньше оснований лгать в этом случае, умножая тем самым количество своих врагов, чем при общей характеристике ереси.

²⁵ А. И. Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде, стр. 208.

²⁶ Ср.: Д. И. Иловайский. 1) История России, т. II, М., 1884, стр. 508—514, 571 и 580—581; 2) Мелкие сочинения, статьи и письма, вып. II, М., 1869, стр. 225—238; А. С. Павлов. Вопрос о ереси жидовствующих на VI археологическом съезде. М., 1884 (оттиск из газеты «Современные известия», 29 сентября 1884 г., № 266).

Такая же непоследовательность присуща в большей или меньшей степени и другим работам о ереси. Исследователи конца XIX в. — Ф. И. Ильинский, считавший русских еретиков богомилами,²⁷ и В. Ф. Боцяновский, связывающий их с гуситами,²⁸ — отвергали тем самым основную концепцию «Просветителя»; но фактическую историю ереси они излагали тем не менее главным образом по Иосифу Волоцкому. Вынужденные пользоваться «Просветителем», как наиболее богатым памятником по истории русской общественной мысли конца XV в., дающим связанное и развернутое изложение истории ереси, исследователи, однако, не решали предварительно вопроса об относительной ценности тех или иных частей этого источника.

В начале XX в. была сделана попытка разрешить вопрос об источниках истории ереси по-новому — выйти из круга «обличительных» источников и добыть показания «новых и притом достоверных и значительных свидетелей, ранее к делу не привлекавшихся».²⁹ Первым шагом в этом направлении следует считать доклад А. И. Соболевского «Логика жидовствующих и Тайная тайных», прочитанный им в Обществе любителей древней письменности в 1899 г. В этом докладе А. И. Соболевский обратил внимание на трактат по логике, читающийся среди древнерусских рукописных памятников и восходящий к сочинению известного средневекового еврейского философа Моисея Маймонида. Соболевский сопоставил этот памятник с «Логикой», упомянутой «обличителем» еретиков архиепископом Геннадием Новгородским в числе книг, имеющих у новгородских еретиков.³⁰ В составленный им список «литературы жидовствующих» А. И. Соболевский счел возможным включить, кроме «Логики» (и «Шестокрыла», другого памятника, упомянутого Геннадием), также и «Космографию», «Тайная тайных», «Лопаточник» и «астрологические статьи»³¹ на том основании, что они переведены с еврейского и притом на такой западнорусский язык, как «Логика» и «Шестокрыл».

Открывалась, таким образом, как бы новая группа источни-

²⁷ Ф. И. Ильинский. Русские богомилы XV в. Богословский вестник, 1905, т. II.

²⁸ В. Ф. Боцяновский. Русские вольнодумцы XIV—XV вв. Новое слово, 1896, № 12, стр. 168—172. Под заголовком «Богоискатели XIV—XV вв.» та же статья была включена В. Ф. Боцяновским в его книгу «Богоискатели» (СПб., 1911).

²⁹ Ср.: В. Н. Перетц. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и их литературе. Университетские известия, Киев, 1908, № 10, отдел «Критика и библиография», стр. 5.

³⁰ ПДПИ, вып. СХХХIII, 1899.

³¹ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв. СПб., 1903, стр. 396—428.

ков по истории ереси — литература самих еретиков. Еще дальше по пути аналогичного разыскивания «литературы жидовствующих» пошел И. Е. Евсеев. В число переводных произведений еретиков им были включены две библейские книги, сохранившиеся в древнерусском переводе с еврейского, — книга Даниила и Есфирь. Включение этих памятников в список литературы еретиков имело такое же, достаточно шаткое основание, как и включение в этот список «Тайная тайных» и других сходных сочинений; они были, по предположению И. Е. Евсея, переведены с еврейского языка на русский в XV в.³²

Работа И. Е. Евсея (статья и публикация текста «Даниила») была в 1902 г. издана Обществом истории и древностей российских вместе с тремя другими памятниками (опубликованными С. Белокуровым, М. Соколовым и С. Долговым): с двумя сочинениями XV в. против иудаизма и с новым (полным) текстом Соборного приговора новгородским еретикам 1490 г.³³ Издание это, имевшее общий заголовок «О ереси жидовствующих», претендовало не только на роль простой публикации. Соединение столь разнородных памятников несомненно имело общий смысл: опираясь на новые источники, в том числе на памятники, вышедшие, по их мнению, из среды самих «жидовствующих», издатели пытались доказать старый тезис об иудаизме еретиков.

Сходной по методу исследования с работами А. И. Соболевского и И. Е. Евсея была и работа М. Н. Сперанского о «Псалтыри Федора еврея» — памятнике, переведенном с еврейского и отнесенном поэтом М. Н. Сперанским к творчеству еретиков — «жидовствующих».³⁴

Нетрудно заметить логическую порочность рассуждений Соболевского и его последователей: древнерусские переводы с еврейского зачислялись ими в список литературы еретиков на том основании, что еретиков их враги считали «жидовствующими»; а из принадлежности этой литературы еретикам делался вывод об иудейском влиянии в ереси. Логическую порочность этих построений отметил еще в 1908 г. В. Н. Перетц. Говоря о библейских переводах XV в., он резонно указал, что приписывать их еретикам — «жидовствующим» рискованно, «хотя бы потому, что отношение жидовствующих к истинному

³² Предположение И. Е. Евсея о времени перевода Есфири неверно — см. ниже, стр. 272, прим. 234.

³³ ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. II (отд. оттиск: О ереси жидовствующих. М., 1902).

³⁴ ЧОИДР, 1907, кн. II. См. ниже, стр. 190—193.

иудейству кажется нам весьма проблематичным». Отсюда — критическое отношение того же автора к публикации ОИДР «О ереси жидовствующих», «много говорящей о еретиках, но все же не проливающей света на загадочную ересь».³⁵

Исследователям начала XX в. не удалось, таким образом, заменить «обличительную» литературу новым источником — сочинениями самих еретиков. Наблюдения над «обличительной» литературой также носили весьма узкий и ограниченный характер. Не подкрепленная специальной работой над рукописями «Просветителя», гипотеза о существовании первоначальной редакции этого памятника, состоящей из 11 «слов», не могла казаться вполне доказанной. В последней части своей «Истории русской церкви» (написанной в 1904 г., но изданной посмертно, в 1916—1917 гг.) Е. Е. Голубинский высказал скептическое отношение к этой гипотезе. Стилистические и даже фактические противоречия между первой и последней («слова» 13—16) частями «Просветителя» (например, то обстоятельство, что во вступительном «Сказании о новоявившейся ереси» ничего не говорится о соборе 1504 г., а в 15-м «слове» он упоминается) Е. Е. Голубинский склонен был объяснять «соображениями литературными», а наличие списков «Просветителя» в объеме 11 «слов» он объяснял тем, что читатели, не сочувствовавшие содержанию последних «слов» «Просветителя» (но сочувствовавшие первым 11 «словам»), не переписывали 12—16-го «слов».³⁶

В 1911—1912 гг. студентом Киевской духовной академии Б. Васильевым была написана работа (курсовое сочинение), специально посвященная историко-литературному исследованию «Просветителя». Источниковедческая часть работы Б. Васильева не представляет специального интереса: в оценке ереси и самого «преподобного Иосифа» Б. Васильев послушно следовал за такими церковно-историческими авторитетами, как Макарий и Е. Е. Голубинский. Даже «чудесную» смерть еретика Истома, описанную «Просветителем», он пересказывал с полным доверием к Иосифу Волоцкому: «преподобный волоцкий игумен, — читаем мы в сочинении Б. Васильева, — нашел в частных обстоятельствах смерти „адова пса“ Истома блестящее подтверждение и оправдание своего убеждения в тесной органической связи между

³⁵ Университетские известия, Киев, 1908, № 10, отдел «Критика и библиография», стр. 26—27. — Еще резче выражает ту же мысль В. Н. Перетц в статье «К вопросу о еврейско-русском литературном общении» (Slavia, V, 2, 1926—1927, стр. 268): он говорит, что «надо различать мнимые случаи еврейского влияния от действительных; к числу первых принадлежит так называемая „ересь жидовствующих“».

³⁶ ЧОИДР, 1916, кн. IV, стр. 217—218.

состоянием веры и нравственности, с одной стороны, и внешним благополучием, с другой».³⁷ Однако архаичность общеисторических воззрений не помешала Б. Васильеву сделать ряд интересных наблюдений над отдельными местами «Просветителя»: автор широко сопоставил текст книги Иосифа со святоотеческой литературой; более убедительно, чем его предшественники, аргументировал мысль о существовании первоначальной одиннадцатисловной редакции «Просветителя»;³⁸ остается пожалеть поэтому, что сочинение Б. Васильева не увидело света и его наблюдения оставались до последнего времени неизвестными исследователям (в том числе и автору этих строк).³⁹ Но воссоздать историю «Просветителя» в сколько-нибудь полном виде автору не удалось: Б. Васильев не был знаком с рукописными памятниками (кроме поздних киевских списков); вслед за другими авторами, Б. Васильев ограничивался классификацией списков «Просветителя» на «полные» и «неполные» (без 12-го «слова» и без всех последних «слов»); в датировке первоначальной редакции «Просветителя» (1490—1494 гг.) он также следовал за своими предшественниками.⁴⁰

Несколько иначе, чем другие авторы, подошел к вопросу о литературной истории «Просветителя» Н. П. Попов. Он справедливо отметил, что «Просветитель» «является хоть и не единственным, но во всяком случае наиболее полным и обширным из источников», на основании которых исследуется история ереси, и что памятники, изданные в начале XX в. (Соборное поучение 1490 г. и др.), «мало прибавляют к сведениям об ереси, данным Иосифом»; Н. П. Попов указывал в связи с этим на необходимость критического издания этого памятника, «чтобы выступили наружу видоизменения и переделки под влиянием разных внешних обстоятельств и личных настроений».⁴¹

Стараясь выяснить характер этих переделок, Н. П. Попов обратил внимание на важное отличие, которое обнаруживается в некоторых списках вступительного «Сказания» (например, в списке Софийских Миней) при сравнении с казанским изданием «Про-

³⁷ Гос. публичная библиотека УССР, Рукописный отдел, № 2181, Б. Васильев. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Историко-литературное исследование (далее: Б. Васильев. Рукопись), стр. 358.

³⁸ См. ниже, стр. 98, прим. 74.

³⁹ Впервые работа Б. Васильева (по микрофильму с рукописи) была привлечена нами в издании «Послания Иосифа Волоцкого» (М.—Л., 1959, стр. 46, прим. 73 и стр. 70—72). В печати приводился только краткий протокольный отчет о защите Б. Васильевым его курсового сочинения: Труды Киевской духовной академии, 1912, декабрь, приложение, стр. 396.

⁴⁰ Б. Васильев. Рукопись, стр. 57—67.

⁴¹ Н. П. Попов. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней. ИОРЯС, т. XVIII, кн. 1, стр. 173.

светителя», — на отсутствие в этих списках большинства выпадов против митрополита Зосимы, читающихся в списке, положенном в основу казанского издания. Н. П. Попов предположил на этом основании, что первоначальная редакция «Просветителя» совсем не содержала выпадов против митрополита и они лишь впоследствии внесены туда волоцким игуменом. К 1494 г. Иосиф, по мнению автора, успел составить несколько редакций «Просветителя»: первую, где Зосима совсем не упоминался как еретик, вторую, где одно упоминание о его еретичестве уже читалось, и третью (1493—1494 гг.) с развернутыми обвинениями против Зосимы.⁴²

Мы не будем здесь разбирать предположение Н. П. Попова о вторичном происхождении выпадов против Зосимы в «Просветителе»; вопроса о митрополите Зосиме и его роли в еретическом движении мы коснемся ниже. Пока отметим только, что, приняв 1494 г. за *terminus ante quem* создания «Просветителя» (уже в третьем его варианте), Н. П. Попов оставил совсем без внимания важную мысль своих предшественников о существовании разных по объему редакций «Просветителя» — в 11 и 16 «слов» и, говоря о более ранних и более поздних редакциях памятника, не ответил на вопрос: какое количество «слов» читалось вслед за «Сказанием» в первоначальной редакции?

Если текстологическая сторона исследования Н. П. Попова оставалась незавершенной, то источниковедческие вопросы в его работе не были даже по-настоящему поставлены. Признавая, что отношение Иосифа к ереси было «совсем не объективным» (за что его как «человека своего времени» едва ли можно «сильно винить»),⁴³ Н. П. Попов, однако, поставил под сомнение (вслед за А. С. Павловым) только известие Иосифа о еретичестве Зосимы, не касаясь более широких вопросов истории ереси.

Основная источниковедческая проблема исследования новгородско-московской ереси не была, таким образом, разрешена в дореволюционной науке начала XX в. А. И. Соболевский даже утверждал, что вопрос о сущности ереси «при скудности наличных данных должен считаться неразрешимым».⁴⁴

Не разрешена эта проблема и в современной западной буржуазной историографии. В иностранной историографии нет единого мнения о характере новгородско-московской ереси: ересь

⁴² Там же, стр. 183—184 и 196.

⁴³ Там же, стр. 197.

⁴⁴ А. И. Соболевский, Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 396.

иногда рассматривается как форма иудаизма (Вернадский),⁴⁵ иногда как своеобразное порождение гусизма на русской почве (Строев, Чижевский).⁴⁶ Но в обоих случаях выводы авторов не подкреплены анализом источников по истории новгородско-московской ереси. Авторы, считающие новгородско-московскую ересь гусизмом, так же как авторы, считавшие ее «жидовством», ищут черты сходства между предполагаемым источником ереси (например, гуситской литературой) и теми взглядами, которые приписывали еретикам «Просветитель» и другие «обличительные» памятники. Но «обличители» оставили столь обильные и противоречивые свидетельства о ереси, что среди них можно найти материал для сравнения чуть ли ни со всеми идеологическими движениями средневековья (некоторые исследователи русских еретиков конца XV в. отождествляли их, например, с богомилами).⁴⁷ Очевидно, всякому сравнительно-историческому исследованию новгородско-московской ереси должно предшествовать критическое исследование «обличительной» литературы, которое позволит установить с той или иной степенью достоверности основные фактические данные о ереси. А такого исследования в иностранной литературе нет: в единственной иностранной работе о «Просветителе», докторской диссертации немецкой исследовательницы И. Хольцварт, даже не ставится вопрос о происхождении и степени исторической достоверности тех или иных частей «Просветителя»; для решения этого вопроса необходим, по мнению автора, «первоначальный текст»

⁴⁵ Объясняя связь ереси с Иваном III именно иудаизмом еретиков (см. выше, стр. 26—27), Г. Вернадский, однако, признает, что среди еретиков «не было единства мотивов» и что во всяком случае у части из них «не было ничего, что можно было бы назвать иудейством» (G. Ver n a d s k y. The heresy of Judaizers and the policies of Ivan III of Moscow, стр. 441—442).

⁴⁶ V. Stroj ev. Zur Herkunftsfrage der «Judaisierenden»; D. Cyževsk y j. Die «Judaisierenden» und Hussiten; Literarische Lese-fruchte. Zeitschrift für Slawische Philologie, Bd. XVII, 1940. — Ту же точку зрения высказывает и Д. Оляччин в статье «Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine» (Kyrios, Bd. I, 1936), не имеющей научного характера.

⁴⁷ Насколько отсутствие критического исследования «Просветителя» мешает сравнительно-историческому исследованию ереси конца XV в., видно хотя бы из следующего примера. Сопоставляя молдавских гуситов с русскими еретиками, Д. Чижевский считает необходимым отметить одно существенное отличие между ними: гуситы чтли Евангелие, а «жидовствующие» держались только Ветхого Завета. Между тем, если бы автор не придерживался в данном случае только данных «Сказания о новоявившейся ереси» и первых «слов» «Просветителя», а обратился к более ранним полемическим памятникам (отразившимся в 8—10-м «словах»), то он нашел бы в них прямое указание на то, что некоторые из еретиков (именно московские еретики) «похваляли евангельское и апостольское писание», противопоставляя его «писаниям святых отцов» (см. ниже, стр. 168—170).

(Urtext) памятника, а сохранился ли он — неизвестно.⁴⁸ «Просветитель» И. Хольцварт суммарно датирует 1492—1505 гг.; остальные текстологические и источниковедческие вопросы она оставляет открытыми.

Не было до сих пор источниковедческого исследования новгородско-московской ереси и в советской научной литературе. До последнего времени в нашей науке вообще не появлялось специальных работ о новгородско-московской ереси. В 1946—1948 гг. к изучению этого вопроса обратился А. И. Клибанов; с 1955 г. появляется ряд его исследований о еретическом движении;⁴⁹ в настоящее время А. И. Клибановым подготовлена к печати большая монография о реформационных движениях древней Руси. В своих работах А. И. Клибанов рассматривает новгородско-московскую ересь не в плане идеологической

⁴⁸ Der «Prosvetitel» des Joseph von Volokolamsk. I. Inaugural Dissertation zur Erlangerung des Doktorgrades ... von Irene Holzwarth. (Машинопись). Berlin, 1944 (далее: I. Holzwarth. Машинопись), стр. 218 и 224. — Попытки И. Хольцварт построить текстологические выводы на напечатанном материале следует признать неудачными: так, например, высказывая догадку, не были ли первые 11 «слов» «Просветителя» написаны ранее, чем вступительное «Сказание» и последние «слова», автор указывает, что в казанском издании «Просветителя» текст «Сказания» и последних «слов» более последовательно сопровождается ударениями (надстрочными знаками), чем текст первых «слов», и высказывает предположение, что такое же явление должно наблюдаться и в положенной в основу издания рукописи Нила Полева (там же, стр. 220). Но уже в предисловии к казанскому изданию «Просветителя» (стр. 23, прим. 1) И. Я. Порфирьев указывал, что текст последних «слов» написан в Соловецком списке совершенно иным почерком (XVII в.), нежели текст «Сказания» и первых «слов» (XV—начала XVI в.), и не имеет с ним, в сущности, ничего общего.

⁴⁹ А. И. Клибанов. 1) «Написание о грамоте». (Опыт исследования просветительно-реформационного памятника конца XV—первой половины XVI в.). Вопросы истории религии и атеизма, вып. III, 1956; 2) «Самобытная ересь». (Из истории русского свободомыслия конца XV—половины XVI в.). Вопросы истории религии и атеизма, вып. IV, 1956; 3) К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности. ТОДРА, XII, 1957; 4) У истоков русской гуманистической мысли. Вопросы истории мировой культуры, 1958, № 1; 5) У истоков русской гуманистической мысли. Статья вторая. Историческая традиция идеи равенства народов и вер. Вопросы истории мировой культуры, 1958, № 2; 6) Книги Ивана Черного. (К характеристике мировоззрения новгородско-московских еретиков). Исторические записки, кн. 62, 1958; 7) К истории русской реформационной мысли. (Тверская «распря о рае» в середине XIV в.). Вопросы истории религии и атеизма, вып. V, 1958; 8) Свободомыслие в Твери в XIV—XV вв. Вопросы истории религии и атеизма, вып. VI, 1958; 9) У истоков русской гуманистической мысли. Статья третья. Идея приятия жизни в русской общественной мысли XV—XVI вв. Вопросы истории мировой культуры, 1959, № 1. Когда настоящая книга уже находилась в печати, вышла в свет монография А. И. Клибанова «Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в.» (М., 1960), обобщающая материалы всех перечисленных статей.

борьбы конца XV в., а в связи с русским реформационно-гуманистическим движением XIV—XVI вв. в целом; история общественной мысли исследуется им как бы в продольном (а не в поперечном) хронологическом разрезе. Однако работы его тем не менее имеют чрезвычайно важное значение и для истории еретического движения конца XV в., и в частности для источниковедческого исследования этого вопроса. А. И. Клибанов впервые подверг специальному и систематическому рассмотрению сочинения, принадлежащие самим еретикам конца XV в. В старой историографии возможность исследования подобных сочинений казалась сомнительной. «Мудрено ожидать, — писал Е. Е. Голубинский, — чтобы эти писания где-нибудь сохранились и могли быть открыты».⁵⁰ А. И. Клибанов опубликовал приписку еретика Ивана Черного к «Еллинскому летописцу», он издал и исследовал памятники, связанные, по его мнению, с еретиками: — «Пермские глоссы» на том же «Еллинском летописце» и на двух других современных рукописях, а также «Сочинение против монашества», содержащееся в одной из этих рукописей,⁵¹ и «Написание о грамоте».⁵² Параллельно с А. И. Клибановым в 1947—1948 гг. историей новгородско-московской ереси, в частности одним из важнейших сочинений еретиков — «Лаодикийским посланием», занялся и автор этих строк.⁵³ В 1955 г. автором, совместно с Н. А. Казаковой, была издана книга «Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в.»; в написанной нами второй части книги, специально посвященной новгородско-московской ереси конца XV в., привлечены ряд источников, непосредственно связанных с еретиками; в приложении к книге среди других источников было опубликовано «Лаодикийское послание» Федора Курицына.⁵⁴

⁵⁰ Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 605, прим. 1.

⁵¹ Антифеодалные еретические движения, №№ 8—10.

⁵² Вопросы истории религии и атеизма, вып. III, 1956.

⁵³ Я. С. Лурье. Первые идеологи московского самодержавия. Ученые записки Ленинградского гос. педагогического института им. А. И. Герцена, т. 78, 1948.

⁵⁴ Ср.: Антифеодалные еретические движения, № 7. — Мы не разбираем здесь основного содержания и теоретических построений монографической части книги «Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в.», ибо построения эти в значительной части легли в основу настоящей главы. Однако эта глава, как может убедиться читатель, не является пересказом соответствующих глав «Антифеодалных еретических движений» — мы постарались дополнить и усилить источниковедческую аргументацию предшествующей работы, поставив вопрос об основных источниках по истории ереси и подчеркнув те особенности еретического движения, которые с наибольшей достоверностью могут быть выяснены на основании источников.

В 1956 г. появилось исследование «Мерила Праведного — Кормчей книги» еретика Ивана-Волка Курицына, предпринятое Ю. К. Бегуновым.⁵⁵

Для всех этих работ характерна общая черта: в качестве источника по истории ереси здесь используются памятники, так или иначе связанные с реальными представителями русского еретического движения конца XV в. — Федором и Иваном-Волком Курицыными, Иваном Черным, а не западнорусские переводные сочинения, произвольно объявленные исследователями начала XX в. «литературой жидовствующих». Однако, как ни ценны сочинения еретиков конца XV в. для изучения истории ереси, роль основного источника по истории ереси они сыграть не могут. Духовная цензура нескольких столетий именно потому и дала сохраниться этим памятникам, что по характеру своему они были довольно мало оригинальны и не трактовали основных вопросов еретического учения. Только «Лаодикийское послание» и «Преддверие настоящего сочетания» — заключительная приписка к «Еллинскому летописцу» могут рассматриваться как собственные сочинения еретиков; но размеры этих памятников крайне невелики (меньше страницы текста), стиль лаконичен и смысл далеко не ясен. Для того чтобы истолковать эти памятники и привлечь их в качестве источника по истории новгородско-московской ереси, исследователю неизбежно приходится обращаться к противоеретической литературе, с гораздо большей ясностью раскрывающей воззрения еретиков.

Еще сложнее обстоят дела с теми памятниками, которые не были оригинальными сочинениями еретиков, а были только переписаны ими. К числу этих памятников принадлежат «Еллинский летописец» (основной текст без заключительной приписки) Ивана Черного и «Мерило Праведное — Кормчая книга» Ивана-Волка Курицына.

Текст «Еллинского летописца», переписанный Иваном Черным, достаточно точно передает текст редакции 1392 г. второго вида этого памятника; он может считаться копией другого списка последней четверти XV в., хранящегося в Библиотеке Академии наук СССР.⁵⁶ «Еллинский летописец» Ивана Черного отличается от других списков только наличием в нем кратких помет на полях, сделанных пермским письмом, главным образом «зри», «дивно» и «удобно». Эти пометы, а также аналогичные записи на полях двух других рукописей конца XV в. А. И. Клибанов считает законспирированными (благодаря перм-

⁵⁵ Ю. К. Бегунов. Кормчая Ивана-Волка Курицына. ТОДРЛ, XII, 1956.

⁵⁶ Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы конца XV в. ТОДРЛ, VI, 1948.

ской азбуке) указаниями на места текста, соответствующие еретическим взглядам автора — Ивана Черного. Анализируя места, около которых читаются записи на полях, А. И. Клибанов пытается восстановить на основании этих мест идеологию Ивана Черного и новгородско-московских еретиков в целом.⁵⁷

Задача эта несомненно чрезвычайно трудна. Учтем прежде всего, что сам по себе текст, помеченный Иваном Черным или другими лицами, вполне ортодоксален: это библейские книги или изложение библейских сюжетов в историческом повествовании. Что касается пермских записей «зри», «дивно» и «удобно», то едва ли эти простые и широко понятные записи могли служить для целей конспирации. А. И. Клибанов справедливо указывает, что на ряде рукописей (в том числе на рукописи Иосифа Флавия XVI в., имеющей пометы «зри»), записи пермской надписью на полях — «это „проба пера“ в искусстве владения древнепермскими письменами, которую позволяли себе писцы». Для того чтобы понять, для чего сделаны пометы «зри», «дивно» и «удобно» в интересующих нас рукописях, исследователю неизбежно приходится реконструировать ход мыслей лица, сделавшего пометы, как бы додумывая за него то, что не сказано в лаконичных записях. Определенную степень убедительности эти реконструкции получают в тех случаях, когда А. И. Клибанов опирается на известия «обличителей» ереси, сопоставляя места, помеченные в рукописях, с теми воззрениями, которые приписывались еретикам их противниками (упоминания о «кумирах» в помеченных текстах и утверждение «обличителей», что еретики сравнивали иконы с «кумирами»)⁵⁸. Но значительное число мест, помеченных пермскими записями, никак не совпадает с обвинениями «обличителей» против еретиков и не перекликается с еретической идеологией вообще (вопросы о сакральных предписаниях и пищевых запретах, запрет брить бороды, запрещение мужеложества и т. д.)⁵⁹. Едва ли

⁵⁷ А. И. Клибанов. Книги Ивана Черного. Ср. также введение А. И. Клибанова к публикации «Пермских глосс»: Антифеодальные еретические движения, № 9. — Принадлежность Ивану Черному не только «Еллинского летописца» (ГБЛ, Муз., № 597), но и двух других рукописей (ГБЛ, Унд. 1; ГПБ, F.I.3) требует, несомненно, палеографического доказательства, которое в упомянутой статье в сколько-нибудь полной мере не осуществлено (единственное указание по этому поводу см.: А. И. Клибанов. Книги Ивана Черного, стр. 222).

⁵⁸ А. И. Клибанов. Книги Ивана Черного, стр. 204—205 (соответствующий текст не издан автором в приложениях к «Антифеодальным еретическим движениям»), ср. стр. 206—207; Антифеодальные еретические движения стр. 284 (л. 412).

⁵⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 287—291 (лл. 58, 75, 75 об., 76, 81 об., 82, 82 об., 84 об., 104 об., 110), стр. 288 (л. 79 об.) и 289 (л. 83).

можно видеть в этих пометах законспирированное выражение еретической идеологии; скорее здесь следует предполагать простое выражение интереса (вызываемого самыми различными причинами) к отдельным библейским местам.⁶⁰

Еще более серьезные возражения вызывает попытка использовать в качестве источника, рисующего идеологию еретиков, «Мерило Праведное — Кормчую» Ивана-Волка Курицына. Попытка эта была предпринята Ю. К. Бегуновым. «Кормчая», помещенная в книге Ивана-Волка Курицына, представляет собой, как указывает в своем исследовании Ю. К. Бегунов, неоригинальное произведение: «Кормчая» подобной редакции появилась в Византии еще в X в.; она была переведена на русский язык и привезена на Русь в конце XIV в. «Кормчая» в той же редакции использовалась в XVI в. иосифлянином Нифонтом Кормилицыным и нестяжателем Вассианом Патрикеевым. Ю. К. Бегунов справедливо отмечает, что «текст соборных правил и патристических статей Кормчей в силу сложившейся традиции не мог быть существенно изменен переписчиком», он приводит только один случай отступления Ивана-Волка Курицына от текста соборных правил, да и то в данном случае могло вместо места не сознательное отклонение, а случайная описка (вместо «не подобает образа... написать... на самого Христа...» — «не подобает образа... написать... ни самого Христа»)⁶¹. Эти наблюдения, по нашему мнению, заставляют прийти к заключению, что «Кормчая» Ивана-Волка Курицына только в очень ограниченной степени может быть привлечена как источник для изучения мировоззрения московских еретиков. Ю. К. Бегунов, напротив, делает на основании «Кормчей» Ивана-Волка Кури-

⁶⁰ Не представляются нам еретическими памятниками и статьи из сборника библейских книг собрания Ундольского — о монашестве и о «мысленном рае». Обе эти статьи, как установил А. И. Клибанов, неоригинальны. Статья о монашестве, встречающаяся уже в сборнике XIV в., в основной своей части восходит к сочинению византийского «обличителя» ересей IV—V вв. Епифания Кипрского (осуждавшего не монашество, а лиц, нарушающих правила пострижения в монахи); статья о «мысленном рае» принадлежит византийскому церковному писателю XI в. Никите Стифату. Дополнения, сделанные к обоим памятникам в рукописи XV в., были незначительны по размерам и не меняли их общего характера. Как и еретики конца XV в., с которыми полемизировал Иосиф Волоцкий, автор статьи о монашестве ссылался на слова апостола Павла, осуждавшего безбрачие, но с иной целью: он отнюдь не отрицал монашества как института. В статье о «мысленном рае» мы не усматриваем, вопреки предположению Н. П. Сидорова и А. И. Клибанова, противопоставления «внутренней (духовной) церкви», находящейся в самом человеке, церкви внешней (ср. А. И. Клибанов. Книги Ивана Черного, стр. 219—220); автор сочинения предлагает «отригнуть» «слова благая от сердца в божии церкви и от обращающего его подвизающего духа» (курсив наш. — Я. Л.).

⁶¹ Ю. К. Бегунов. Кормчая Ивана-Волка Курицына, стр. 144 и 148.

цына чрезвычайно широкие выводы, используя при этом общередакционные особенности этой «Кормчей» и даже отсутствие в Кормчих данной редакции тех или иных сюжетов. Так, например, приведение курицынской «Кормчей» (и всеми Кормчими этой редакции) постановления Карфагенского собора о пелагианах дает Ю. К. Бегунову основание полагать, что «Иван-Волк Курицын, вслед за пелагианами, мог сомневаться в исконной греховности человеческого рода и мог считать факт первого грехопадения, из-за которого страдает человеческий род, величайшей нелепостью»;⁶² читающийся в этой «Кормчей» (как и в «Кормчей» Вассиана) рассказ о «посрамлении» неких еретиков истолковывается как выражение «отношения к ересям как к человеческим заблуждениям, которые надо лечить»⁶³ и т. д. Из того, что в редакции, к которой принадлежат «Кормчие» Ивана-Волка Курицына и Вассиана Патрикеева, правила изложены в систематическом порядке (а не по соборам, принявшим эти правила), Ю. К. Бегунов делает вывод, что Курицын и Вассиан «тем самым уже выразили недоверие к преданию, основывавшемуся на деятельности вселенских соборов и сочинениях отцов церкви», и «относились критически к преданию, хотя и с разных позиций»; отсутствие в этих редакциях «градских законов» (византийского императорского законодательства) свидетельствует, по мнению Ю. К. Бегунова, о том, что «содержащиеся в них идеи безусловной поддержки государством церкви на основе жестокого преследования еретиков были неприемлемы как для „нестяжателей“, так и для еретиков»; аналогичные выводы позволяют сделать автору отсутствие в этих «Кормчих» «слова 165 отец на обидящих святых церкви» и русских статей, читающихся в иосифлянских Кормчих, и т. д.⁶⁴ Но ведь статьи, о которых идет речь, отсутствуют не только в «Кормчих» Ивана-Волка Курицына и Вассиана, их нет и во всех Кормчих данной редакции, начиная с греческой «Синтагмы» X в., ведь изложение правил в систематическом порядке введено именно «Синтагмой», а вовсе не Иваном-Волком Курицыным.⁶⁵ Для того чтобы выводы Ю. К. Бегунова получили какую-то степень убедительности, ему необходимо было бы изучить историю всей данной редакции, начиная с «Синтагмы» X в. (которая отнюдь не считалась еретической), и роль этой редакции на русской почве

⁶² Там же, стр. 152.

⁶³ Там же, стр. 149. — Этот вывод Ю. К. Бегунова полностью воспринял и Ю. Ф. Сальников (Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV—начала XVI в. Ученые записки Всесоюзного юридического заочного института, М., 1957, вып. III, стр. 45, прим. 2).

⁶⁴ Ю. К. Бегунов. Кормчая Ивана-Волка Курицына, стр. 146—147.

⁶⁵ Текст «Синтагмы» X в. см.: J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Patrologia graeca, t. CIV, Paris, 1860, столб. 411 и сл.

в XIV—XVI вв., и, что особенно важно, ему следовало бы тщательнейшим образом сравнить «Кормчую» Курицына с остальными Кормчими той же редакции: только отличия «Кормчей» Курицына от ее вероятного протографа позволили бы с достаточной уверенностью говорить о собственных воззрениях этого еретика.⁶⁶ Пока же использование «Мерила Праведного — Кормчей» Ивана-Волка Курицына в качестве источника, отражающего идеологию еретиков, представляется нам невозможным.

Как ни заманчива задача построить историю ереси целиком на «показаниях новых и при том достоверных и значительных свидетелей», она в настоящее время не может считаться осуществимой. Основные материалы по истории новгородско-московской ереси сохранились в сочинениях ее врагов — «обличителей». Исследователь, занимающийся этой трудной темой, принужден поэтому обратиться к критическому исследованию противоеретической литературы «обличителей» и ее крупнейшего памятника — «Просветителя».

«Просветитель» Иосифа Волоцкого и вопрос об основном источнике по истории новгородско-московской ереси

«Книга на новгородских еретиков» Иосифа Волоцкого, получившая от своих почитателей (по-видимому, в XVII в.)⁶⁷ название «Просветитель»,⁶⁸ несомненно представляет собой весьма значительное явление в древнерусской публицистике. Историко-

⁶⁶ Весьма сомнительным представляется нам утверждение, будто Иван-Волк Курицын называл обрядность «человеческим преданием». Ю. К. Бегунов пишет, что «в Кормчей Иван-Волк Курицын называет всю церковную обрядность ... словами правила Василия Великого — „человеческим преданием“» (Ю. К. Бегунов. Кормчая Ивана-Волка Курицына, стр. 148), но он не указывает, как читалось соответствующее место в полном тексте Василия Великого (который, как известно, был не еретиком, а одним из наиболее авторитетных «отцов» восточной церкви) и было ли оно процитировано Курицыным в полном контексте; Ю. К. Бегунов не дает даже в данном случае точной ссылки на рукопись «Кормчей — Мерила праведного», где читается соответствующая цитата.

⁶⁷ См. ниже, стр. 461 и 474.

⁶⁸ Во время споров о книге Иосифа Волоцкого на соборе 1554 г. книга эта именовалась просто «книгой преподобного Иосифа» (ср.: Московские соборы на еретиков XVI в. ЧОИДР, 1847, № 3, отд. II, стр. 1). В своем отзыве на книгу И. Хрушова К. И. Невоструев привел текст из «Слова о святых чудотворцах» XVII в., где говорится, что книга Иосифа «праведне от священного собора» была наречена «Просветитель» (Отчет о XII присуждении наград гр. Уварова, стр. 157—158). Однако это, очевидно, уже поздняя легенда, связанная с воспоминанием о соборе 1554 г., во время которого действительно царь, митрополит и собор «хвалили» книгу Иосифа и «светилу ту нарекоша быти православию». Название «Просветитель» на книге Иосифа не встречается в списках ранее XVII в.

литературное исследование этого памятника может иметь большое значение для решения многих вопросов истории общественной мысли конца XV—начала XVI в., и в частности для изучения идеологии воинствующих церковников, группировавшихся вокруг ее автора. Но наиболее важно исследование «Просветителя» для изучения истории новгородско-московской ереси.

Для того чтобы восстановить литературную историю «Просветителя» — определить время составления этой книги, ее первоначальный характер и источники, необходимо прежде всего как можно полнее использовать рукописную традицию этого памятника. Не имея возможности полностью привлечь все списки этого весьма популярного в письменности XVI—XVIII вв. произведения, мы старались во всяком случае ознакомиться со всеми доступными списками «Просветителя», имеющимися в Москве и Ленинграде.⁶⁹ В общей сложности нами обследовано 97 списков книги Иосифа Волоцкого.⁷⁰

Сравнивая между собой эти списки, мы убеждаемся прежде всего в их чрезвычайном разнообразии. Списки «Просветителя» резко отличны друг от друга, причем отличие это выражается не во второстепенных частностях, а в основном составе и важнейших местах текста. В части списков (37 списков) нет последних «слов» «Просветителя», в другой части (60 списков) эти слова читаются. При этом отметим, что все характерные различия по содержанию (например, наличие или отсутствие выпадов против Зосимы) наблюдаются уже между древнейшими списками (до середины XVI в.), непосредственно связанными с Волоколамским монастырем (ГПБ, Сол. 326 и Q. XVII.15; ГИМ, Епарх. 339, 338 и 337). Иными словами, перед нами не поздняя порча традиции, а различные редакции текста.⁷¹

Что же представляла собой первоначальная редакция «книги Иосифа»? Содержалось ли в ней 12—16-е «слова на еретиков» или эти «слова» были добавлены потом? Автограф первоначальной редакции «Просветителя» до нас не дошел,⁷² но сохра-

⁶⁹ На московские рукописи, содержащие текст «Просветителя», любезно обратил мое внимание А. А. Зминин. Часть списков Ленинградской гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина стала мне известна благодаря библиографическим материалам, собранным Н. А. Соколовым.

⁷⁰ См. перечень их: Антифеодалные еретические движения, стр. 461—466.

⁷¹ В свете приведенных фактов вызывает недоумение утверждение И. Хруцова, будто «вообще разница в текстах „Просветителя“ незначительная» (Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. XI). Утверждение Хруцова повторила И. Хольцварт (I. Holz w a r t h, Машинопись, стр. 46).

⁷² И. Хруцов (Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. X и 66) писал, что в Епархиальном собрании (ныне в Гос. Историческом музее) находится рукопись в 4°, являющаяся автографом «Просветителя»,

нившийся рукописный материал, весьма обильный и включающий многие рукописи раннего происхождения, позволяет решить этот вопрос. Опираясь на имеющийся материал, мы можем с уверенностью опровергнуть предположение Е. Е. Голубинского, будто краткая редакция «Просветителя» — результат сокращения текста, произведенного читателями, не согласными с текстом последних «слов». Последние «слова на еретиков» отсутствуют в тексте и — что еще важнее — в оглавлении множества списков, среди которых — древнейший известный нам датированный список книги Иосифа. Это список ГПБ, Сол. 346/326, «вклад» в Волоколамский монастырь Нила Полева, видного сподвижника Иосифа Волоцкого, сделанный в 1514 г. (написан был этот список, следовательно, еще раньше). Нил Полев не имел никаких оснований не соглашаться с последними «словами» книги своего учителя, и уже, конечно, он не стал бы выражать это несогласие в книге, отдаваемой в монастырь, во главе которого в этот момент стоял ее еще живой автор (Иосиф умер в 1515 г.).⁷³ О том, что первоначальная редакция книги Иосифа не содержала последних «слов», говорит и самый текст «Сказания» (во всех списках). В тексте этом помимо завершающего его оглавления содержится еще особое перечисление «глаголений» еретиков — в начале рассказа о ереси. Это перечисление, по существу, тоже нечто вроде оглавления (хотя и без номеров), ибо

но уже К. И. Невоструев в своем отзыве отметил неверность этой ссылки (Отчет о XII присуждении наград гр. Уварова, стр. 103—104). Нам представляется возможным, что в Епархиальном собрании имеется автограф или, еще вероятнее, правленный автором экземпляр (но не в 4°, а в 8°) второй, пространной редакции «Просветителя» (см. ниже, стр. 462), но автографа первоначальной редакции там нет.

⁷³ Рукопись Сол. 346/326 была положена, как мы уже указывали, в основу казанского издания «Просветителя», но издана неудовлетворительно: издатели, привлекая, кроме Соловецкого списка, несколько других рукописей (довольно поздних — XVII—XVIII вв.), дополнили по этим рукописям текст Соловецкого списка, не оговорив это в подстрочных примечаниях: они добавили, например, по неизвестной рукописи 12-е «слово»; в состав оглавления, читающегося после «Сказания», они произвольно включили перечень всех 16 «слов» «Просветителя», хотя в Соловецком списке в оглавлении перечислено только 11 «слов». В результате, несмотря на оговорку в предисловии, что первоначально в Соловецком списке было только 11 «слов», последующие авторы, не видевшие рукописи, причисляли эту рукопись к числу списков, включающих последние «слова» «Просветителя» (ср.: Б. В а с и л ь е в. Рукопись, стр. 38; I. H o l z w a r t h. Машинопись, стр. 217—220). В действительности, в Сол. 346/326 на лл. 1—338 на бумаге конца XV—начала XVI в. (водяные знаки: готическое «р», папская тиара и др.) рукой Нила Полева написан «Устав» Иосифа Волоцкого и «Просветитель» в 11 «слов». Начиная с л. 339 в той же рукописи (переплет XVII—XVIII вв.) влетен другой текст, написанный на совершенно другой бумаге (водяной знак: крупный двуглавый орел) почерком XVII—XVIII вв., — 13—16-е «слова» «Просветителя».

здесь изложены все вопросы, по которым Иосиф полемизирует с еретиками, и точно в таком же порядке, как в «словах».⁷⁴ Сравнивая это перечисление со «словами на еретиков», мы можем убедиться, что оно охватывает только те вопросы, которые не выходят за пределы первых 11 «слов», содержание остальных 5 «слов» здесь не затрагивается (в таком виде это перечисление читается во всех списках, в том числе в списках, включающих последние «слова»). Итак, мы имеем все основания считать, что первоначальная редакция книги Иосифа не содержала последних «слов на еретиков», т. е. что это была краткая редакция.

Краткая редакция «Просветителя» дошла до нас в виде трех изводов — Соловецкого, Рогожского и Троицкого. К Соловецкому изводу относится древнейший известный нам список «Просветителя» — список Нила Полева 1514 г. В списках этого извода «Просветитель» состоит из 11 «слов» и вступительного «Сказания о новоявившейся ереси». Полный заголовок «Сказания» в этом изводе: «Сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков, Алексея протопопы и Дениса попа и Федора Курицына и иных, иже также мудрствующих».⁷⁵

Чрезвычайно сходные между собой Рогожский и Троицкий изводы краткой редакции (различается в них только характеристика митрополита Зосимы во вступительном «Сказании», о которой мы будем говорить ниже) представлены сборниками довольно сложного состава. «Сказание о новоявившейся ереси» предшествуют в этих сборниках послания Иосифа; заголовок «Сказания» почти совпадает с заголовком Соловецкого извода, отличаясь только последними словами (вместо «иже также мудрствующих» — «единомудренных ему»). В оглавлении здесь перечислено только 10 «слов» (вместо 11); в тексте «слово» 9 слито со «словом» 10; после него следуют не отмеченные в оглавлении «слово» об обсуждении еретиков (впоследствии переработанное и вошедшее в пространную редакцию «Просветителя» как 13-е «слово», но здесь еще не имеющее номера или с № 10 или 11) и «слово» 11 (с № 11 или без номера). После 11-го «слова» здесь следуют сочинения Иосифа Волоцкого, написанные после 1504 г. Текст «Сказания» по Рогожскому и Троицкому изводам имеет ряд характерных отличий от текста Соловецкого извода: к указанию (вначале), что еретиков «проклинает святая, божественная и апостольская церкви», добавлено: «и с ними единомысленники

⁷⁴ См.: Антифеодальные еретические движения, стр. 442, 469—471 и 479—480; ср.: Б. Васильев, Рукопись, стр. 57.

⁷⁵ Перечисление списков Соловецкого извода см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 461—462. Текст «Сказания» по Соловецкому списку опубликован там же, стр. 466—477.

их»; при перечислении «глаголаний» еретиков здесь специально указывается, что они хулили «евангельская и апостольская предания» втайне, а «отеческая» — открыто; зато обвинение их в укорении монашеского чина изложено гораздо короче, чем в списках Соловецкого извода (имеется только начало); Зосима именуется не «сквернителем», а «свиньей» и т. д.⁷⁶

Особого внимания заслуживают отличия между оглавлениями изводов: в оглавлении Соловецкого извода 11 «слов», в оглавлении Рогожского и Троицкого изводов — только 10 «слов». Это отличие позволяет поставить вопрос: не отражают ли Рогожский и Троицкий изводы более раннюю редакцию, чем одиннадцатисловная редакция Соловецкого извода, — редакцию в 10 «слов»?⁷⁷ В пользу существования такой редакции говорят как будто некоторые данные: в тексте «Сказания» Рогожского и Троицкого изводов при изложении взглядов еретиков не приводится большая часть их «глаголаний» против иночества, составляющих как раз предмет изложения 11-го «слова на еретиков». Кроме того, некоторые специфические чтения Рогожского и Троицкого изводов (например, «свинья» вместо «сквернитель» про Зосиму) могли бы рассматриваться как более архаичные. Однако для того, чтобы признать существование особой редакции в 10 «слов», этих данных, на наш взгляд, недостаточно. Учтем, что все известные нам списки «Сказания» Рогожского и Троицкого изводов представляют собой часть сборников, составление которых относится ко времени, несомненно более позднему, чем 1504 г. (в их составе — Послание о повинении соборному приговору 1504 г.); 11-е «слово» в этих списках (вопреки оглавлению) неизменно читается, хотя и после 13-го (тоже неизменно сопутствующего Рогожскому и Троицкому изводам). Отсутствие 11-го «слова» в оглавлении может носить и вторичный характер: заметим, что во многих списках Соловецкого извода 11-е «слово» (распадающееся на 4 главы) хотя и имеется в оглавлении, но не обозначено особым номером (только номера глав), — на дальнейшей стадии это «слово» могло и совсем выпасть из оглавления.⁷⁸ Вообще, текст «слов на еретиков» в списках Рогожского и Троицкого изводов дефектен: 9-е «слово» здесь не имеет конца, 10-е — начала, будущее 13-е «слово» явно не на

⁷⁶ Древнейшие списки этих изводов — ГЛ, Рогожск. 530 и Троицк. 187. Перечисление списков Рогожского и Троицкого изводов см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 462—463. Особенности «Сказания» по Рогожскому и Троицкому изводам отмечены нами в разночтениях к Соловецкому изводу: там же, стр. 466—477.

⁷⁷ Такой точки зрения придерживается А. А. Зимин (Антифеодальные еретические движения, стр. 498—499).

⁷⁸ Ср., например, списки ГИМ, Синод. 427; ГЛ, Фунд. 173; ГПБ, Q.1.259.

месте. Текст «Сказания» по Рогожскому и Троицкому изводам также не дает определенных оснований для признания этого извода наиболее древней редакцией. Среди «глаголений» еретиков здесь все-таки упоминается и «хула» на иночество: «еретици ... самый тот образ иноческий и жительство иноческое укарающе, глаголаху, иноци убо отступиша от пророческих и от еуангельских и от апостольских учений, и самосмышлением и самоучением изобретоша себе житие и оставльше заповедь божию дрѣжат преданна человеческия». Это изложение содержания 11-го «слова», хотя и не столь подробное, как в Соловецком изводе. Наконец, в отличие от Соловецкого извода в Рогожском и Троицком изводах (как и в пространной редакции «Просветителя», о которой мы будем говорить ниже) в начале «Сказания», после замечания о том, что еретиков «проклинает святая божественная и апостольская церкви», говорится: «и с ними единомысленники их». Фраза эта имеет явный характер прибавки, навеянной событиями 1504 г. (когда против физической расправы с еретиками выступили различные деятели и Иосиф пытался всех их зачислить в «единомысленники» еретиков). Напротив, трудно предположить, чтобы эта фраза читалась в протографе и была почему-то выпущена в Соловецком изводе.

Итак, у нас имеются основания полагать, что первоначальный текст «Просветителя» соответствовал Соловецкому изводу краткой редакции книги, т. е. что он состоял из 11 «слов» и вступительного «Сказания». Не останавливаясь здесь на дальнейших этапах истории «Просветителя» (об истории его пространной редакции мы будем говорить ниже),⁷⁹ мы ограничимся пока этим выводом.

Когда же была составлена первоначальная редакция книги Иосифа Волоцкого? В литературе, как мы уже указывали, существует довольно прочно сложившееся мнение по этому вопросу: первоначальная редакция «Просветителя» датируется 1493—1494 гг.

При всей распространенности такой датировки сочинения Иосифа Волоцкого она вовсе не представляется нам убедительной. Прежде всего заметим, что, говоря о датировке «Просветителя», мы имеем в виду не датировку каких-либо отдельных источников этого произведения (вопроса об источниках книги Иосифа и отношения его книги к источникам мы коснемся ниже), а именно датировку первоначальной редакции всей книги, состоящей из вступительного «Сказания» и полемических «слов».

⁷⁹ См. стр. 458—474.



Иосиф Волоцкий у Волоколамского монастыря.
Деталь миниатюры из Лицевого летописного свода XVI в. (увеличена).

Умолчание «Сказания о новоявившейся ереси» об отставке Зосимы (в 1494 г.) не может служить достаточным основанием для датировки книги Иосифа Волоцкого. В 15-м «слове», читающемся в списках «Просветителя» пространной редакции и носящем, как и «Сказание», исторический (а не догматико-полемический) характер, также рассказывается об «окаянном» Зосиме без упоминания о его отставке, а между тем «слово» это написано через 10 лет после ухода Зосимы с митрополии: в нем повествуется уже о соборе 1504 г. против еретиков.⁸⁰ Умолчание «Сказания» (во всех его редакциях) и 15-го «слова» об отставке Зосимы может объясняться тем, что отставка эта носила почетный характер⁸¹ и упоминать о ней было не в интересах Иосифа.⁸²

Для того чтобы определить время написания «Сказания», необходимо проанализировать текст памятника. Анализ же этого текста заставляет нас прийти к совершенно иному выводу, чем тот, который сделал И. Я. Порфирьев в предисловии к казанскому изданию «Просветителя». Форма изложения, употребляемая в «Сказании» (то, что Хрущов называл «языком»), свидетельствует, по нашему мнению, о том, что речь в нем идет не о «настоящих», а о «прошедших» событиях. Описывая «пагубную и богохульную бурю», свирепствовавшую на Руси в период могущества еретиков, автор говорит об этом периоде как уже отошедшем в прошлое.

Эта особенность «Сказания» особенно ясно обнаруживается при сравнении его с Посланием Иосифа Волоцкого епископу Нифонту — памятником, написанным, по мнению всех исследователей, не позднее 1494 г. (т. е. до отставки Зосимы).⁸³ Сопоставление «Сказания» с Посланием обнаруживает прежде всего, что тот раздел в «Сказании», где говорится о митрополите Зосиме и о наступившем при нем «смущении в христианах», дословно заимствован из Послания Нифонту. Сравним это место по обоим памятникам.

Послание Нифонту

Во велицей убо церкви Пречистыя богородица, сияющей якоже второе солнце посреди всяя Руския земля и на престоле святем, идеже

«Сказание о новоявившейся ереси»

... И оскверни великий святительский престол церкви Божия матери, ея же достоин нарещи земное небо, сияюще, яко великое солнце по-

⁸⁰ Просветитель, стр. 523.

⁸¹ См. ниже, стр. 153.

⁸² Заметим, что и о судьбе Федора Курицына, крупнейшего еретика, исчезнувшего с 1500 г. с исторической сцены (см. ниже, стр. 407), в «Сказании» и 15-м «слове» ничего не сообщается — видимо, тоже потому, что Федор Курицын не был наказан и Иосифу не приходилось вораждествовать на его счет.

⁸³ О датировке Послания Нифонту см. ниже, стр. 144, 148—150.

божествени святителие и чудотворци Петр и Алексей и ~~они~~ мнози велиции и православнии святителие посажени быша, на том же престоле ныне седит скверный злобесный волк, оболкийся в пастырскую одежду... иже оскверни и святительский великий престол. овех убо жидовству учя, инех же содомскими сквернами скверна; змий пагубный... свиным житием живый... и всяко нечестие и претыкание и съблазн на непорочную христианскую веру полагаа... и евангельская предания и апостольския уставы и всех святых писания отмища: «Нет, деи, второго пришествия Христова, нет, деи, царства небеснаго святым! Умер, деи, ин, то умер, по та места и был»... Иже преже ниже слухом слышася в нашей земли ересь, отнели же восиа православна солнце, ныне же и в домех, и на путех, и на тръжищих иноци и мирьстии и вси сомнаться.⁸⁴

среде Руския земля... и в сей ныне пребываа черный он враг... Отлетоша бо от нас... божествени святителие и велиции чудотворци Петр и Алексие и инии православнии святителие... Скверный же и злобесный волк оболкься в пастырскую одежду... напаяше яда жидовскаго, инех же скверныше содомскими сквернами, змий пагубный... и свиным житием живый и всяко нечестие и претыкание и съблазн на непорочную христианскую веру полагаа... и евангельская предания и апостольския уставы и всех святых писания отмища, и глаголя сице: «А что то царство небесное? А что то второе пришествие?... Ничего того несть, — умерл кто ин, то умер, по та места и был»... И на торжищих и в домех о вере любопрение творяху и съмнение имеяху. И толико бысть смущение в христианах, якова же никогда же быша, отнели же солнце благочестиа начат восияти в Руской земли.⁸⁵

Текст, как мы видим, совпадает почти полностью; отличие обнаруживается только во временных формах глаголов: оно особенно бросается в глаза в последнем разделе обоих текстов. В Послании Нифонту здесь, как и всюду, речь идет о происходящем «ныне», в «Сказании» — о том, что «быть» прежде: «творяху и съмнения имеяху».

Иногда, правда, Иосиф употребляет в «Сказании» наряду с формами прошедшего и формы настоящего времени и не только в тех местах, которые совпадают с Посланием Нифонту и могли поэтому быть прямо из него заимствованы (см. «ныне» в начале приведенного текста), но и в оригинальных местах: «Они же не престааху обличающе и всем поведующе того еретичество и сквернаа дела, — он же державному приходит, и на тыя клевететь...», — читаем мы здесь. Именно эти случаи употребления настоящего времени и дали, очевидно, исследователям основание рассматривать «Сказание» как рассказ о текущих событиях.

В действительности, однако, формы настоящего времени, встречающиеся в «Сказании» рядом с формами прошедшего, от-

⁸⁴ См.: Антифеодальные еретические движения, стр. 428—429 (совпадающий текст дается курсивом).

⁸⁵ Там же, стр. 473—474 и 483 (совпадающий текст дается курсивом).

нюдь не должны свидетельствовать о том, что в рассказе речь идет о событиях, происшедших в момент его написания. Настоящее время употребляется Иосифом Волоцким как средство для усиления выразительности его рассказа — прием, нередко используемый в современном русском литературном языке и хорошо известный русскому литературному языку XVI в. В качестве примера можно взять хотя бы «Историю о великом князе Московском» Курбского. Рассказав, например, в прошедшем времени о появлении Сильвестра («тогда убо ... прииде к нему един муж...») и об Адашеве, Курбский для вящего эффекта переходит к настоящему времени и восклицает: «Что же сие мужие два творят полезное земле оной...? Сие творят, сие делают...». ⁸⁶ Тот же прием он применяет при описании падения «избранной рады» и в других местах. ⁸⁷

Весь характер рассказа об усилении ереси в 90-х годах XV в. в целом не оставляет сомнений в том, что перед нами рассказ о прошлых, уже в какой-то степени окончившихся событиях: «По разсечении бо и по растерзании пред адомъ текущих псов онех ... посади ся злодейственный сей на месте святем... И толико бысть смущение в христианех ... Многи съгражахуся сердци ... И не могуше терпети пагубныя и богохулныя буря, со слезами горькими бога моляху ... И яко же мощно кому, тако подвижашеся ... И ови убо обличаша того отступление ... они же не престаху обличающе» и т. д.

Первоначальная редакция «Сказания о новоявившейся ереси» (и всей книги Иосифа Волоцкого в целом) была написана тогда, когда «пагубная буря», еще недавно заставлявшая трепетать сторонников Иосифа, уже начала им казаться утихшей. Еретики еще не были уничтожены — их нужно было «обличить» и отправить на костер; именно для этого и составил Иосиф свой «Просветитель»; но активное их сопротивление и «смущение в христианех» кончилось. Такая ситуация, как мы увидим ниже, ⁸⁸ сложилась в 1502—1504 гг., после падения покровителей ереси при дворе Ивана III в 1502, но до «собора на еретиков» 1504 г. О том, что одиннадцатисловная редакция «Просветителя» со вступительным «Сказанием» составлена до 1504 г., свидетельствует умолчание «Сказания» о соборе 1504 г. — в ином случае Иосиф не преминул бы описать казни еретиков, как он это сделал в 15-ом «слове».

⁸⁶ А. М. Курбский. История о великом князе Московском. СПб., 1913 (из: РИБ, т. XXXI), стлб. 10.

⁸⁷ Там же, стлб. 99, 100, 102 и т. д.

⁸⁸ См. стр. 408—409 и 419—420.

Итак, первая редакция «Просветителя» относится к 1502—1504 гг. Подтверждением такой датировки могут служить полемические сборники, содержащие «книгу на еретиков» вместе с другими сочинениями Иосифа (упомянутые выше Рогожский и Троицкий изводы «Просветителя»). Сочинения Иосифа расположены здесь в следующем порядке: 1) Послание епископу Нифонту, 2) Послание архимандриту Митрофану, 3) «Сказание» и «слова на еретиков» («Просветитель»), 4) «слово» о «благопремудростных коварствах», 5) Послание о соблюдении соборного приговора 1504 г. Сопоставляя порядок расположения этих сочинений с их датировкой (поскольку она нам известна), мы убеждаемся, что хронологический принцип нигде не нарушен составителями сборников: Послание Нифонту написано до 1494 г., Послание Митрофану — в 1502—1503 гг., «слово» о «благопремудростных коварствах» и Послание о соблюдении приговора связаны с собором 1504 г. ⁸⁹ Мы можем поэтому с достаточной уверенностью утверждать, что и «Просветитель» («Сказание о новоявившейся ереси» и «слова на еретиков») не случайно помещен в сборниках на определенном месте, что эта книга была составлена вскоре после Послания Иосифа Митрофану и, подобно Посланию, имела целью вызвать окончательную расправу над еретиками.

Предлагаемая датировка «Просветителя» имеет существенное значение для оценки этого памятника как исторического источника. Если «Сказание о новоявившейся ереси» и вся первая редакция книги Иосифа в целом была составлена в 1502—1504 гг., в момент, когда судьба еретического движения уже была решена, то памятник этот следует рассматривать как относительно поздний в ряду других современных источников.

До сих пор, как мы знаем, в научной литературе была принята иная датировка «Просветителя» — памятник этот датировался временем до 1494 г. Такая ранняя датировка «Просветителя» (около 1494 г.) у прежних исследователей была тесно связана с их общим взглядом на характер труда «преподобного Иосифа». Отвергая те или иные известия этого источника, исследователи XIX в. (например, И. Панов) объясняли противоречивость и явную недостоверность этих известий тем, что «преподобный» не имел еще «личного знакомства с ересью». ⁹⁰ Датировав книгу Иосифа 1502—1504 гг., мы совершенно иначе объясняем расхождение его с другими источниками. Голубинский был несомненно прав, когда говорил, что «Иосиф Волоцкий был в полной возможности» узнать «полную истину» о ере-

⁸⁹ О датировке этих памятников см. ниже, стр. 423—425.

⁹⁰ ЖМНП, 1877, № 3, стр. 22—25.

тиках. Иосиф, как мы увидим, не только знал труды своих предшественников, но и пользовался ими. Но, зная эти сочинения, Иосиф сознательно и резко отходил от данной им оценки ереси. Перед нами следствие не незнания, не «невольного заблуждения», а сознательной тенденции «преподобного».

Тенденциозность Иосифа Волоцкого обнаруживается прежде всего при сопоставлении с источниками вступительной части его книги — «Сказания о новоявившейся ереси». В «Сказании» Иосиф использовал целый ряд более ранних источников. Выше мы уже сопоставили «Сказание» с Посланием Иосифа Нифонту и убедились в том, что Послание написано в более ранний период (когда еще происходило то «смущение в христианах», о котором в «Сказании» говорится как об уже отошедшем в прошлое). Использовано в «Сказании» и другое произведение Иосифа, написанное примерно одновременно с Посланием Нифонту — его Послание брату Вассиану Санину.⁹¹ Наконец, — что особенно интересно, — в «Сказании о новоявившейся ереси» использованы не только полемические сочинения самого Иосифа, но в произведении его сподвижника по борьбе с ересью — новгородского архиепископа Геннадия. Послания Геннадия иерархам: епископу Прохору Сарскому (конец 1487 г.), архиепископу Иоасафу Ростовскому (1489 г.) и др. — принадлежат к числу наиболее ранних источников по истории новгородской ереси. Сопоставление «Сказания» с посланиями Геннадия позволяет вскрыть тенденциозный характер одного из основных обвинений, выдвинутых Иосифом Волоцким против еретиков, — обвинения их в исповедании иудейской религии, в «жидовстве».⁹²

Обвинение еретиков в «жидовстве» не было придумано Иосифом Волоцким в начале XVI в. Это обвинение выдвигалось против новгородских еретиков еще Геннадием; оно было повторено и в Соборном приговоре 1490 г., непосредственно отражавшем жалобы и доносы Геннадия. Но до начала XVI в. обвинение это 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. Более того, в своих посланиях епископу Прохору Сарскому и архи-

⁹¹ Ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 434—435, 471—472 и 474. О Послании Иосифа брату Вассиану см. ниже, стр. 217.

⁹² Говоря в дальнейшем об обвинении еретиков в иудаизме, мы, конечно, будем употреблять это понятие в том смысле, который вкладывался в него в древней Руси — речь идет об иудейском культе, обрядности, а не об иудаизме как религиозно-философской системе, оказавшей (как это было известно и «обличителям») значительное влияние на христианство, и в частности на русское православие XV в.

епископу Иоасафу Ростовскому Геннадий подчеркивал, что еретики только прикрываются «жидовским десятословием» (10 заповедями Моисея), притворяясь, что они их «благочествуют», а в действительности главное у них — «месалианская ересь»: «Да что есть ересей месалианских, то все они мудрствуют, толко то жидовским десятословием людей прельщают, яко благочествующе мнятся».⁹³

Совсем иное место занимает обвинение в «жидовстве» в «Сказании» Иосифа Волоцкого. Здесь «жидовство» является важнейшей, центральной темой. Сопоставляя «Сказание о новоявившейся ереси» с посланиями Геннадия, мы можем наглядно убедиться в том, как последовательно и настойчиво вводил Иосиф эту тему в материал, полученный им от его предшественника. Лучше всего это можно проследить на уже приведенном месте из посланий Геннадия к Прохору и Иоасафу. Вот как видоизменилось это место (и следующий за ним текст) в «Сказании о новоявившейся ереси»:

Послания Прохору⁹⁴
и Иоасафу⁹⁵

«Сказание о новоявившейся ереси»⁹⁶

Да что [ни] есть ересей месалианских, то все они мудрствуют, толко то жидовским десятословием людей прельщают, яко благочествующе мнятся... Да егда где будут в православных, и они таковы же себя являют. Аще ли видят кого от простых, и они готова себе имеют на лов... И кто будет верою огражен и в православии христианства крепок, и они того таятся, а ему таковы ся и являют...

... Держаше ереси многы, десятословием на жидовство учаще и саддукейскую и месалианскую ересь дръжаше, и многа развращения творяше. И их же видяху благоразумных и писания божественна ведящих, тех еще в жидовство не смеюще приводити, но некия главизны божественнаго писания... на криво сказующе... простейших же на жидовство учашу...

У Геннадия, как мы видели, «жидовское десятословие» было только невинным и благовидным прикрытием: корень зла заключался в «месалианских ересях»; у Иосифа «десятословие» стало прежде всего средством обращения именно в «жидовство» и лишь в дополнение к нему — в «саддукейскую» (отрицание загробной жизни) и «месалианскую» ересь. Геннадий обвинял

⁹³ Антифеодальные еретические движения, стр. 310—317. — «Мьнити» имело в древнерусском языке смысл «представляться» (И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, т. II. СПб., 1895, столб. 229).

⁹⁴ Антифеодальные еретические движения, стр. 310.

⁹⁵ Там же, стр. 316—317; ср. «Послание собору епископов» — там же, стр. 381.

⁹⁶ Там же, стр. 473—474.

еретиков в том, что перед «крепкими» в православии они изображают себя благочестивыми христианами, а «простых» обращают в ересь — ересь вообще, без указания на «жидовство»; Иосиф использует ту же схему («ведящие писание» и «простейшие»), но приспособливает ее к своей концепции: перед теми, кто мог их разоблачить, еретики ограничивались тем, что критиковали «писания божественнаа», но «простейших» они «учаху» «на жидовство».

На этом, однако, использование посланий 1487—1489 гг. не закончилось. В Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г., написанном, по-видимому, тем же Иосифом⁹⁷ несколько позже «Сказания» (и затем почти полностью включенном в 16-е «слово» второй редакции книги Иосифа), текст посланий Геннадия привлечен еще шире и обработка еще нагляднее:

Послания Прохору⁹⁸
и Иоасафу⁹⁹

Да егда где будут в православных, и они таковы же себя являют. Аще ли видят кого от простых, и они готова себе имеют себе на лов. Да того ради и в попы ставят, чтобы кого как мощно в свою ересь привлеци, занеже уже дети духовные имут держати. И кто будет верою огражен и в православии христианства крепок, и того они таятся и ему таковы ся и являют. Аще ли кто слаб и леностен и удобь к греховному игу преклоняем, сего они, яко слаба, отступника вере покажут и принимают его в свою ересь. А что он съгрешил или блуд или прелюбодейство, или иные грехи сътворил, то удобь прощают, церковным канонем не последующе. Аще ли пак кто от православных во обличение восхоцет стати на них про их ереси, и они отметници бывають своих ересей...

Но как ни удобна была эта заимствованная у Геннадия теория «двурушничества» еретиков, она, видимо, могла вызывать серьезные сомнения у читателей. Они имели право требовать от автора каких-либо доказательств «жидовства» его противников.

⁹⁷ См. ниже, стр. 422—423.

⁹⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 310.

⁹⁹ Там же, стр. 317.

¹⁰⁰ Там же, стр. 507; ср.: Просветитель, стр. 544—545.

Послание о соблюдении
соборного приговора¹⁰⁰
1504 г.

И егда убо будут посреди православных, являютя, яко православнии. И аще кто будет верою христовою и православием крепько утвержен, и они того таятся всячески. Аще ли ж видят кого от простейших, и такового готова себе имеют на лов. Того ради и на священничество дерззают, дабы кого в жидовство привлеци. Аще кто обряцет у них от детей духовных удобь ко греховному игу преклоняем, сего они отступника вере покажут и в жидовство 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 восхоцет на них стати, и они отметници бывають жидовския веры...

Почему, например, если ересь была действительно «жидовством», у еретиков не было никаких признаков иудейской обрядности? Для реального «жидовства» нужно было найти хоть каких-нибудь реально обратившихся в иудейство лиц. На помощь Иосифу опять приходил Геннадий — на этот раз его Послание митрополиту Зосиме, написанное в 1490 г. В Послании Геннадий упоминал двух еретиков, которых надо предать посмертной анафеме, — Ивашку Черного и Зубова. Они, по его словам, куда-то «сбежали» (видимо, в Литву), потом «отошли от жития сего», но перед этим якобы «стали в жидовскую веру».

Как ни слабо, как ни подозрительно было это явно основанное на слухах указание (не использованное в Соборном приговоре 1490 г.), Иосиф, естественно, не мог за него не ухватиться. Он использовал это место из Послания Геннадия, как всегда усилив его:

Послание Геннадия
Зосиме¹⁰¹

[Перечисление лиц, которых надо «проклятью предать»]... да Ивашко Черной, что сбежал с Зубовым, да и в жидовскую веру стали...

«Сказание о новоявившейся ереси»¹⁰²

[Еретики Алексей и Денис] многа душа погубиша, и в жидовство отведоша, яко же неким отбежати и обрезатися в жидовскую веру: от них же есть Ивашко Черный... и станичник его Игнатъ Зубов...

И здесь, как мы видим, обращению в «жидовскую веру» предшествует таинственный побег, но самое обращение приобретает зато гораздо более осязательную и убедительную форму «обрезания». И на этот раз использование Иосифом текста Геннадия не ограничилось «Сказанием». В Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г. составитель еще раз привлек это место, вновь обработав его: «яко ж некоторым отбегнути за море к жидовом и обрезатися в жидовскую веру, от купцов убо Игнат Зубов, от крылошан же Ивашко Черной и мнози».¹⁰³ К двум беглецам прибавились теперь еще «многие» (о которых прежде ни Иосиф, ни его предшественники не знали), а место обращения у «жидов» отыскалось за неведомым «морем» (Черным? Белым?), благодаря чему вся история получила законченно-фантастический характер.¹⁰⁴

¹⁰¹ Антифеодальные еретические движения, стр. 376.

¹⁰² Там же, стр. 471 и 478.

¹⁰³ Там же, стр. 506.

¹⁰⁴ Легенду о бегстве «за море» еретиков Черного и Зубова полностью принимает Ю. Ф. Сальников, видящий даже в этом бегстве проявление «утопического мечтания о земном рае», характерного для «русских землепроходцев» (Ю. Ф. Сальников. Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV—начала XVI в., стр. 41). Нам

Чем объясняется эта тенденция книги Иосифа, имевшая, как мы знаем, огромное значение для историографии? Почему ему нужно было обвинять еретиков в «жидовстве»? Основная причина этого кроется, конечно, в обычной манере средневековой религиозной полемики — обвинять своих противников всегда в наиболее зловредных с христианской точки зрения взглядах: в «поганстве» (язычестве),¹⁰⁵ «бесерменстве» (мусульманстве) или «жидовстве». Но была и другая причина, связанная с конкретной обстановкой возникновения «Сказания». В 1504 г. Иосиф, как мы увидим ниже, во что бы то ни стало стремился добиться наиболее радикальной и жестокой расправы над еретиками; по опыту предыдущих лет он знал, что для полного искоренения ереси недостаточно предать еретиков анафеме и поруганиям, как это было уже совершено над новгородскими еретиками. А между тем, по весьма распространенному в ту эпоху воззрению, казнить еретиков (особенно покаявшихся) считалось «грехом».¹⁰⁶

Для того чтобы добиться осуждения еретиков, их нужно было изобразить не только еретиками, но полными «отступниками» от «истинных христианских веры». Это обстоятельство, побуждавшее волоколамского игумена к особенно усердной фальсификации истории ереси, со всей откровенностью раскрывается в уже упомянутом Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г. Автор Послания (очевидно, сам Иосиф), отвечая неким инокам, ссылавшимся на Евангелие и требовавшим снисхождения к покаявшимся еретикам, доказывал, что «то все писано о еретицех, а не о отступницех, иже Христа отвергъшися. Еретик убо есть еже верует богу быти Христу, ереси и некия имея в себе ... А о нынешних еретицех да будет нам ведомо, яко вси отвергошась от Христа».¹⁰⁷ Автор приводит возражение, что обвиняемые им еретики держались различных взглядов. Он пишет: «Да не мнит же кто, яко не вси таковии бяху, сквернии и нечисти, — но вси един разум и едино тцание имеяху».¹⁰⁸ И дальше следует уже приведенная теория Геннадия о «двурушничестве» еретиков с заменой слова «ересь» на «жидовство».

Сопоставление вступительной части «Просветителя» с более ранними источниками по истории ереси с несомненностью свидетельствует об острой тенденциозности «Просветителя», о спе-

такое использование позднего источника, явно дополняющего более ранние известия, представляется неправомерным.

¹⁰⁵ В языке («елинском блядословии») обвинял, например, А. Курбского Иван Грозный (ср. ниже, стр. 124).

¹⁰⁶ См. ниже, стр. 425—426.

¹⁰⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 506.

¹⁰⁸ Там же, стр. 507.

циальном интересе Иосифа Волоцкого к вопросу о «жидовстве» еретиков, о сознательном внесении волоколамским игуменом обвинения в отступничестве в «обличительную» литературу. Правда, Иосиф Волоцкий сам был современником новгородско-московской ереси и даже в начале XVI в., спустя 25 лет после ее возникновения в Новгороде, мог припомнить кое-какие факты, ускользнувшие от внимания более ранних свидетелей. Но, обратившись к конкретному материалу о «жидовстве» еретиков, содержащемуся в «Просветителе», мы можем убедиться в том, что перед нами отнюдь не реальные воспоминания, всплывшие с некоторым опозданием, а именно тенденциозная переделка старых известий. Будь в распоряжении Иосифа подлинные факты, ему не нужно было бы обрабатывать старые тексты, заменяя «ересь» на «жидовство». Как беден был фактический материал Иосифа в «Просветителе», можно видеть даже из описаний «наруганий» еретиков над святынями, содержащихся в «Просветителе». В 15-м «слове» пространной редакции своей книги Иосиф говорит о судьбе ереси после собора 1490 г.: «Доселе убо в первом слове писано есть о еретицех, иже посла державный с Москвы к великому Новуграду; а яже быше потом, тамо не писано, но мы zde речем о сем».¹⁰⁹ И далее он повествует о том, что происходило в Новгороде после того, как еретик Федор Курицын послал туда (в качестве архимандрита Юрьева монастыря) еретика Кассиана. Он рассказывает, например, как «един» из сподвижников Кассиана, «Алексеико Костев вынял ис часовни икону Пречистыя Богородицы, честное и славное ея Успение, и покинул на землю и начат спущати скверную свою воду на нея».¹¹⁰ Обратившись к более ранним памятникам, мы можем убедиться, что вся история с Алексейкой и «скверной водой» полностью заимствована Иосифом из Послания Геннадия собору епископов, написанного до осуждения еретиков в 1490 г.¹¹¹ Найдя в сочинениях своего предшественника понравившуюся ему выразительную историю «святотатства», Иосиф без стеснения перенес ее на десяток лет вперед для посрамления еретиков, действовавших после 1490 г. Такого же происхождения, очевидно, и истории о «святотатствах», читающихся в том же 15-м «слове» ниже: речь здесь идет о Самсонке, Науме и других еретиках, обвиненных еще Геннадием до 1490 г.¹¹² Даже о «жидовстве» еретиков, которое ему особенно важно было доказать, Иосиф не мог привести сколько-нибудь определенных новых дан-

¹⁰⁹ Просветитель, стр. 517.

¹¹⁰ Там же, стр. 520.

¹¹¹ Антифеодальные еретические движения, стр. 380.

¹¹² Просветитель, стр. 520—521; Антифеодальные еретические движения, стр. 310, 314—316, 375 и 380.

ных, — именно поэтому ему приходилось заимствовать у Геннадия сугубо сомнительную историю об «обрезании» Ивана Черного где-то на чужбине и уверять, что Алексей и Денис не «обрезались в жидовскую веру», ибо «не повелеша им жидове, глаголюще: „Аще уведятъ сие христиане, и въсхотят видети, у будете обличени. Но держите тайно жидовство, явственню же христианство!“».¹¹³ Дополнительный материал в «Просветителе» не был, таким образом, извлечен Иосифом с двадцатипятилетним опозданием из его памяти, а был прямо заимствован им из литературных памятников и тенденциозно переработан.

Ясно обнаруживающаяся тенденциозность «Просветителя», вторичный характер этого памятника по сравнению с сочинениями, современными ересям, дают основание поставить вопрос о замене «Просветителя» как основного источника по истории ереси более ранними памятниками.

Осуществима ли эта задача? В числе причин, побуждавших исследователей (даже не доверявших безусловно Иосифу Волоцкому) пользоваться «Просветителем» как основным источником, было не только убеждение в его раннем происхождении, но и полнота этого памятника, его всеобъемлющий характер. «Просветитель» претендует и на роль исторического повествования о ереси, и на роль догматического сочинения, полностью излагающего взгляды еретиков. Могут ли источники «Просветителя» заменить его в этом отношении?

До сих пор мы сопоставляли с источниками только историческую часть «Просветителя» — «Сказание о новоявившейся ереси». Могут быть установлены источники и отдельных «слов» (глав) книги. Речь идет в первую очередь о «словах» 5—7-м «Просветителя», написанных в защиту поклонения иконам. Текст этих «слов» дошел до нас и вне «Просветителя», в составе довольно сложного памятника, состоящего из вступительного «Послания иконописцу» и трех следующих за ним «слов»: 1) «Слова на новоявившеюся ересь, глаголющих яко не подобает поклоняться иже от рук человеческих сотворенным вещем», 2) «Сказания» о поклонении иконам, кресту, мощам, друг другу, а также царю или князю, 3) «Слова» против «глаголющих, яко не подобает писати на святых иконах святую и единосущную троицу».¹¹⁴ В «Просветителе» соответствующие «слова» расположены иначе: «слово» (3-е) об иконах троицы помещено здесь раньше других (в «Просветителе» оно — 5-е), примыкая к предыдущим «словам» о троице вообще, далее следует «слово» (1-е) о «сотворенных вещех» (в «Просветителе» — 6-е) и, наконец,

«Сказание» (в «Просветителе» — 7-е «слово»). Какая из редакций является первоначальной: были ли «слова» об иконах первоначально отдельным сочинением со вступительным посланием, адресованным неизвестному иконописцу, или, напротив, они были выписаны из книги Иосифа Волоцкого для посылки иконописцу?¹¹⁵ Ответ на этот вопрос дает текст «слов»: и в самом «Сказании» о поклонении иконам, кресту и т. д., и в предшествующем ему «слове» о «сотворенных вещех» «Сказание» несколько раз именуется «вторым словом», а между тем «вторым словом» «Сказание» является только в той редакции, где оно следует за «Посланием иконописцу»: в «Просветителе» (где выражение «второе слово» также сохранилось) оно 7-е по общему счету и 3-е из числа «слов» об иконах.¹¹⁶

Итак, «слова» об иконах с предшествующим им «Посланием иконописцу» первоначально были отдельным сочинением и возникли раньше «Просветителя». Когда же они написаны? Существенное значение для датировки «слов» могло бы иметь одно место, отличающее их отдельную редакцию от редакции «Просветителя». Характерной особенностью почти всех «слов» «Просветителя» является вступительная часть, в которой объявляется, что опровергаемая ниже ересь есть ересь «Алексея... протопопа и Дениса попа и Федора Курицына и иже единомудрствующих с ними». Это вступление читается и в 5-м «слове» «Просветителя», основанном на 3-м из разбираемых нами «слов» об иконах.¹¹⁷ Но обратившись к древнейшему списку отдельной редакции «слов» об иконах — Соф. 1474, мы находим в соответствующем месте несколько иной текст: «Алексея глаголю протопопа и иже единомудрствующих с ним».¹¹⁸ Отсутствие в этом тексте не только имени Федора Курицына, сохранявшего свое влияние до 1500 г., но и Дениса, осужденного собором 1490 г., позволяло как будто датировать отдельную редакцию временем до 1490 г., но этому пока препятствует другой список той же редакции, хотя и значительно более поздний по времени, — О. I. 65. Здесь мы читаем, как и в «Просветителе», все три имени «ере-

¹¹⁵ Станным образом решил этот вопрос в казанском издании «Просветителя» И. Я. Порфирьев, знавший о рукописях, содержащих три «слова» об иконах. Доказывая, что первые 11 или 13 «слов» «Просветителя» были написаны одновременно, он писал о 5—7-м «словах»: «... хотя слова сии написаны по особому случаю; но так как вопросы, решаемые в них, входили в план „Просветителя“, то они и включены в состав его» (Просветитель, стр. 14, прим. 1).

¹¹⁶ Антифеодальные еретические движения, стр. 335 и 356; Просветитель, стр. 253 и 321; ср.: Б. Васильев. Рукопись, стр. 80.

¹¹⁷ Просветитель, стр. 171.

¹¹⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 361.

¹¹³ Антифеодальные еретические движения, стр. 469 и 479.

¹¹⁴ Там же, № 17.

сиархов».¹¹⁹ Чем объясняется такая разница: дополнил ли список О.І.65 первоначальный текст по «Просветителю»¹²⁰ или в Соф. 1474 — случайный пропуск? Отсутствие третьего, «контрольного» списка не дает, к сожалению, возможности решить этот вопрос. С достаточной уверенностью мы можем утверждать только, что по своей тематике «словá» об иконах связаны с вопросами, которые особенно остро дебатировались именно новгородскими (не московскими) еретиками и были специальным предметом осуждения на соборе 1490 г.,¹²¹ и что в редакции, начинающейся с «Послания иконописцу», эти «слова» возникли во всяком случае раньше первоначальной редакции «Просветителя».

Можно думать также, что и в редакции, состоящей из «Послания иконописцу» и трех следующих за ним «слов», мы имеем не самый первоначальный текст «слов» об иконах: едва ли эти три «слова» были написаны одновременно и сразу предназначались в качестве приложения к «Посланию иконописцу». Прежде всего эти «слова» резко различаются между собой по жанру. «Сказание» о поклонении различным предметам носит не прямо полемический, а скорее назидательный характер: хотя автор здесь отвергает ряд неприемлемых для него догматических воззрений, он не только не ругает носителей этих взглядов, но даже прямо не оспаривает их, а излагает свое *сredo*. Совершенно иначе построены 1-е и 3-е «слова», приложенные к «Посланию». Это откровенно полемические сочинения, близкие по жанру к «словам» «Просветителя» (хотя и с отмеченными уже выше отличиями от них). Можно предполагать, что «слова», приложенные к «Посланию иконописцу», не только возникли раньше «Просветителя» (1502—1504 гг.), но и ко времени написания «Послания иконописцу» имели свою самостоятельную историю (по крайней мере часть из них).

В нашем распоряжении находится и источник трех следующих «слов» «Просветителя» — 8-го, 9-го и 10-го. Это анонимное сочинение, состоящее из трех «Сказаний», направленных против лиц, «глаголющих» дерзкие речи по поводу «скончания седьмой тысячи лет» в 1492 г., когда, по предсказанию церковной литературы, должен был наступить, но не наступил конец мира. «Сказания» эти, дошедшие до нас в составе нескольких рукописных сборников,¹²² в значительной степени совпадают с 8—10-м

¹¹⁹ Там же, стр. 361, прим. 37—37.

¹²⁰ В пользу знакомства автора списка О.І.65 с «Просветителем» говорит как будто заголовок «Послания иконописцу» в нем: «Предисловие словесем о новгородских еретицех».

¹²¹ См. ниже, стр. 154.

¹²² Антифеодалные еретические движения, стр. 394—414.

«словами» «Просветителя». Самостоятельное существование этих «Сказаний» в рукописной традиции уже обратило на себя внимание И. Я. Порфирьева, издавшего «Просветитель», но он видел в этих посланиях только «выписки из Просветителя», т. е. памятник, заведомо вторичный по отношению к книге Иосифа Волоцкого;¹²³ последующие исследователи не ставили вопроса о взаимоотношениях «Сказаний» и «Просветителя». А между тем текст «Сказаний» еще в большей степени, чем текст «слов» об иконах, позволяет видеть в них протограф соответствующих частей «Просветителя».

Вторичность текста 8—10-го «слов на еретиков» «Просветителя» по сравнению со «Сказаниями» обнаруживается прежде всего из тех мест, которые читаются в книге Иосифа Волоцкого и отсутствуют в «Сказаниях». В начале каждого из этих трех «слов» мы читаем, как и во всех «словах» «Просветителя», обличения по адресу «жидовская мудрствующих» еретиков «Алексея протопопы и Дениса попа и Федора Курицина». Но в данном случае обличения эти оказываются в явном и нелепом противоречии с дальнейшим текстом «слова». Трех «ереснархам», и в том числе протопопу Алексею, приписывается утверждение, что «семь тысящ лет прошло (т. е. настал 7000 год от сотворения мира), а конца несть, и святых отец писания ложна суть»,¹²⁴ — утверждение, которое могло быть высказано только после 1492 (7000) г. А между тем и сам Иосиф и Геннадий многократно указывали, что Алексей умер до 1490 г.¹²⁵ Перед нами совершенно абсурдный анахронизм. Поскольку в «Сказаниях» этих анахронистических мест нет, мы имеем основание считать, что вступительные «обличения» в «словах» представляют собой позднейшую интерполяцию, сделанную, очевидно, уже после 1500 г., когда всеильный до этого времени дьяк Федор Курицын лишился влияния (при неизвестных нам обстоятельствах) и стали возможными резкие и прямые «обличения» по его адресу. Обратное предположение (удаление в «Сказаниях» этих мест из книги Иосифа Волоцкого) невероятно уже потому, что после 1502—1504 гг. не было никаких оснований выкидывать из «слов на еретиков» упоминания о поверженных еретиках. Вставка же при составлении «Просветителя» обычной формулы против Алексея, Дениса и Федора Курицына вполне естественна и находит аналогию в остальных «словах».

Детальное сопоставление «Сказаний» с 8—10-м «словами» подтверждает вывод о первичности их текста по сравнению

¹²³ Просветитель, Предисловие, стр. 21.

¹²⁴ Там же, стр. 337.

¹²⁵ Антифеодалные еретические движения, стр. 376, 390, 474 и 481.

с текстом «Просветителя». В своем отдельном виде «Сказания» носят, в отличие от «слов» «Просветителя», не столько «обличительный», сколько полемический характер. Отсюда и одна стилистическая особенность «Сказаний»: наличие в них прямых обращений к «брату»-читателю, отсутствующих в тексте «Просветителя» (при сличении нами учитывались все основные редакции этого памятника).

«Сказания»

Еже аще възхощеши поискати, сам обрящеши в божественных книгах... [в другом списке: «ты же аще възхощеши»].¹²⁶

...но подобает ти ведати, яко и тысяща лет на неуставном приемлется...¹²⁸

Познай, брате [в другом списке: «возлюбленне»], яко святой старец той...¹³⁰

...ино, брате, да буди ти ведомо, что не на семь тысяч лет сложена пасхалия...¹³²

«Просветитель»

Но аще кто възхощет поискати и сам обрящёт в божественных книгах...¹²⁷

...но подобает ведати, яко и тысяща лет на не уставном приемлется...¹²⁹

Познавай убо, яко святой старец той...¹³¹

...и да будет нам ведомо, яко не на 7 тысяч лет сложена пасхалия...¹³³

Сопоставляя приведенные места со всем текстом «Сказаний», мы убеждаемся в том, что перед нами характерная, типичная для всего этого произведения авторская манера: обращения к читателю проходят через весь текст «Сказаний» (особенно первого из них), и Иосиф Волоцкий при составлении «Просветителя» не сумел их полностью удалить. «Како убо ты глаголеши тысящу лет век»,¹³⁴ — читаем мы во всех текстах; «видиши ли», «во многих писаниях обрящеши», «пойди к мудрейшим», «зри», «слышал ли еси», «яко же рече тебе», — поминутно обращается автор к читателю (опять-таки в обоих текстах). Любопытно, что образ этого читателя у автора как бы раздваивается: это и «брат», к которому он обращается как к единомышленнику, и противник, с которым он спорит: «един ты истязуеши и глаголеши», «аще бы тако и писанием предал нам бог... и тогда бы не смел глаголати», «помысли, страстне и окаянне,

¹²⁶ Там же, стр. 397.

¹²⁷ Просветитель, стр. 342.

¹²⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 397.

¹²⁹ Просветитель, стр. 344.

¹³⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 400.

¹³¹ Просветитель, стр. 352.

¹³² Антифеодальные еретические движения, стр. 400.

¹³³ Просветитель, стр. 353.

¹³⁴ Антифеодальные еретические движения, стр. 397; ср.: Просветитель, стр. 343.

ты кто еси»¹³⁵ и т. д. Очевидно, как часто бывает в подобных случаях, автор рассчитывал прежде всего на сравнительно широкую и более или менее нейтральную аудиторию; обращения к противнику были скорее риторическим приемом.¹³⁶ Для «Сказаний» такая манера была вполне органична; к «обличительному» тону «Просветителя» она менее подходила — отсюда некоторые сокращения таких мест в «Просветителе». Большая последовательность текста «Сказаний» в этом отношении еще раз говорит о первичности «Сказаний» по сравнению со «Словами» «Просветителя».

В пользу первичности текста «Сказаний» говорит и большая его исправность. Более полно дается здесь евангельская цитата (Матф. 5, 14): «вы есте свет миру, и божественного духа исполнь суще...»;¹³⁷ в рассуждении о «седмицах» читается пропущенное в «Просветителе» пояснение: «Седмица же не днем глаголет, ниже месяцем, но седмица лет, иже есть седмиц семь и седмиц 60 и две, четьреста лет и 80 и три»;¹³⁸ более развернутый характер носит апокалиптический текст («но и зверь убо, диявола глаголю...»);¹³⁹ полнее читается и «филологический» комментарий к псалмам («не рече „господь глаголет“, но „уже глагола“»).¹⁴⁰ Древнейший список отдельной редакции «Сказаний»¹⁴¹ и по времени раньше «Просветителя»: он относится к концу XV в.

Когда были написаны «Сказания» о «скончании седьмой тысящи»? Связь этого памятника с 1492 г. несомненна: он должен был появиться в те годы, когда споры, порожденные несостоявшимся «концом» мира, еще не потеряли свою остроту. Одно место в тексте «Сказаний» позволяет как будто уточнить эту дату. Говоря о византийском писателе, написавшем цитируемое им «Зерцало» («Диоптру»), автор «Сказаний» восклицает: «Познай, брате, яко святой старец той, иже сиа написавый, бяше в лето шесть тысящное шесть сот третее — отселе за четь-

¹³⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 406—407, 408, 413 и др.

¹³⁶ Ср.: I. Holzwarth. Машинопись, стр. 187—211.

¹³⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 395; ср.: Просветитель, стр. 337.

¹³⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 397; ср.: Просветитель, стр. 342.

¹³⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 398; ср.: Просветитель, стр. 345.

¹⁴⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 413; ср.: Просветитель, стр. 400.

¹⁴¹ ГБЛ, Муз. 2469. Водяной знак см.: Н. П. Лихачев. № 3514 (1482—1485 гг.).

реста лет». ¹⁴² Если расчет этот точен (в пользу его точности говорит неокругленность первой из дат), то мы получаем указание, что интересующий нас памятник написан в $6603 + 400 = 7003 = 1495$ г. ¹⁴³

Может быть восстановлен источник еще одного «слова» краткой редакции «Просветителя» — 11-го. Обнаруженное нами в рукописных сборниках Волоколамского монастыря краткое «Рассуждение об иноческом жительстве» ¹⁴⁴ совпадает с частью 11-го «слова» в защиту монашества. Следует ли видеть в этом «Рассуждении» выдержку из 11-го «слова», сделанную уже после появления «Просветителя», или, напротив, протограф 11-го «слова»?

«Рассуждение» о монашестве гораздо уже по объему, чем 11-е «слово»: оно соответствует в основном 2-й главе «слова» (объясняющей, почему Христос не был монахом), в небольшой части совпадает с 3-й главой (о происхождении иноческого образа) и в ничтожной степени — с 1-й главой (о соответствии иночества Евангелию). Едва ли можно поэтому видеть в «Рассуждении» непосредственный протограф 11-го «слова» и предполагать, что весь остальной материал «слова», в «Рассуждении» отсутствующий, добавлен Иосифом при составлении его «книги на еретиков». Общие тенденции «Просветителя» делают крайне маловероятным, в частности, искусственное присоединение к «слову» о монашестве его 4-й главы, где монашество осуждается словами апостола Павла против лиц, «возбраняющих жениться». ¹⁴⁵ Вряд ли было в интересах Иосифа Волоцкого умножать аргументацию еретиков этим доводом, свидетельствующим, помимо всего остального, о том, что еретики чтит авторитет апостола Павла, что, как известно, никак не подобает «жидовствующим».

Но если «Рассуждение об иноческом жительстве» не было протографом 11-го «слова», то еще меньше оснований видеть в нем краткую выдержку из «Просветителя». «Рассуждение» со-

¹⁴² Антифеодалные еретические движения, стр. 400; ср.: Просветитель, стр. 352.

¹⁴³ Этому не противоречат слова одного из «Сказаний», что «уже тысяща и пятьсот лет преиде по Христове рождестве» (Антифеодалные еретические движения, стр. 401): русские книжники того времени считали, что Христос родился в 5500 г. от сотворения мира и что 7000 (1492) год и был 1500 годом от его рождения (такой расчет мы находим, в частности, в тех же «Сказаниях»: там же, стр. 406 и 407; тот же расчет встречается у Иосифа Волоцкого и в других местах: Просветитель, стр. 166). Неправ поэтому И. Панов, понимавший слова «тысяща и пятьсот лет по Христове рождестве» как указание на 1500 г. н. э. и соответственно датировавший 9-е «слово» «Просветителя» (ЖМНП, 1877, № 3, стр. 28). Ср.: Б. Васильев. Рукопись, стр. 64.

¹⁴⁴ Антифеодалные еретические движения, стр. 414 и сл.

¹⁴⁵ Просветитель, стр. 454 и сл.

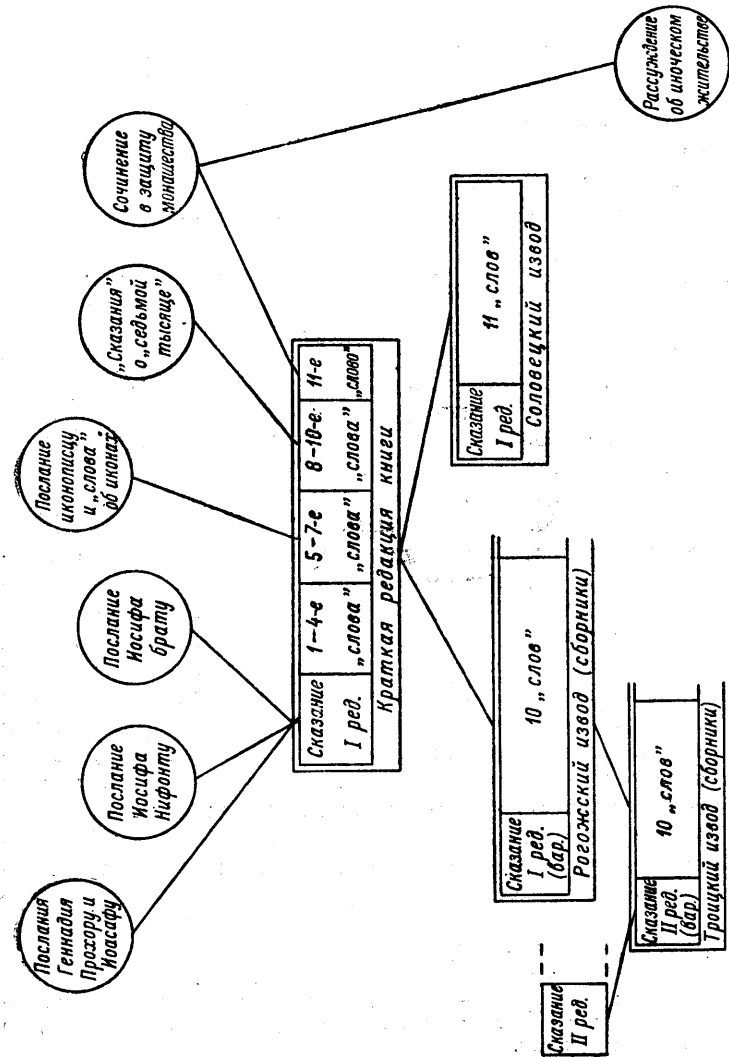


Схема происхождения краткой редакции «Книги на новгородских еретиков» Иосифа Волоцкого.

держится в двух сравнительно ранних (середина XVI в.) сборниках Волоколамского монастыря (Волок. 520 и Епарх. 373), где читается и такой оригинальный памятник творчества Иосифа Санина, как Послание о троице;¹⁴⁶ если бы иосифлянский редактор извлек это произведение из «Просветителя», он во всяком случае сделал бы какое-нибудь указание на книгу Иосифа, которую так чтит иосифляне. Против представления о вторичном характере «Рассуждения» говорит и наличие в нем раздела, не имеющего соответствия в тексте 11-го «слова» «Просветителя», — притчи о «мнихе» и «козмике» (мирском лице). «Мних» собирался уйти из монастыря, а «козмик» хотел постричься, но оба умерли, не успев осуществить своих планов. Мудрый «старец», которому предлагают эту притчу, решает, что, несмотря на их намерения, «мних умерл есть мнихом, и козмик умерл есть козмиком — в чем ся обрела еста, в том и отоидоста».¹⁴⁷ Притча эта вполне гармонирует с мировоззрением Иосифа: в дошедшем до нас его сочинении — «еже не исходити мнихом без благословения из обители» — мы читаем сходную притчу о монахе, который после 9 лет пребывания в монастыре решил покинуть его на следующее утро, но скончался: «И видя бог долготерпение его, облегчи ему всяку напасть».¹⁴⁸ Трудно поэтому считать притчу о «мнихе» и «козмике» вторичной вставкой в текст «Рассуждения».

Мы считаем наиболее вероятным, что 11-му «слову» «Просветителя» предшествовало отдельное сочинение, более пространное, чем «Рассуждение об иноческом жительстве», и не совпадающее полностью с 11-м «словом»; «Рассуждение» и 11-е «слово» восходят к этому отдельному сочинению. В пользу того, что 11-е «слово» первоначально было отдельным произведением и лишь потом включено в «Просветитель», говорит и композиция этого «слова». 11-е «слово» построено своеобразно, не так, как остальные «слова» книги: оно состоит из четырех глав, посвященных отдельным проблемам спора о монашестве (в других «словах» «Просветителя» разделения на главы нет).

Таким образом, нам известны источники всей краткой редакции «Просветителя», за исключением первых четырех «слов» этой книги.¹⁴⁹ Характерно, однако, что именно эти четыре

¹⁴⁶ См. ниже, стр. 135 и 213.

¹⁴⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 418.

¹⁴⁸ ГБЛ, Волок. 573, л. 208—208 об. Основной текст рассуждения вошел в «Устав» Иосифа (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 310—311), но приведенного места там нет.

¹⁴⁹ Существует некоторое соответствие между отдельными положениями 1-го «слова» «Просветителя» и ранним Посланием о троице Иосифа (Антифеодальные еретические движения, № 11; ср. ниже, стр. 156): в обоих па-

«слова» специально посвящены обвинению еретиков в иудаизме и особенно тесно связаны с тенденциями начала XVI в., знакомыми нам по «Сказанию о новоявившейся ереси» (в особенности это относится к 4-му «слову» о «прехищении» и «коварстве божием», прямо перекликающемуся с пропагандой «богопремудростных коварств» по отношению к еретикам, развернутой Иосифом в 1504 и последующих годах).¹⁵⁰

Установление основных источников книги Иосифа Волоцкого помогает разорвать тот порочный круг, в котором оказывались исследователи, не доверявшие Иосифу и все-таки основывавшие свои построения на отдельных (часто произвольно подобранных) сообщениях волоцкого игумена. Источники «Просветителя» немногим уступают в полноте самому «Просветителю» (источники 5—7-го и 8—10-го «слов» равны по полноте самим «словам»). Сочинения эти, как и другие памятники, возникшие до разгрома ереси (послания Геннадия и самого Иосифа, документальные источники и т. д.), могут с успехом заменить «Просветитель» в качестве основного источника по истории новгородско-московской ереси. Такая замена «Просветителя» более ранними источниками принципиально отлична от всяких попыток «очищения» этого памятника путем удаления из него тех частей, которые представляются исследователю недостоверными, и сохранения других материалов. «Слова» и «Сказания», предшествовавшие «Просветителю», могли быть использованы Иосифом в его книге, и часть их текста могла быть включена в книгу волоцкого игумена, но сами по себе это иные, вполне самостоятельные памятники, возникшие в иное время, когда ересь еще существовала как живое и способное защищаться движение. Текст этих памятников не реконструирован на основании тех или иных более или менее субъективных соображений; он реально существует, дошел до нас и может быть использован.

По своему количеству памятники истории ереси, предшествовавшие «Просветителю», достаточно обильны. И уже самое обилие этих памятников не позволяет согласиться с исследователями, которые, справедливо усомнившись в достоверности «Просветителя», приходили поэтому к пессимистическому взгляду на возможность изучения новгородско-московской ереси:

«... в памятниках совпадают аргументы в доказательство тринности бога («сотворим человека», явление Аврааму трех ангелов) (Антифеодальные еретические движения, стр. 306 и сл.; Просветитель, стр. 66—67), но ввиду пространности этих аргументов мы не можем на этом основании считать Послание о троице источником 1-го «слова».

¹⁵⁰ См. ниже, стр. 422.

и видели в ней не широкое движение, а скорее отдельные, не связанные друг с другом «сумнения». Не забегая вперед, мы пока отметим только, что для того, чтобы говорить о ереси как идеологическом движении конца XV в., у нас во всяком случае больше данных, чем для того, чтобы говорить, например, о нестяжательстве и иосифлянстве как о противостоящих друг другу направлениях того времени. Многочисленные и разнообразные памятники, в частности все сочинения Иосифа Волоцкого конца XV в., прямо направлены против еретиков; никаких нестяжательских или противонестяжательских памятников за этот период мы не знаем. Если бы новгородско-московская ересь не была действительно серьезным и опасным противником, «обличителям» не пришлось бы в течение четверти века вести с ней столь напряженную борьбу.

Но как обстоит дело с качеством противоеретических памятников — в какой степени они могут рассматриваться как источник, раскрывающий действительные взгляды еретиков? Само собой разумеется, что и замена «Просветителя» более ранними сочинениями «обличителей» не снимает вопроса о тенденциозности основных источников по истории ереси; мы уже отмечали, что «обличительная» литература и до начала XVI в. отличалась достаточной пристрастностью. С другой стороны, как мы также уже указывали, сочинения самих еретиков дошли до нас в столь незначительных по размеру и лаконичных по содержанию текстах, что для истолкования этих текстов исследователю все равно приходится обращаться к сочинениям врагов ереси. Основной материал, относящийся к еретическому движению, может быть взят только из сочинений врагов этого движения.

Для того чтобы решить вопрос о степени достоверности «обличительной» литературы как источника, освещающего воззрения еретиков, нам представляется совершенно необходимым установление важного различия между памятниками этой литературы. Сочинения врагов ереси по своему характеру могут быть разделены на сочинения собственно «обличительные», имеющие целью обвинение, опорочение и заклеймение еретиков, и сочинения полемического характера, целью которых был реальный спор с конкретным противником. К первой категории относится, например, Соборный приговор и Поучение 1490 г. по делу новгородских еретиков. Составленный уже после осуждения новгородских еретиков, приговор 1490 г. не ставил своей целью ни полемизировать с еретиками, ни точно излагать их взгляды; здесь мы находим только бессистемное перечисление «проклятых дел» еретиков, дающих основание для их наказания, причем догматические «заблуждения» беспорядочно сме-

шаны с преступлениями против культа.¹⁵¹ Такой же чисто обвинительный характер имеют и анафематствования против еретиков.¹⁵² Лишены полемических элементов послания Геннадия и Иосифа епископу Нифонту, Послание Иосифа брату и многие другие.¹⁵³ Ко второй категории источников относятся перечисленные выше «слова» и «Сказания», используемые в «Просветителе», а также «Рассуждение об иноческом жительстве». Ни «Сказания» о «скончании седьмой тысячи», ни «Рассуждение» не содержат обвинений против каких-либо конкретных лиц: споря с «некими от еретик» (которых в силу их анонимности он не может очернить), автор избегает каких-либо ругательств по их адресу. Такой же характер имеет и раннее Послание о троице Иосифа: автор не столько нападает, сколько обороняется, он не «обличает», а лишь приводит доказательства в пользу своей точки зрения.¹⁵⁴

Конечно, полной и непроходимой грани между «обличительными» и полемическими сочинениями не было: обвиняя еретиков, «обличители» могли невольно вступать с ними в полемику, а полемизируя с ними, впадать в «обличительный» тон (такой смешанный характер имеют, например, послания Геннадия Прохору и Иоасафу). Но принципиальная разница между обоими типами источников все-таки существует. До начала XVI в. еретики (и особенно московские еретики) были еще реальной силой — они могли отвечать своим противникам и несомненно пользовались этой возможностью. Вести спор с живым противником, игнорируя его действительные взгляды, было бы невыгодно для самих «обличителей»: взгляды еретиков остались бы неопровергнутыми и сохранили свою силу в глазах той аудитории, к которой обе стороны обращались.

В какой степени древнерусские полемисты считались с реальными высказываниями своих противников? Для ответа на этот вопрос мы располагаем памятником, достаточно близким по времени к интересующей нас полемической литературе и вышедшим из литературной школы, сложившейся в значительной степени под влиянием Иосифа Волоцкого и его ближайших сподвижников. Это послание Ивана Грозного Курбскому, «Царево госу-

¹⁵¹ Именно это обстоятельство делает приговор, вопреки мнению С. О. Долгова (Московский собор 1490 г. против жидовствующих. ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. II, стр. 125), плохим источником для изучения идеологии еретиков.

¹⁵² О них см.: К. Никольский. Анафематствование. СПб., 1879, стр. 189; Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси. ТОДРА, XIII, 1957.

¹⁵³ Антифеодалные еретические движения, №№ 13, 25 и 26.

¹⁵⁴ Там же, № 11.

дарево послание во все его Росийское царство на крестопреступников его, на князя Андрея Курбсково с товарищи о их измене».

Послание Грозного Курбскому в значительной степени было обличительным памятником. Царь обвинял своего корреспондента в «злосбесной, собацкой измене», отказывал ему в «бранной храбрости» даже в тот период, когда Курбский еще был русским военачальником. Насколько эти обвинения (например, обвинение в неудачных военных действиях против Казани, Крыма и Ливонии, в «гонениях» на верных царю людей) были справедливы, мы сказать не можем, — Грозный, конечно, никак не был беспристрастен и полагаться на его свидетельства в данном случае невозможно. Но уже на первых страницах послания царь прямо обратился к сочинению своего врага: «Начяло убо твоего писания . . . еже убо нас „во православии пресветлых явившеся“ написал еси, а сие убо тако и есть . . . а еже убо „сопротивным, разумеваая совесть прокаженна имущи“, сия бо навацкое помышляеши»¹⁵⁵ — и далее, строка за строкой, на протяжении всего своего обширного сочинения стал цитировать и опровергать послание Курбского. Ознакомление с этими, чисто полемическими частями «Царева государева послания» не оставляет никаких сомнений в том, что перед нами опровержение реального подлинного текста Курбского: об этом говорит не только цитатная форма опровергаемых высказываний Курбского, но и оборонительный характер всего изложения — явное стремление царя последовательно перечислить все аргументы своего противника, не оставив без ответа ни одного из них. Царь оправдывается в обвинении, будто он побил «сильных во Израили», специально доказывает, что не проливал «крови в церквах божиих», дает объяснения «о провинении и прогневании подвластных наших перед нами», заверяет, что не считает себя «безсмертным» и т. д. Иногда Иван Васильевич прибегает к довольно сложным полемическим приемам, утрируя мысль своего противника и стараясь довести ее до абсурда: так, в связи с тем, что Курбский назвал «предстателями» (заступниками) казненных Грозным бояр, т. е. «тленных человек», царь уподобляет его «еллинам», поклонявшимся смертным людям, и обвиняет в «еллинском блядословии».¹⁵⁶ Но и в этом случае читателю нетрудно отличить подлинную мысль оппонента Грозного от того *reductio ad absurdum*, которое совершает здесь царь. В ряде же случаев реальность опровергаемого Грозным текста подтверждается тем, что царь явно затрудняется в опроверже-

¹⁵⁵ Послания Ивана Грозного. М.—Л., 1951, стр. 14.

¹⁵⁶ Там же, стр. 44—45.

нии мыслей своего противника, прибегает к натяжкам или избегает прямого ответа. Так, в ответ на утверждение Курбского, что его «кровь», «пролитая от иноплеменных», «вопиет . . . к богу» на царя, Грозный пытался утверждать: «Кольми же паче наша кровь на вас вопиет к богу», но испытал, очевидно, затруднение, так как ему самому не приходилось проливать кровь в бою. На помощь Ивану IV пришел в данном случае текст Иосифа Волоцкого в одном из его полемических «слов» об иконах (7-м «слове» «Просветителя»), где говорится, что «преподобныя и богоносныя отца наша и архиереа и святителя», «аще же бо не случиса им крови пролиати, то обаче слезы многы пролиаша, и поты, и труды».¹⁵⁷ Грозный воспользовался этим местом и заявил, что «от многого вашего озлобления и скорбления и утеснения, вместо крови, многи излиаше наших слез и воздыхания и стенания сердечнаго».¹⁵⁸ Заимствование это нельзя признать вполне удачным, ибо в оригинале речь шла об «архиереях и святителях», а царю замена крови слезами не совсем подобала, но неудача эта лишней раз свидетельствует о том, что перед Иваном Васильевичем был подлинный текст, который он не мог оставить без ответа. В другом случае царь сделал вид, что просто не понимает намека на какого-то «синклита, от преблужения рожения», но и здесь не решился опустить неприятную для него цитату противника.¹⁵⁹ Подлинность аргументации оппонента, сохранившейся в полемическом послании Ивана Грозного, может быть проверена: первое послание Курбского царю дошло до нас, и мы можем, сравнив его с ответным посланием Грозного, убедиться в том, что царь полностью привел всю аргументацию своего врага, включив, в сущности, все его письмо в свое обширное полемическое сочинение. Для полемических сочинений Иосифа Волоцкого и других «обличителей» у нас нет такого надежного способа проверки (если бы он был, нам не нужно было бы пользоваться сочинениями «обличителей»), но сходство полемической манеры в обоих случаях дает возможность и в этом случае предполагать реальный источник опровержения. Тематически противоречительные «слова» отличались от послания Грозного (в одном случае — религиозно-философские вопросы, в другом — конкретно-политические), но по форме они были очень похожи на сочинение царя: и там и здесь мы встречаемся с цитированием слов оппонента и последовательным их опровержением. Прямое цитирование «неких еретик» типично для всех «слов» и «Сказаний», служивших источником «Просвети-

¹⁵⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 341.

¹⁵⁸ Послания Ивана Грозного, стр. 55.

¹⁵⁹ Там же, стр. 62.

телю».¹⁶⁰ Особенно характерны в этом отношении «Сказания» о «конце» мира. Приведа в начале одного из «Сказаний» слова своих противников: «Что ради несть пришествия Христова долго, а уже время ему быти: святии бо апостолы писали, яко Христос родился в последняя лета, и уже тысяща и пятьсот лет преиде по Христове рождестве, а втораго его пришествия несть», — автор «Сказаний», совсем как Иван IV, многократно, почти назойливо, возвращается потом к этим словам: «Сего ради глаголють ... уже тысяща и 500 лет прииде, а втораго пришествия несть»; «И ты глаголеши, яко тысяща и 500 лет преиде ... и долго втораго пришествия Христова несть!»; «Они же развратившеся глаголют: „Втораго пришествия Христова несть, а уже время ему быти!“» и т. д. и т. п.¹⁶¹ Можно думать, что самый этот метод приведения и своеобразного исчерпывания аргументов противника был заимствован в послании Грозного Курбскому и в его дипломатических посланиях у писателей иосифлянской школы. Конечно, точность воспроизведения Грозным слов его оппонента определялась в значительной степени тем, что Курбский, находясь в безопасности за рубежом, имел полную возможность ответить царю и повторить свои аргументы, если бы они не были упомянуты, но и еретики конца XV в. имели такую возможность: безопасность их (как мы увидим ниже) обеспечивалась близостью к великокняжеской власти, а их оппоненты «обличители» вовсе не имели, в отличие от Ивана Грозного, монопольного права на внимание русской аудитории.

Все это, на наш взгляд, дает исследователям достаточное право на использование полемической литературы «обличителей», относящейся к концу XV в., как источника по истории новгородско-московской ереси. Используя этот источник, мы, конечно, должны соблюдать очень большую осторожность — тщательно отделять действительно полемические места от «обличительных», учитывать возможность тенденциозного распространения опровергаемых взглядов («еллинское блядословие» Курбского у Грозного) и, наконец, использовать только те полемические памятники, где можно предполагать спор с живым

¹⁶⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 325, 326, 331, 332, 334, 361, 368, 394, 395, 408 и 416—418.

¹⁶¹ Там же, стр. 401, 402, 403, 405, 406 и 407. — Говоря о цитировании еретиков в полемических сочинениях их противников, мы не утверждаем, что «обличители» во всех случаях имели перед собой письменные их сочинения — речь могла идти и об устных их выступлениях. Точно так же мы не считаем, что цитатная форма опровергаемого текста сама по себе гарантирует его подлинность — решающее значение в данном случае имеют время создания полемического памятника и современность его еще не разгромленному еретическому движению.

и имеющим возможность отвечать противником. Это последнее соображение особенно важно: когда противника уже нет и он по тем или иным причинам отвечать не может, тогда возможна «ложная полемика» (и мнимое цитирование) — сознательная клевета в форме спора с противником.

При соблюдении этих условий полемическая литература «обличителей» может быть, на наш взгляд, использована как источник по истории ереси, не только свидетельствующий о самом факте ее длительного и широкого распространения (об этом говорят и документальные и чисто «обличительные» памятники, и вообще противоеретическая литература в целом), но и помогающий понять, в чем заключались учения еретиков.

Еретические движения конца XV в.

В историографии история еретического движения конца XV в. («ереси жидовствующих») начинается обычно с 1471 г. В этом году, согласно уже известному нам рассказу Иосифа Волоцкого в «Просветителе», в Новгород в свите литовского князя Михаила Олельковича явился «жидовин Схария», сразу же «прельстивший» в ересь несколько новгородских попов. В изложении волоколамского игумена Схария (к которому, по словам Иосифа, присоединились потом еще какие-то «инии жидове») оказывается не только главным, но, в сущности, и единственным источником ереси. Обученные им новгородцы Денис, Алексей и другие распространили ересь в Новгороде, а когда в 1480 г. в Новгород явился Иван III, то он почему-то проникся к этим прозелитам «жидовства» таким уважением, что взял их в Москву, определил Алексея на службу в главный московский храм — Успенский собор, а Дениса — в Архангельский собор. Новгородские еретики «прельстили» в ересь многих москвичей, в том числе великокняжеского дьяка Федора Курицына. В 1490 г. Денис и другие новгородцы были прокляты церковным собором, но и после этого «смущение в христианех» не прекратилось и, к ужасу «христоробивых» людей, ересь продолжала процветать.¹⁶²

Согласно «Просветителю», ересь, таким образом, является единым учением, происходившим от «жидовина Схарии» и непрерывно существовавшим с 1471 г. до начала XVI в. Представление об единстве ереси имело большое значение в период разгрома еретического движения: «обличители», как мы уже отметили, настаивали на том, что все еретики «един разум и единотщание имееху», и требовали на этом основании неограниченных

¹⁶² Антифеодальные еретические движения, стр. 469—474.

репрессий против всех участников движения, как «отступников». В «Сказании о новоявившейся ереси» (вступлении к «Просветителю») Иосиф Волоцкий указывал, что осуждаемая им ересь есть ересь «Алексея протоппа и попа Дениса и Федора Курицына»; эти же три имени, как мы уже отмечали, неизменно упоминались Иосифом и в преамбулах к отдельным «словам» книги.

Однако в источниках «Просветителя» ересь отнюдь не изображалась еще как единое движение. Среди известных нам литературных памятников, служивших источниками Иосифу при написании его «книги на новгородских еретиков», только 3-е «слово» об иконах связывает ересь с определенным конкретным именем; да и то в древнейшем списке этого «слова», как мы знаем, фигурирует имя одного еретика — новгородца Алексея, а его московский собрат Курицын не упоминается.¹⁶³ Сопоставление источников «Просветителя» (в первую очередь «Сказаний» о «конце» мира) со «словами» книги с совершенной ясностью обнаруживает, что вступительные замечания о едином учении «Алексея протоппа и Дениса попа и Федора Курицына» вставлялись Иосифом задним числом (даже вопреки смыслу текста) в соответствии с общей концепцией книги.

Существование в еретическом движении конца XV в. двух различных направлений прямо засвидетельствовано в источниках. Наиболее прямое свидетельство по этому поводу содержится у самого Иосифа Волоцкого, вопреки тенденциозным утверждениям его «Просветителя». Послание Иосифа великокняжескому духовнику Митрофану было написано в 1502—1503 гг.,¹⁶⁴ когда положение еретиков уже пошатнулось, но Послание это не имело вполне «обличительного» характера: цель его была не столько в том, чтобы обвинить еретиков, сколько в том, чтобы добиться обещанной расправы над ними. Говоря о «злодействе еретическом», Иосиф ограничился поэтому тем, что точно повторил обвинения, высказанные по адресу новгородских еретиков собором 1490 г.: «Какову хулу глаголали на едиnorodного сына божия, на господа нашего Исуса Христа, и на пречистую его мать, и на вся святых».¹⁶⁵ Перед нами уже знакомое стремление Иосифа свести всю ересь в единое «злодейство» и придать этому «злодейству» наиболее odioзные черты. Но волоколамский игумен оказался не вполне последовательным: наряду с обычным выражением своей «обличительной» тенденции он сообщил в Послании Митрофану факт, который

¹⁶³ См. выше, стр. 113—115.

¹⁶⁴ О датировке этого Послания см. ниже, стр. 411—413.

¹⁶⁵ Антифеодалные еретические движения, стр. 436—437, ср. стр. 383.

прямо этой тенденции противоречил. При этом — что особенно важно — сообщение Иосифа о существовании в конце XV в. двух разных ересей было сделано не от его собственного имени, а от имени самого великого князя: по словам Иосифа, во время их прошлогодней беседы Иван III признался ему, что он знал, «которую держал протопп Алексей ересь и которую держал Федор Курицын».¹⁶⁶ Ценность этого свидетельства усугубляется тем обстоятельством, что слова Ивана III были процитированы Иосифом при жизни великого князя, — приписывать Ивану III то, чего он не говорил, или исказить его слова, было бы в этом случае даже небезопасно. Итак, великий князь знал в конце XV в. две ереси — ересь новгородского священника Алексея и ересь московского дьяка Федора Курицына.

Когда и каким образом возникла ересь в Новгороде? Как мы уже отметили, в историографии, вслед за «Просветителем», начало еретического движения связывается с «жидовином Схарией». А между тем фигура этого Схарии в высшей степени подозрительна. Если он приехал в Новгород в 1471 г. вместе с князем — противником Москвы, то что с ним случилось после того, как Новгород несколько месяцев спустя был завоеван Иваном III (ответ на этот вопрос дает, как мы знаем, только весьма сомнительное тагичевское известие)? Когда он мог успеть «прелстить» в ересь новгородских попов? На все эти вопросы Иосиф Волоцкий не отвечает. Ничего мы не узнаем о Схарии и из других источников — имя это неизвестно ни летописям конца XV — начала XVI в.,¹⁶⁷ ни посланиям Геннадия,

¹⁶⁶ Там же, стр. 436.

¹⁶⁷ Имя Схарии проникает в летописание из «Просветителя» не ранее середины XVI в. В Псковской III летописи (Строевском списке), составленной после 1567 г., читается под 1470 г. приписка на полях: «Отселе почала быти в Новеграде от жидовина Схария ересь» (Псковские летописи, вып. II. М., 1955, стр. 172, прим. «в»). В «Степенной книге» известие о ереси в Новгороде с упоминанием «Скарины жидовина» вставлено в одиннадцатую степень, в рассказ о перенесении мощей Алексея митрополита (ПСРЛ, т. XXI, 2-я половина, стр. 367); ниже прямо засвидетельствовано знакомство составителя с «особной книгой» «преподобного Иосифа» против новгородских еретиков (там же, стр. 563). Упоминание о приходе с Михаилом Омельковичем «жидов торгом», распространивших ересь, но без имени Схарии, содержится также в летописном рассказе, приложенном к Хронографу 1512 г. в списке 1538 г. (ПСРЛ, т. XXII, ч. 1, стр. 460); связь этого рассказа с «Просветителем» подтверждается тем, что самый список 1538 г. написан по заказу Досифея Топоркова, известного иосифянина XVI в. (см. ниже, стр. 492) (по списку XVII в. это известие знал уже А. И. Сервицкий, ошибочно датировавший его началом XVI в.; ср.: Православное обозрение, 1862, VI, стр. 184). В XVII в. рассказ о ереси, буквально повторяющий изложение «Просветителя», включая известие о Схарии, был включен в Хронограф 2-й и 3-й редакций (Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. Собрал и издал А. Попов. М., 1869, стр. 172).

ни Соборному приговору 1490 г., ни вообще какому-либо современному источнику.

Не найдя следов Схарии ни в Новгороде, ни в Западной Руси, исследователи попытались, правда, отождествить его с неким «Захарьей Скаррой» или «Скарьей», проживавшим в северном Причерноморье (Тамань, Крым) и ведшим в 80-х годах XV в. переговоры с Иваном III о переезде на Русь. В грамоте, адресованной в 1484 г. в Кафу, и в послании, отправленном в 1487 г. с послом Шейным, Иван III, именуя Захарью «жидовином» или «евреямином», приглашал его на русскую службу.¹⁶⁸ Уже после отправления посла Шенна в Крым Иван III получил ответную грамоту от Захарьи, в которой тот, именуя себя «Захарьей Гуил-Гурсисом», сообщил, что он уже отправился было к Ивану III, но был ограблен молдавским князем Стефаном. Иван III послал вдогонку Шейну новую грамоту с приглашением Захарьи на службу. После 1488 г. великий князь стал именовать Захарью «князем таманским»; вплоть до 1500 г. он приглашал его «служити» и обещал «жаловати».¹⁶⁹

Усматривая сходство в имени или в фамилии Захарьи Скары со Схарией «Просветителя», некоторые исследователи считали, что крымский житель Захарья и был «ересиархом», совратившим в 1471 г. новгородцев, что после своего пребывания в Новгороде он каким-то образом оказался в Крыму, но не утратил своего интереса к Руси и даже после собора 1490 г., осудившего его последователей, продолжал туда стремиться.¹⁷⁰

Однако уже в 1872 г. Ф. Брун доказал полную невозможность отождествления крымского Захарьи со Схарией. С большой убедительностью он установил идентичность Захарьи «Гуил-Гурсиса» с упоминаемым в генуэзских документах Захарием Гвизольфи — католиком и представителем старой генуэзской аристократической фамилии (в латинской транскрипции Guixulfis, в русской — Гуил-Гурсис): оба они были властителями Тамани (Матреги), оба подвергались нападению со стороны Стефана Молдавского; наконец, почти идентичны их имена.¹⁷¹ До 1488 г. Иван III действительно в силу какого-то недоразумения (по мнению Ф. Бруна, вследствие смешения слов

¹⁶⁸ Сб. РИО, т. 41, стр. 41 и 71.

¹⁶⁹ Там же, стр. 72, 73, 77, 114 и 309.

¹⁷⁰ Впервые высказал эту мысль И. Панов (ЖМНП, 1877, № 1, стр. 8—9).

¹⁷¹ Ф. Брун. Черноморье, сборник исследований, ч. 1. Одесса, 1879, стр. 214—216. — Статья Ф. Бруна «О поселениях итальянских в Газарии» (оттиск из «Трудов» I археологического съезда в Москве) была издана отдельно в 1872 г. Ср. также библиографическую заметку Ф. Бруна в «Записках Одесского общества истории и древностей» (1872, т. VIII, стр. 290—291).

«иверянин» и «евреямином») считал Захарью «евреямином», но впоследствии он, очевидно, отказался от этого заблуждения, так как после 1488 г. Захарья называется в русских грамотах «таманским князем», «чёркасином»¹⁷² и «фрязином».¹⁷³

После работы Ф. Бруна вопрос о крымском происхождении Схарии мог считаться похороненным.¹⁷⁴ Однако в 1902 г. вопрос этот вновь встал благодаря опубликованному С. Белокуровым новому памятнику — «Посланию на жидов и еретики» инока Саввы. «Послание», представляющее собой в основной части компиляцию из «Толковой палеи» и «Слова о законе и благодати», не содержит, в сущности, никаких материалов по истории новгородско-московской ереси (в связи с чем мы и не привлекаем его в качестве источника). Но в начале «Послания» содержится любопытное указание на обстоятельства, вызвавшие его написание. Обращаясь к «господину Дмитрию Васильевичу» (Дмитрию Шейну, послу в Крым), автор пишет: «И ты, господин Дмитрий, коли был еси послом, и говорил еси с тем жидовином с Захарьюю с Скарюю. И я, господин Дмитрий, молюся тебе: что еси от него слышал словеса добры или худы, то пожалуй, господине, отложи их от сердца своего».¹⁷⁵ Далее следует ряд противоудейских выписок из «Палеи» и «Слова» Илариона.

Видя в «Послании» Саввы новый аргумент в пользу признания Захарьи Скары иудеем и, следовательно, в пользу возможного отождествления его со Схарией, исследователи предложили ряд гипотез для устранения возражений, выдвинутых Ф. Бруном. По мнению одних авторов, корреспондент Ивана III Захарья Скара Гуил-Гурсис, несмотря на сходство его биографии с биографией итальянского властителя Тамани Захария Гвизольфи, не был тождествен с последним: Захарья Скара Гуил-Гурсис был иудеем и назывался «таманским князем» только в переносном смысле; Захарий Гвизольфи, упоминаемый в генуэзских документах, был итальянцем и католиком.¹⁷⁶ Другие авторы склонны видеть в Захарье Скаре, с которым Иван III переписывался до 1487 г., и Захарье Гуил-Гурсисе, к которому он писал после этого года, двух людей, полагая, таким образом,

¹⁷² Сб. РИО, т. 41, стр. 114.

¹⁷³ Там же, стр. 309.

¹⁷⁴ Ср.: А. И. Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде, стр. 211.

¹⁷⁵ ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. II, стр. 1.

¹⁷⁶ В. И. Огородников. Иван III и зарубежные евреи (Хозя Кокос и Захария Гуил-Гурсис). Сборник статей в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913, стр. 52—75. — Точку зрения В. И. Огородникова подробно излагают, по-видимому, соглашаясь с нею, Е. С. Зевакин и Н. А. Пенчко (Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XIII и XV вв. Исторические записки, кн. 3, 1938, стр. 107—108).

что Иван III в ходе переписки с Крымом приглашал к себе на службу из северного Причерноморья двух разных лиц с одинаковым именем Захария; Захарья Гуил-Гурсис — это Гвизольфи, а Захарья Скара — иудей (идентичный новгородскому Схарии), против бесед с которым предостерегал посла Шеина инок Савва.¹⁷⁷ Высказывалось предположение, что Захарья Скара, о котором пишет инок Савва, не одно лицо с Захарьей Скарой Гуил-Гурсисом (он же Гвизольфи), о котором идет речь в «Крымских делах».¹⁷⁸ Существует, наконец, еще четвертое решение вопроса о Захарье Скаре, согласно которому Захарий Гвизольфи, он же Гуйгурис, он же Скара, был одновременно генуэзско-таманским князем и «иудействующим».¹⁷⁹

Все эти гипотезы представляются нам слишком сложными и, в сущности, излишними. Невозможно сделать из корреспондента Ивана III Захарьи Скары—Гуил-Гурсиса двух лиц: письмо Гуил-Гурсиса явно продолжает его переписку с Иваном III, ведущую ранее; автор сам говорит, что «писал дотоле 2 грамоты: одну отселе, а другую из Кафы»;¹⁸⁰ действительно, Иван III получил до этого две грамоты от Захарьи Скары.¹⁸¹ Невозможно также отрицать тождество между «таманским князем» Захарьей Гуил-Гурсисом и властителем Тамани Захарием Гвизольфи; следует, как справедливо заметил один из исследователей, «вернуть Захарию Гуйгуриса (он же Guixulfis) в лоно католической церкви и итальянской национальности, к которым род его принадлежал в течение по крайней мере двух веков».¹⁸² Крайне маловероятно также, чтобы посол Шеин беседовал в Крыму с двумя Захарьями Скарами — с тем, который упоминается в «Крымских делах», и с тем, о котором писал Савва.¹⁸³ Ничем не подтверждается и гипотеза об иудаизме генуэзца Захария Гвизольфи: этнограф-кавказовед Л. И. Лавров, принявший эту гипотезу, не нашел никаких материалов о распространении иудаизма среди итальяно-адыгейской знати, огра-

¹⁷⁷ П. Тучапский. Иван III и зарубежные евреи. Записки Одесского общества истории и древностей, т. XXXII, отд. III, стр. 67—74. — П. Тучапский возвращается в данном случае к точке зрения археографа XVIII в. А. Ф. Малиновского (ср.: Записки Одесского общества истории и древностей, т. V, стр. 202—203).

¹⁷⁸ Ю. Бруцкус. Захария, князь Таманский. Еврейская старина, т. X, Пр., 1918, стр. 143.

¹⁷⁹ G. Ver na dsky. The heresy of Judaizers and the policies of Ivan III of Moscow, стр. 452; Л. И. Лавров. К истории русско-кавказских отношений XV в. Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института языка и истории, т. 1, Майкоп, 1957, стр. 22—23.

¹⁸⁰ Сб. РИО, т. 41, стр. 72.

¹⁸¹ Там же, стр. 41 и 71.

¹⁸² Ю. Бруцкус. Захария, князь Таманский, стр. 12.

¹⁸³ Не представляется нам убедительным и более позднее предположе-

ничившись несколько неожиданной ссылкой на то, что «в XV веке известны случаи обращения в эту веру даже православных попов в далеком от еврейского средоточия Новгороде». Даже если бы такие случаи действительно были известны (в чем мы сильно сомневаемся), то едва ли они чем-либо помогли решению вопроса о распространении иудаизма на Северном Кавказе и в Крыму.¹⁸⁴

Вопрос о крымском Захарье Скаре должен, по нашему мнению, решаться после опубликования «Послания» Саввы так же, как и до опубликования. Если мы согласимся с теми исследователями, которые полагают, что Захария Гвизольфи до 1488 г. именовали при дворе Ивана III «жидовином» по ошибке, то у нас будут все основания считать, что и инок Савва разделял эту ошибку. Савва писал свое «Послание» в 1488 г.,¹⁸⁵ он был весьма далек (как мы увидим далее) от Ивана III и его двора, и едва ли до него могли сразу дойти те новые известия о происхождении Захарьи, которые только в это время были получены великим князем. Савва знал только, что Дмитрию Шеину были поручены переговоры с каким-то «жидовином» Захарьей Скарой; он слышал также о наказанных в этом году новгород-

ние Ю. Бруцкуса о том, что Схария, он же Захарья Скара, — это Захария бен Арон Га-Коген из Киева, астрономическую рукопись которого ему удалось найти, и что Схария и другие упомянутые Иосифом Волоцким евреи принадлежали к кругу известного еврейского просветителя конца XV в. Моисея Киевского — Моисея бен Якова (статья «Judaisierende» в «Encyclopaedia Judaica», Bd. IX, «Jerusalem—Kimchi»). Само по себе созвучие имен Схария—Захария ни о чем не говорит, так как Захария — достаточно распространенное имя, и среди многих евреев Киева, носивших это имя, могли быть и образованные люди; предположение о связи Схарии с Моисеем бен Яковом никак не аргументировано Бруцкусом и основывается, по-видимому, на том, что, по предположению исследователя, Схария—Захарья Скара эмигрировал из Киева в Крым; тот же путь проделал и Моисей Киевский.

¹⁸⁴ Л. И. Лавров. К истории русско-кавказских отношений XV в., стр. 22. — У Л. И. Лаврова вызывает недоумение наша склонность отрицать «обращение православных попов XV в. в еврейскую веру, «не смотря на прямые свидетельства современников». Однако не всякие «свидетельства современников» достоверны и бесспорны, а «Просветитель», как мы знаем, и не вполне современный памятник.

¹⁸⁵ Послание датировано в рукописи 6996 г. от сотворения мира (С. М.), т. е. 1488 г. С. А. Белокуров датировал его 1496 г. на том основании, что автор «Послания» (как видно из текста) определял разницу между эрами С. М. и Р. X. не в 5508, а в 5500 лет (ЧОИДР, 1902, кн. III, стр. VI—VII). Но это рассуждение неубедительно, так как дата от С. М. не определялась в древней Руси (в отличие от даты Р. X.) путем математических выкладок, а была датой, повседневно употреблявшейся в быту. Неверность этого расчета С. А. Белокурова была справедливо отмечена уже Б. Васильевым (Б. Васильев. Рукопись, стр. 499—506, примечание). Ни о каком посольстве Шеина в Крым после 1488 г. нам ничего неизвестно.

ских еретиках, которых обвиняли в «величании» «жидовской веры»; естественно, что он счел в связи с этим необходимым на всякий случай предостеречь Шеина.

Известия инока Саввы ни в какой мере не усиливают историческую достоверность рассказа Иосифа о Схарии.¹⁸⁶ Связь между Захарьей Скаррой Саввы и Схарией «Просветителя» мы склонны скорее искать в другом направлении. Иосиф Волоцкий писал свое «Сказание о новоявившейся ереси» в начале XVI в., через 25 лет после описываемых событий, используя (и перерабатывая) более ранние произведения. Основным источником его рассказа о «жидовине», занесшем ересь в Новгород, была, как мы увидим, грамота Геннадия митрополиту Зосиме. Но у Геннадия имени «жидовина» не было; из какого же источника взял это имя Иосиф Волоцкий? Таким источником как раз могло быть «Послание» Саввы, упоминающее «жидовина» Захарью Скару.¹⁸⁷ Правда, у Саввы речь шла о «жидовине», находившемся за рубежом, а у Иосифа он оказывался в Новгороде, но такое расхождение едва ли могло смутить волоколамского игумена: используя рассказы своих предшественников, он не раз

¹⁸⁶ Можно назвать еще одну попытку отыскать Схарию-Скару вне «Просветителя», но уже совсем лишённую оснований. Попытку эту предпринял Д. О. Святский, опиравшийся на неправильно понятое им замечание академика В. Н. Перетца. В. Н. Перетц в работе «Материалы к истории апокрифа и легенды» (т. II, СПб., 1901, стр. 141) обратил внимание на фразу в «Пасхалии» XVI в.: «Типик скаре сие, ведомо да есть яко лунный круг начинаеть от 1 генуариа...» — и заметил по этому поводу: «Не есть ли это оригинал таинственного „Схарии“, которого считают проповедником и насадителем ереси жидовствующих?». Не совсем ясно, что хотел сказать этим В. Н. Перетц, но Д. О. Святский понял его слова в том смысле, что «имя Скары» было так хорошо известно в русской астрономической литературе, что «впоследствии оно, по-видимому, появляется даже в богослужебных книгах, где помещались лунные таблицы» (Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века. Мирведение, 1927, т. XVI, № 2, стр. 71—72). Это — недоразумение. «Скара» (греческое *σκάρα* — «решеточка») — существовавшее в древнерусской терминологии название таблицы для определения пасхалии; «типик скары» — устав для определения пасхалии. Если В. Н. Перетц имел в виду, что Иосиф Волоцкий из слова «скара», не поняв его, вывел человека Схарию, то он ошибался: Иосиф знает термин «скара» в смысле «пасхальная таблица» и употребляет его (Антифеодалные еретические движения, стр. 401; ср.: Просветитель, стр. 355).

¹⁸⁷ Прямых доказательств знакомства Иосифа с «Посланием» Саввы у нас нет, но в пользу такого знакомства говорит не только совпадение в идеологии обоих авторов (критическое отношение к великокняжеской власти см. ниже, стр. 239), но и использование Иосифом в 1-м «слове» тех же аргументов (из «Толковой палеи») в защиту триничности бога (троекратное «свят, свят, свят...», отнесение свидетельства псалмов к Христу, а не к Соломону), какие приводятся у Саввы (ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 3; Просветитель, стр. 73).

смело видоизменял их, меняя не только место, но и время действия.¹⁸⁸

Само собой разумеется, что такое объяснение появления имени Схарии в «Просветителе» является только догадкой. Несомненно одно: рассказ Иосифа о начале ереси в Новгороде крайне недостоверен и не подтверждается более ранними свидетельствами. Говоря о возникновении новгородской ереси конца XV в., мы должны поэтому обращаться к иным источникам.

Источники, современные новгородской ереси, уступая «Просветителю» в конкретности и занимательности изложения, содержат тем не менее достаточно определенные данные по истории этой ереси до ее разгрома в 1490 г. Несомненным, хотя и косвенным доказательством существования еретического движения еще в 70-х годах может служить уже упомянутое Послание Иосифа Санина о троице. Послание это было, как мы можем предполагать, написано Иосифом еще в бытность его монахом Пафнутьева Боровского монастыря и адресовано архимандриту тверского Отроча монастыря Вассиану.¹⁸⁹ Если Иосиф, находившийся в Боровске, уже в это время считал необходимым поделиться с тверским архимандритом своим мнением по вопросам, поднятым еретиками, то это свидетельствует о достаточно широком распространении ереси на Руси в эти годы. Возможно, конечно, что еретические взгляды существовали в этот период и в Твери, куда адресовал Иосиф свое Послание,¹⁹⁰ но основными центрами распространения ереси уже в 70-х годах были, вероятнее всего, Новгород и Псков: здесь в первой половине XV в. существовало еще сильное стригольническое движение, и можно думать (как мы увидим ниже), что новгородская ересь конца XV в. в значительной степени была возрождением и развитием этого движения.

С 80-х годов XV в. новгородская ересь попадает в сферу внимания государственной и церковной власти. Известие Иосифа Волоцкого о покровительстве Ивана III новгородским еретикам, в отличие от многих других его сообщений, находит подтверждение в более ранних источниках. Новгородский архиепископ Геннадий в своих посланиях различным иерархам (По-

¹⁸⁸ Так, например, рассказ Геннадия о еретиках, привязывавших крест птицам, содержащийся в грамоте 1488 г. (Антифеодалные еретические движения, стр. 312), Иосиф относил ко времени перед собором 1504 г. и распространял как на Москву, так и на Новгород (Антифеодалные еретические движения, стр. 507). Ср. выше, стр. 111.

¹⁸⁹ См. ниже, стр. 213.

¹⁹⁰ Ср.: А. И. Клибанов. Свободомыслие в Твери в XIV—XV вв., стр. 248—251.

слание Нифонту Суздальскому 1488 г., Послание бывшему архиепископу Иоасафу 1489 г.)¹⁹¹ настойчиво ставил вопрос о ереси; но со стороны московских властей он встречал весьма смущавшее его равнодушие. В 1490 г. в грамоте митрополиту всея Руси Зосиме Геннадий рассказывал о том, какое важное влияние приобрели в Москве новгородские священники-еретики: «Гаврилко поп с Михайловы улицы, тот, деи, служил на Москве, а Денис поп — тот в Архаггеле служил» (в великокняжеском Архангельском соборе в Кремле).¹⁹² Геннадий не упоминает здесь другого видного еретика — протопопа Алексея, но, очевидно, только потому, что тот, как сообщается в этой же грамоте, уже умер — исчез «от жития сего».¹⁹³ По известию Иосифа Волоцкого, Алексей был «взят на протопопство» в главную московскую церковь — Успенский собор. У нас нет оснований считать, как делают иногда историки, что Алексей был сделан «духовником великого князя» — об этом нет известий в источниках, но значительное влияние этого еретика несомненно.¹⁹⁴ Из грамот Геннадия явствует, что протопоп Алексей открыто вел с ним полемику, что Алексей и его сподвижник Денис пользовались покровительством «диака великого князя» Федора Курицына,¹⁹⁵ а монах-еретик Захар находился под защитой самого великого князя.¹⁹⁶ Захар рассылал по всем городам грамоты, обвиняя Геннадия в ереси; против новгородского владыки было подано какое-то «печалование», и сам Геннадий признавал, что, пока он не будет реабилитирован, митрополит не сможет вызвать его в Москву.¹⁹⁷ Геннадию, по его утверждению, стало казаться даже, будто «Новгород с Москвою не едино православие».¹⁹⁸

Двусмысленным по отношению к Москве положением Геннадия объяснялось, в частности, одно из высказываний в его грамотах, сыгравшее впоследствии немалую роль в историографии. В 1490 г. при поставлении на митрополию новый митрополит всея Руси Зосима потребовал от Геннадия вторичного

¹⁹¹ Антифеодальные еретические движения, №№ 12, 13 и 16.

¹⁹² Там же, стр. 375.

¹⁹³ Там же, стр. 376.

¹⁹⁴ Ср., например: В. Н. Бернадский, Политика Ивана III в Новгороде. Ученые записки Ленинградского гос. педагогического института им. А. И. Герцена, т. 61, 1947, стр. 104. — В «Просветителе» Иосиф Волоцкий говорил только, что «только же дрзновение тогда имеаху к державному протопоп Алексей и Федор Курицин, яко никто же ин...», и утверждал, что перед смертью Алексей «подонде державного, да поставит на великом престоле (митрополита, — Я. Л.) ... Зосиму» (Антифеодальные еретические движения, стр. 471—472).

¹⁹⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 318, 377 и 381.

¹⁹⁶ Там же, стр. 380.

¹⁹⁷ Там же, стр. 380—381.

¹⁹⁸ Там же, стр. 317.

исповедания, в дополнение к уже данному им Геронтию. Геннадий законно увидел в этом признак недоверия к себе. До сих пор вторичное исповедание требовалось от новгородского и тверского владык в тех случаях, когда их подозревали в сношении с литовским униатским митрополитом «всея Руси»,¹⁹⁹ — именно так понял Геннадий это и в данном случае. «Ниже к Литве посылаю грамоты, ни из Литвы ко мне посылают грамот, ни паки литовские ставленики служат в моей архиепископии», — заверял Геннадий митрополита, добавляя: «А что которые литовские оканные дела прозябали в Руской земли... коли был в Новеграде князь Михайло Оленкович, а с ним был жидовин еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в Ноугороцкой земли».²⁰⁰ Это утверждение Геннадия было, по видимому, источником уже знакомого нам рассказа «Просветителя» о начале ереси. Иосиф начал этот рассказ как раз с того момента, когда «прииде в Великой Новгород» вассал литовского государя князь Михаил Оленькович «и с ним прииде в Великий Новгород жидовин Схариа».²⁰¹ Откуда у Иосифа в данном случае появилось конкретное имя «жидовина», мы пытались уже ответить выше, здесь же укажем, что приведенное идентичное известие Геннадия и Иосифа является единственным свидетельством, дававшим основание исследователям говорить о связи между борьбой «обличителей» с ересью и борьбой против литовской партии в Новгороде. По мнению авторов академической «Истории русской литературы», «непримиримая позиция, которую занял Иосиф Волоцкий по отношению к ереси, объяснялась тем, что в ереси он видел «движение, оппозиционное и по отношению к господствующему учению, и по отношению к существующему порядку, московскому единодержавию»;²⁰² волоколамский игумен связывал «измену вере с изменой родине».²⁰³ Такое заключение представляется нам поспешным. Обвинение в «новгородском сепаратизме» и связях с Литвой не только не соответствовало действительной позиции еретиков конца XV в., но не выдвигалось сколько-нибудь серьезно самими «обличителями». Напротив, именно новгородского владыку обвиняли в «латинских» связях и в отступлении от непримиримой анти-«латинской» линии, занятой великим князем

¹⁹⁹ См. выше, стр. 54, и ниже, стр. 371. Неубедительно поэтому утверждение А. С. Павлова (РИБ, т. VI, стлб. 765, прим. 1) об обычности такого требования (ср.: Д. И. Иловайский. 1) Еще о ереси жидовствующих и о митрополите Зосиме. М., 1884, стр. 4; 2) Мелкие сочинения, статьи и письма, вып. II, стр. 233—234).

²⁰⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 375.

²⁰¹ Там же, стр. 469 и 478.

²⁰² ИРЛ, т. II, ч. 1, стр. 311 (автор главы — И. П. Еремин).

²⁰³ Там же, стр. 379 (автор главы — Д. С. Лихачев).

в ходе борьбы с Литвой. Некоторые основания для таких обвинений существовали. Новгородский владыка действительно не разделял непримиримой вражды к «латинянам», провозглашенной великим князем; как мы увидим ниже, он даже весьма широко привлекал «латинян» к своей противоеретической деятельности; узнав об учрежденной в Испании инквизиции, Геннадий прямо возносил «хвалу» «шпанскому королю», несмотря на его «латинство» (по приказу Геннадия был специально переписан рассказ об испанской инквизиции, привезенный германским послом).²⁰⁴ Естественно, что обвиненный в связях с «латинами» Геннадий спешил оправдаться, перенося обвинения в «литовских океанных делах» на своих противников еретиков, которым покровительствовал великий князь. Насколько это контробвинение было несерьезно, видно из того, что ни Геннадий, ни Иосиф больше нигде к нему не возвращались.

Уже во время развития еретического движения в Новгороде в 80-х годах обнаруживается явная связь между великокняжеской властью и ересью. Даже в «Просветителе» Иосиф не мог и не хотел скрыть эту связь: велеречиво именуя еретиков «змиями», таящимися «в скажне», а Геннадия — львом, «иже ногты свои растерзая тех скверныя утробы», он тут же замечал, что митрополит Геронтий не преследовал еретиков из страха перед «дръжавным» — великим князем.²⁰⁵ Новгородскому архиепископу приходилось не столько терзать «скверныя утробы» еретиков, сколько защищать свою собственную особу. Правда, уже в 1488 г. Геннадий добился «торговой казни» нескольких новгородцев, обвиненных (справедливо или несправедливо) в иконоборчестве: государственная власть, тесно связанная с церковью, не могла допустить таких прямых противоцерковных выступлений. Но наказаны были относительно второстепенные участники еретического движения: два священника — Григорий Семеновский и Ересим (Герасим) Никольский — и два дьяка — сын попа Григория Самсонко и Гридя Борисоглебский. При этом великий князь и митрополит не полностью согласились с обвинениями, выставленными Геннадием: дьяка Гридю они не решились подвергнуть наказанию, так как против него оказалось только одно свидетельство — попа Наума.²⁰⁶

Великий князь признал только обвинение в иконоборчестве, между тем это было не единственное обвинение, выдвинутое

²⁰⁴ А. Д. Седельников. Рассказ 1490 г. об инквизиции. Труды Комиссии по древнерусской литературе, т. 1, Л., 1934; ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 378.

²⁰⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 471 и 481.

²⁰⁶ Там же, стр. 313—314; ср.: ПСРЛ, т. VI, стр. 238; т. XX, ч. 1, стр. 353.

Геннадием. Из грамот, которые Геннадий рассылал высшим иерархам в эти годы, мы видим, что он ставил в вину еретикам еще множество различных преступлений и даже посылал в Москву псалмы, которые еретики, по его мнению, «правили по жидовскы».²⁰⁷ Князь на это обвинение никак не реагировал — может быть, потому, что он и сам лет за пятнадцать до этого заказывал перевести для себя аналогичную неканоническую псалтырь.²⁰⁸ Несмотря на формальное разрешение Геннадью «обыскать» и, в случае необходимости, вновь «показать» возвращенных в Новгород еретиков, его излишнее инквизиторское усердие не только не встретило поощрения в Москве, но даже принесло ему неприятности.²⁰⁹

Только в 1490 г. в судьбе новгородских еретиков наступил решительный перелом. Перелома этого Геннадью удалось достигнуть благодаря поддержке остальных иерархов православной церкви. В 1490 г. был избран новый митрополит всея Руси Зосима (тот самый, который начал свою деятельность с требования вторичного исповедания от Геннадия). Архиепископ Ростовский Тихон и другие епископы, собравшиеся для избрания в Москве, прежде всего добились изгнания из Архангельского собора одного из еретиков — Дениса.²¹⁰ А 17 октября 1490 г. в Москве собрался «освященный собор» для суда над еретиками.

Чтобы понять историю собора 1490 г. и характер его решений, необходимо учитывать, что во время деятельности этого собора в Москве выступали две силы: большинство церковных иерархов (за исключением, вероятно, самого митрополита Зосимы, на роли которого мы остановимся ниже), еще до собора ясно высказавшее свою враждебность ереси, и великокняжеская власть, державшаяся совсем иной позиции. Вопреки мнению некоторых исследователей,²¹¹ мы никак не можем считать, что «отцы собора» проявили в 1490 г. мягкость по отношению к еретикам. Собор сделал все, что от него могли требовать Геннадий и другие воинствующие церковники: он отлучил еретиков от «святыя божия церкви» и проклял их (в 1488 г. это не было сделано), многозначительно указав, что «царская правила и градский закон повелевают таковых ересников казнити и в заточение послати и конечной муце повинни суть». «Отцы» собора полностью солидаризировались с Геннадием и опирались на про-

²⁰⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 316.

²⁰⁸ Там же, стр. 313—314. Ср. ниже, стр. 192.

²⁰⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 380.

²¹⁰ Там же, стр. 384, ср. стр. 376 (упоминание об уже совершившемся «прещении» еретиков).

²¹¹ Ср., например, мнение А. С. Павлова (РИБ, т. VI, столб. 787—788, прим. 2).

изведенное им следствие.²¹² Дальнейшая форма наказания зависела от светской власти,²¹³ и если Геннадий позволил себе в Новгороде учинить расправу в «ишпанском» духе над сосланными туда еретиками²¹⁴ (к Геннадию была прислана лишь часть еретиков; Денис и Захар были сосланы в другие места), то это объясняется тем, что новгородский владыка традиционно располагал в своем городе некоторыми функциями «градских властей». Носитель верховной «градской власти» — Иван III не пожелал, вопреки советам Геннадия, «жечи да вешати» еретиков,²¹⁵ и это обстоятельство говорит не о мягкости «отцов» собора 1490 г., а об особой позиции самой великокняжеской власти. Несовпадение великокняжеской политики с требованиями воинствующих церковников²¹⁶ выразилось не только в сравнительной мягкости наказания новгородских еретиков, но и в том, что на суд собора были переданы далеко не все те лица, на которых доносил новгородский архиепископ в своих посланиях. Он упоминал в них великокняжеского дьяка Федора Курицына и других московских дьяков — никто из них даже не был назван во время собора 1490 г. Если «ересь Алексея протоппа» была официально осуждена собором, то другая ересь, о которой впоследствии говорил Иван III, — «ересь Федора Курицына» осталась в неприкосновенности.

Известия Геннадия о московском еретическом кружке, как и в других случаях, расходятся с более поздней версией о появ-

²¹² Антифеодальные еретические движения, стр. 385, ср. стр. 383.

²¹³ Принципиальную разницу между светскими властями, которым подобает убивать еретиков, и духовными, которым подобает только осуждать и проклинать их, признавал даже Иосиф Волоцкий в разгар своей инквизиторской деятельности (Антифеодальные еретические движения, стр. 488 и 490—491). Как было проведено это разделение функций светской и духовной власти во время следующего собора на еретиков в 1504 г., мы не знаем, так как соборный приговор 1504 г. не сохранился.

²¹⁴ Антифеодальные еретические движения, стр. 472—473 и 482. Ср. сообщение более раннего памятника — «Сказания о ереси наугородсте» (РИБ, т. VI, столб. 787—788, прим. 2; об этом памятнике ср. стр. 155, прим. 275). Независимо от того, была ли эта форма наказания заимствована Геннадием от «латинян» или нет, несомненно, что самая идея физической расправы с иноверцами, отступниками и еретиками соответствовала господствующей православной идеологии (против наказания еретиков не выступали, как мы увидим ниже, и нестяжатели — см. стр. 310—312 и 448).

²¹⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 381.

²¹⁶ Характерно в связи с этим, что в летописях, отражающих официальное великокняжеское летописание (Московский свод конца XV в., Симеоновская летопись), рассказ о соборе 1490 г. носит весьма краткий характер, а подробное описание ереси содержится в Новгородской летописи по Хронографическому списку, отражающей, как мы можем полагать, летописание архиепископа Геннадия (ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 176—178).

лении ереси в Москве, содержащейся в «Просветителе». У Иосифа Волоцкого история ереси в Москве изложена сбивчиво и неправдоподобно. Волоколамский игумен начинает эту историю с переезда в Москву виднейших новгородских еретиков Алексея и Дениса, которые, по его словам, «в великом оном и многочеловечестем граде ... многы души погубиша и в жидовство отведоша». Но Федора Курицына и других видных московских еретиков мы среди этих «многих душ» не встречаем. Обращение в ересь Курицына и других видных еретиков Иосиф не связывает с переездом Алексея и Дениса, а относит к более позднему времени, когда Геннадий начал «растерзать скверные утробы» еретиков в Новгороде, а они «устремилась на беганье» (видимо, после 1488 г.).²¹⁷ Начало московского еретического кружка, таким образом, связывается с появлением в Москве не Алексея и Дениса, а каких-то второстепенных новгородских деятелей, которых сам Иосиф даже не считает нужным назвать по имени.²¹⁸

Такое изложение истории московского еретического кружка в «Сказании» Иосифа объяснялось, очевидно, общими тенденциями этого памятника: автору во что бы то ни стало нужно было вывести все еретическое движение из Новгорода, а через Новгород — от «жидовина Схарии»; поэтому учителями московского еретика Курицына должны были быть новгородцы, хотя бы второстепенные и не игравшие большой роли в еретическом кружке. Геннадий в своих грамотах не был еще связан этой концепцией; поэтому он характеризовал Курицына как вполне самостоятельного провозвестника московской ереси, а может быть и еретического движения в целом. «А то се, господине, състала беда с тех мест, как Курицын из Угорские земли приехал», — так объяснял происхождение ереси Геннадий в грамоте Зосиме 1490 г.; в грамоте иерархам он приводил еще данное под пыткой показание новгородского еретика Самсонки о некоем «угряине Мартынке» — очевидно, соучастнике ереси: «да приехал деи с Федором с Курицыным из Угорской земли».²¹⁹

Указания новгородского владыки можно более или менее точно локализовать во времени. Федор Курицын был отправлен Иваном III к венгерскому королю Матвею Корвину и к молдавскому господарю Стефану III в 1481 г.;²²⁰ на обратном пути он

²¹⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 471 и 481.

²¹⁸ Конкретно Иосиф, очевидно, имеет в виду лиц, упомянутых в грамоте Геннадия 1490 г. в качестве сбежавших в Москву: «Григорей поп с сыном с Самсонком, да Ереса поп, да Гридя дьяк Борисоглебский» (Антифеодальные еретические движения, стр. 375).

²¹⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 377 и 381.

²²⁰ ПСРЛ, т. XXV, стр. 329; т. VI, стр. 35.

был задержан турками в черноморской крепости Белгород (Акерман), но благодаря посредничеству крымского хана Менгли-Гирея благополучно выпущен, и 23 марта 1486 г. Иван III уже благодарил хана за эту любезность.²²¹ Вернулся Курицын, очевидно, между июнем 1484 г. и мартом 1486 г.²²²

Итак, Геннадий относил возникновение московского еретического кружка к 1484—1486 гг. Дата эта, конечно, очень неточна (она определяет только момент, когда новгородский владыка узнал об этом кружке), но мы можем во всяком случае считать, что к середине 80-х годов кружок московских вольнодумцев уже существовал.²²³

В состав этого кружка входили, кроме Федора Курицына и загадочного Мартынки, дьяки Истома и Сверчок, а также Иван Черный и Зубов. К 1490 г., по сообщению Геннадия, Истома, Ивашка Черный и Зубов, как и новгородский протопоп Алексей, уже умерли.²²⁴ Участниками московского еретического кружка были, кроме того, брат Федора Курицына дьяк Иван-

²²¹ Сб. РИО, т. 41, стр. 47 и 51.

²²² В июне 1484 г., когда Иван III писал хану о Федоре как идущем «с Волохи», Курицын был еще в пути (Сб. РИО, т. 41, № 11). Можно предполагать также, что он не вернулся еще в Москву летом 1485 г., так как в грамоте хану от 31 июля этого года Иван III еще ничего не пишет о возвращении своего посла. Но из этой же грамоты мы узнаем, что великий князь не мог (в течение года) послать хану «своего доброго человека видети твое здоровье», ибо «промеж нас ходят наши недруги» (там же, № 12, стр. 44). Вообще интервал в год был в этот период нормальным интервалом между посольствами — русское посольство обычно ездило вместе с возвращающимся крымским посольством и наоборот. Грамота 23 марта 1486 г. не должна была поэтому быть написана сразу после приезда Курицына: он мог приехать за несколько месяцев до ее написания. К. В. Базилевич (Внешняя политика Русского централизованного государства. М., 1952, стр. 250) относит приезд Курицына к концу 1486—началу 1487 г. (т. е. уже после благодарственной грамоты Ивана III), но никак не мотивирует этой датировки.

²²³ В 1485 г. московский еретик Иван Черный писал в своей программной приписке к «Еллинскому летописцу»: «Бяше же нас, яже в заповедех повеления царя два чиновнаа рядовника, раби же и сослужебники двадесят и четыре» (Антифеодальные еретические движения, стр. 278). Нельзя ли видеть в этих двух «чиновных рядовниках» братьев Курицыных, а в остальных — рядовых членов еретического кружка? Ю. К. Бегунов без колебаний принимает это толкование (Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры... стр. 223). Однако перечисление лиц, сделанное Иваном Черным, может относиться и к другому коллективу, например к мастерской переписчиков, к которой он принадлежал, или к какому-либо государственному учреждению (типа «избы»).

²²⁴ Грамоты Геннадия 1490 г. (Антифеодальные еретические движения, стр. 377 и 381); ср. «Сказание о новоявившейся ереси» (там же, стр. 471); ср. также более позднее Послание инокам о соблюдении соборного приговора (там же, стр. 506).

Волк и Митя Коноплев, казненные в 1504 г.,²²⁵ а также купец Семен Кленов.²²⁶

Федор Курицын был не единственным и даже, по-видимому, не самым высокопоставленным лицом среди московских еретиков. В 1503 г. Иван III признавался в своей беседе с Иосифом Волоцким, что в ересь была «сведена» и его сноха Елена Волошанка — дочь Стефана Молдавского. Из этой же беседы с Иосифом обнаруживалось, что и сам «державный» знал, «которую держал Алексей протопоп ересь и которую держал Федор Курицын».²²⁷ Это собственное признание великого князя о его близком знакомстве с ересью стоит сопоставить с позицией Ивана III по отношению к новгородским еретикам и с клятвой «землей, небом и богом сильным», данной им в 1488 г. брату, — клятвой странной, не находящей соответствия в других памятниках²²⁸ и едва ли не еретической.

Отношение к ереси главы русской церкви того времени (1490—1494 гг.) митрополита Зосимы также заслуживает внимания. «Обличители» обвиняли Зосиму в том, что он был «скверным еретиком» и «злосесным волком», причем обвинение это выдвигалось не только в «Просветителе» («Сказании о новоявившейся ереси»),²²⁹ но и в Послании Нифонту Иосифа Волоцкого (где Зосима по имени не назван, но говорится, что престол митрополита занимает «злосесный волк», и приводятся те же кощунственные слова этого «злосесного волка», которые цитируются и в «Просветителе».)²³⁰

Вопрос о роли Зосимы в ереси является спорным в историографии — известия о еретичестве митрополита вызывали возражения со стороны ряда авторов.²³¹ Особенно существенными в данном случае представляются возражения источниковедческого характера. Н. П. Попов обратил внимание на то, что в некоторых списках «Просветителя», в том числе в исследованном им Минейном списке 1538 г., все выпады против Зосимы,

²²⁵ Приговор 1504 г.: ПСРЛ, т. VI, стр. 49; 15-е «слово» «Просветителя» (Просветитель, стр. 518 и 522).

²²⁶ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 178—179.

²²⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 436.

²²⁸ Обычной формой присяги в древней Руси было целование креста; в более ответственных случаях употреблялась формула: «Не будет... милости божией и пречистой его матери и великих чудотворцев» (ср.: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.—Л., 1950, № 51, стр. 151, 153 и 155). У Ивана III вместо Христа, богоматери и чудотворцев упоминается только «бог сильный», да еще земля и небо.

²²⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 473.

²³⁰ Там же, стр. 428—429; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 160—162.

²³¹ Вопрос о еретичестве Зосимы был поставлен во время дискуссии Д. И. Иловайского с А. С. Павловым (см. выше, стр. 82).

кроме одного, отсутствуют. По мнению Н. П. Попова, первоначально в «Просветителе» не было обвинений Зосимы в ереси, затем появилось одно упоминание о его еретичестве (как в Минейном списке), а затем уже многочисленные выпады против митрополита.²³² А. А. Зимин обратил внимание на отсутствие упоминаний о еретичестве митрополита в одном списке Послания Нифонту, содержащем краткую редакцию этого памятника; он пришел к выводу, что в Послании Нифонту (так же как, по его мнению, и в «Просветителе») выпады против митрополита Зосимы появились задним числом.²³³

Источниковедческие гипотезы Н. П. Попова и А. А. Зимина не представляются нам достаточно убедительными. Ввиду того что вопрос этот имеет существенное значение для характеристики московского еретического кружка (его состава и мировоззрения), мы позволим себе привести основную источниковедческую контраргументацию против этих гипотез.

Против предположения Н. П. Попова о вторичном характере обвинений против Зосимы в «Просветителе» могут быть высказаны следующие возражения.

1) Обвинения Зосимы в ереси читаются в краткой редакции «Просветителя» (во всех списках, кроме двух, на которых мы еще остановимся); списки, в которых эти обвинения (частично или полностью) отсутствуют, относятся к пространной редакции; к этой редакции, в частности, принадлежит и исследованный Н. П. Поповым Минейный список. Выше мы приводили уже доказательство первичности краткой и вторичности пространной редакции «Просветителя».²³⁴ Единственный текстологический аргумент, который приводит Н. П. Попов в пользу первичности текста «Просветителя», содержащегося в Минейном списке, по сравнению с древнейшим Соловецким списком краткой редакции, заключается в том, что в Минейном списке вступление к «Просветителю» именуется «Грешного инока Иосифа сказание о новоявившейся ереси», в то время как в Соловецком списке оно называется просто «Сказанием»; Соловецкий список, по мнению Н. П. Попова, «отражает такие времена, когда личность волоцкого игумена в известной среде начала приобретать иконописные черты».²³⁵ Однако это недоразумение. Соловецкий

²³² Н. П. Попов. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по списку Великих Миней.

²³³ Точка зрения А. А. Зимина (и противоположная точка зрения автора этих строк) изложена во введении к тексту Послания Нифонту: Антифеодальные еретические движения, стр. 421—424.

²³⁴ См. выше, стр. 97—101.

²³⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 477; ср.: Н. П. Попов. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по списку Великих Миней, стр. 175—176.

список (и другие списки краткой редакции) не придает Иосифу никаких «иконописных черт», ибо в нем имя Иосифа вообще не называется — эта редакция анонимна.²³⁶

2) Даже в большинстве списков пространной редакции (в том числе и в Минейном списке) читается во всяком случае один прямой выпад против Зосимы — указание на то, что в свою бытность архимандритом (Симоновским) Зосима был привлечен к ереси.²³⁷ Для решения принципиального вопроса об отношении Зосимы к ереси количество выпадов против него, естественно, значения не имеет.

3) Существует одна группа списков пространной редакции «Просветителя» (сравнительно немногочисленная),²³⁸ в которой отсутствует и этот последний прямой выпад против Зосимы; однако и в этой группе списков, как и во всех списках пространной редакции, сохранились косвенные свидетельства о том, что первоначально выпады против Зосимы здесь должны были читаться. Речь идет о том разделе «Сказания», где повествуется о судьбе русской церкви после 1490 г. Сопоставим это место по тому тексту, где выпады против Зосимы читаются, и по тому тексту, где они (полностью или частично) опущены.

...Инии же еретици осужаются от дръжавнаго в заточенна и изгнания. Денис же поп по проклятии и заточении преданъ бысть вселшшемуся в него бесу хулому ... Також и Захар чернець подобно тому мудръствуя. По расечении бо и по растеръзании пред адомя те-

...Инии же еретицы осужаются от дръжавнаго в заточенна и изгнания. Денис же поп по проклятии и заточении преданъ бысть вселшшемуся в него

²³⁶ Антифеодальные еретические движения, стр. 466. — Имя Иосифа с эпитетом «преподобного (богоносного) отца» появилось в списках «Просветителя» (пространной редакции) в XVII в. (там же, стр. 464—465). Н. П. Попов приводит еще два соображения более общего характера в пользу своей точки зрения: он считает маловероятным, чтобы кто-нибудь стал задним числом уничтожать нападки на Зосиму, и утверждает (на основе списка XVII в., никакого отношения к Иосифу не имеющего), что Иосиф обычно не сокращал написанное им, а прибавлял новое. Однако вопрос этот едва ли следует решать а priori: теоретически возможны и сокращение выпадов против Зосимы, и удаление их. Текст списка ГПБ, Q.XVII.15, принадлежавшего волоколамскому игумену Нифонту Кормилицыну, дает наглядные и бесспорные примеры уничтожения выпадов против Зосимы задним числом и во вступительном «Сказании», и в 15-м «слове» «Просветителя» (там же, стр. 449—453; ср. ниже, стр. 471—472). Способность расширять свои произведения у Иосифа, как и у любого писателя, могла сочетаться со способностью (когда это нужно) сокращать их.

²³⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 481. — Иосиф Волоцкий сравнивает этого Зосиму с Зосимой Черным, монахом-отступником XIII в. (ПСРЛ, т. V, стр. 190).

²³⁸ Списки ГПБ, Q.XVII.15 (вклеенный текст) и ГИМ, Епарх. 339 (вклеенный текст), а также списки так называемых Ундольского и Вологодского изводов, см. ниже, стр. 471—472; ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 464 и 481—483, примечание.

кущих псов онех и сынов погибельных, вскормленных ядомъ жидовским, но и еще великъ съсуд злобе и главня съдомскаго огня изоставшиа, змий тмоглавный ... Зосима прескверный. Якожъ преже речено бысть, посадиа злодейственный сей на месте святем. И абие не възможе удръжати яда жидовскаго в скверномъ своемъ сердци, но на многихъ лица излия, и оскверни великий святительский престоу церкви божна матере ... и в сей ныне пребываа черный он вран, изимае очеса напившимся житиа сего суетнаго и уснувшим в смерть душевную. Отлетоша бо от нас яко щурове добропесниви, яко славие великогласни, яко ластовици сладкоглаголиви, божественни святителие и велици чудотворци Петр и Алексие и инии православнии святителие ... отлетеша к Христу, иже крылы покрывающе верныхъ множество, и оставаше нас сиры. Скверный же и злобесный вълк оболочкся в пастырскую одежу, и их же убо простейшихъ обретааше, напаяше яда жидовскаго, инех же скверняше содомскими сквернами, змий пагубный ... и еуангельскаа предания и апостольскаа уставы и всехъ святыхъ писания отмища, и глаголя сице: «А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресешие мертвымъ? Ничего того несть, — умерла кто ин, то умер, но та места и был». И с ним и инии мнози ученици Алексея протопопы и Дениса попа, сии же суть Федоръ Курици, дякъ великаго князя, да Сверчекъ да Ивашко Максимовъ, да Семенъ Кленов и мнози инии, иже в тайне держаще ереси многи...²³⁹

Ясно, что первоначальнымъ является тот текст, где упоминается «ворон» Зосима: в том тексте, где упоминание о нем отсутствует, совершенно непонятны (после рассказа о судьбе еретика Дениса) lamentации об «отлетевшихъ от нас» бывших митрополитахъ и почти неприличен переход от этихъ «щуровъ», «соловьевъ» и «ласточекъ» к «инымъ многимъ ученикамъ» еретиковъ Алексея и Дениса (получается, что митрополиты Петр и Алексей тоже были учениками еретиковъ). Это обстоятельство признавал и Н. П. Попов: он указывал, что «панегирикъ» Петру и Алексею бессмыслен безъ «тирады» противъ Зосимы, но думал, что в редакции «более первоначальной», чем все дошедшие до нас, рассуждение о митрополитахъ Петре и Алексее должно отсутствовать.²⁴¹ Но рассуждение это читается во всехъ известныхъ

²³⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 472—473.

²⁴⁰ Там же, стр. 482.

²⁴¹ Н. П. Попов. Иосифово сказание о ереси жидовствующихъ по списку Великихъ Миней, стр. 181—182.

бесу хульному ... Также и Захаръ чернецъ подобно тому мудрствуа. Отлетеша бо от нас яко щурове добропесниви, яко славие великогласни, яко ластовици сладкоглаголиви, божественни святителие и велици чудотворцы Петр и Алексей и инии православнии святителие ... отлетеша к Христу, иже крылы покрывающе верныхъ множество, и оставаше нас сиры. И инии же мнози ученици Алексея протопопы и Дениса попа, сии суть Федоръ Курици, дякъ великаго князя, да Сверчекъ, да Ивашко Максимов, да Семенъ Кленов и мнози инии, иже в тайне держаще ереси многи...²⁴⁰

намъ 97 спискахъ «Просветителя», и если Попов признавал, что оно без упоминания о «вороне» Зосиме бессмысленно, то он должен был признать, что в основе всехъ дошедшихъ до нас списковъ «Просветителя» лежит текст, где «воронъ» Зосима упоминается. Другимъ косвеннымъ доказательствомъ первичности текста с обвинениями противъ Зосимы может служить место, где говорится, что противники ереси стремились «искоренить пагубныя плевелы жидовския с сквернымъ плевелосеятеlem».²⁴² В редакции, где Зосима упоминается, дальше прямо говорится о нем; в другой редакции, вместо «его» — Зосимы фигурируютъ «они» — еретики, но единственное число во фразе «с сквернымъ плевелосеятеlem» сохранилось во всехъ спискахъ и служитъ такой же уликой в пользу первоначальности обвиненийъ Зосимы в «Просветителе», как и рассуждение о митрополитахъ Петре и Алексее.²⁴³

4) Вторичный характер имеет текст «Сказания о новоявившейся ереси» и в техъ двухъ спискахъ краткой редакции (Троицкого извода),²⁴⁴ где отсутствуют все, кроме одного (привлечение к ереси Зосимы в бытность его архимандритомъ), прямые выпады против митрополита. Как и в другихъ спискахъ, здесь сохранились следы первоначального текста, содержавшего обвинения противъ Зосимы (рассуждение о прежнихъ митрополитахъ, «плевелосеятеlem» в единственномъ числе). Наряду с этимъ здесь сохранились и специфические для данного извода следы вторичности текста. Так, вместо утверждения, что еретикъ Алексей накануне своей смерти «подоиде державного (Ивана III, — Я. Л.), да поставит на великомъ престоле святительскомъ ... Зосиму»,²⁴⁵ здесь говорится просто, что Алексей «подоиде державного» (зачем и с какой целью — неизвестно²⁴⁶); вместо рассказа о том, как архиепископъ Геннадий жаловался Зосиме на еретиковъ, ибо «еще бо не ведомо бяше злодейственное скверныя душа его»,²⁴⁷ говорится: «еще бо не ведомо бяше ему»;²⁴⁸ что же было «неве-

²⁴² Антифеодальные еретические движения, стр. 474 и 483.

²⁴³ В пользу того, что первоначально обвинения противъ Зосимы читались и в пространной редакции «Просветителя», говорит и 15-е «слово» этой редакции, где Зосима несколько раз упоминается как «начальник еретикомъ» и читателю предлагается прочесть «слово, еже в начале сея книги написано есть, ему же написание сице иметь: Сказание о новоявившейся ереси. ... в томъ убо слове написано есть пространно от начала даже до сихъ лет, в нихъ же бяше Зосима митрополит, иже бяше начальник еретикомъ» (Просветитель, стр. 516—517). Следовательно, первоначально обвинения противъ Зосимы читались во вступительномъ «Сказании» пространной редакции.

²⁴⁴ ГБЛ, Троицк, 187 и 810. Ср. выше, стр. 98—100.

²⁴⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 472.

²⁴⁶ ГБЛ, Троицк, 187, л. 65.

²⁴⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 472.

²⁴⁸ ГБЛ, Троицк, 187, л. 65.

домо» Геннадию, остается неизвестным и для нас. Троицкий извод краткой редакции представляется нам обработкой Рогожского извода той же редакции,²⁴⁹ сделанной под влиянием тех списков пространной редакции, где выпады против Зосимы были сокращены.

Не менее серьезные возражения вызывает и мнение А. А. Зимина о вторичности обвинений против Зосимы в Послании Нифонту.

1) А. А. Зимин считает первоначальной редакцией Послания Нифонту краткую редакцию этого памятника, представленную единственным списком ГПБ, Q.XVII.64, а пространную его редакцию считает позднейшей обработкой начала XVI в., когда Зосима уже не был митрополитом. Но в пространной редакции Послания митрополит, обвиняемый в ереси, не назван по имени, а все изложение построено в настоящем времени («ныне»). Поэтому замечание в Послании о том, что на престоле прежних митрополитов «ныне сидит злобесный волк»,²⁵⁰ адресовалось бы в начале XVI в. не к Зосиме, а к митрополиту Симону, сподвижнику Иосифа, которого волоколамский игумен никак не собирався оскорблять.

2) Изложение пространной редакции грамматически и логически правильнее, чем изложение краткой редакции. Так, в начале Послания в пространной редакции говорится, что «на престоле святем» прежних митрополитов «ныне сидит скверный злобесный волк». В краткой редакции, где вместо митрополита упоминаются еретики вообще, упоминание о престоле становится излишним и самое обстоятельство места оказывается не связанным с главным предложением: «на престоле святем ... ныне в том граде, иже мудрствующем жидовскаа, глаголю ж новгородских еретиков».²⁵¹ В пространной редакции говорится, что сторонники ереси учатся «от проклятых на соборе» и от «митрополита, не выходят и спят у него»; в краткой редакции вместо «митрополита» читается «протопопа» (Алексея).²⁵² Но еретиков проклял только собор 1490 г., а протопоп Алексей умер до этого собора, — после собора сторонники ереси не могли постоянно пребывать («не выходить и спать») у него.

3) Краткая редакция Послания Нифонту целым рядом чтений связана со вторым (особым) изводом пространной редак-

²⁴⁹ См. выше, стр. 98—101.

²⁵⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 428; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 160.

²⁵¹ Антифеодальные еретические движения, стр. 425 и 428; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 160 и 169.

²⁵² Антифеодальные еретические движения, стр. 426 и 429; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 162 и 170.

ции;²⁵³ например, и в краткой редакции, и во втором изводе пространной текст Послания заканчивается словами: «повелением и властью святого духа, словом и у[чением]»;²⁵⁴ в пространной редакции вместо этого читается: «повелением и властью святого духа, словом и уставом великого архиерея, спаса нашего Иисуса Христа, ему же слава и держава в веки»,²⁵⁵ — и текст продолжается далее. Возможны, следовательно, два предположения: либо первоначальной является краткая редакция, из нее произошел второй извод пространной редакции (с обвинениями против Зосимы, но без конца), а из него первый извод этой редакции; либо, напротив, первоначальный текст сохранился в первом изводе пространной редакции, на нем основывается второй извод, а на последнем — краткая редакция. Но до нас, к счастью, дошел греческий переводный памятник, служивший Иосифу источником для написания его Послания, — «Многосложный свиток, его же святейшие патриарси к Феофилу ... написаша». Сопоставление с «Многосложным свитком» доказывает первичность чтений первого извода пространной редакции по отношению ко второму изводу и краткой редакции; здесь читается, например: «повелением и властью святого духа, уставом же и словом великаго архиерея спаса нашего Иисуса Христа». Эпитеты, адресованные в пространной редакции Зосиме, а в краткой редакции — еретикам вообще, относятся в «Многосложном свитке» к византийскому иконоборцу Антонию и читаются там так же, как в пространной редакции Послания, — в единственном числе.²⁵⁶

Имеются, следовательно, все основания считать пространную редакцию Послания его первоначальной редакцией, а краткую редакцию — позднейшей обработкой второго извода пространной редакции Послания Нифонту.²⁵⁷

²⁵³ Классификацию списков и редакций Послания см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 419—424; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 124—127.

²⁵⁴ В краткой редакции (ГПБ, Q.XVII.64) читается «учением», в двух списках второго извода недописано «у...», в одном списке — «умом» и в одном — «учением» (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 165, прим. 85 и 172).

²⁵⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 430; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 164—165.

²⁵⁶ «Многосложный свиток» читается во многих рукописях (в том числе ГПБ, Соф. 1444); издан в книге: Сборник, или Слова избранная святых отец о поклонении и о чести святых икон. М., 1642; греческий оригинал: J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Patrologia graeca, t. XCV, Paris, 1864, стр. 343—385. Ср.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 252, прим. Б—Б; стр. 253, прим. В—В; стр. 254, прим. З—З.

²⁵⁷ Необходимо учитывать, что краткая редакция Послания дошла до нас в единственном списке ГПБ, Q.XVII.64, принадлежавшем Нифонту

Мы приходим, таким образом, к выводу, что в первоначальных текстах «Просветителя» и Послания Нифонту обвинения Зосимы в ереси читались, а затем они были исключены. Обработка эта, как мы покажем ниже,²⁵⁸ произошла в 10-х годах XVI в., когда Зосима давно уже не был митрополитом и не было никаких оснований говорить о его еретичестве, задевая авторитет митрополии в целом. Когда же было выдвинуто обвинение Зосимы в еретичестве? «Просветитель» даже в его первоначальной краткой редакции был составлен, как мы знаем, в 1502—1504 гг., но Послание Нифонту — памятник значительно более раннего времени. В нем речь идет о митрополите-еретике, занимающем престол «ныне»; составлен он, следовательно, еще в бытность Зосимы митрополитом, до 1494 г.

Итак, Зосима не посмертно и не задним числом был зачислен «обличителями» в еретики. Это не значит, конечно, что обвинения Иосифа в Послании Нифонту заслуживают безусловного доверия: Послание Нифонту — памятник не полемический, а чисто «обличительный», и, желая очернить митрополита в глазах суздальского епископа, Иосиф мог приписать Зосиме и такие взгляды, которых тот никогда не высказывал. Но характерно все-таки, что именно Зосиму Иосиф отметил наибольшей своей ненавистью и что он решился выступить против него в то время, когда Зосима был весьма влиятельной фигурой, а сам Иосиф далеко еще не чувствовал себя победителем в борьбе с еретиками. Столь смелое и опасное выступление волоколамского игумена свидетельствует о том, что у него, как и у других «обличителей», были серьезные причины враждовать с митрополитом.

Первым проявлением этой вражды можно считать еще столкновение митрополита с Геннадием в 1490 г., в связи с требованием вторичного исповедания от новгородского владыки. В чем же причины этой вражды? Историки, отрицающие еретичество Зосимы, объясняют иногда борьбу между митрополитом и «обличителями» веротерпимостью Зосимы. Они ссылаются при этом на «летописное известие» о том, что Зосима выступал на соборе 1490 г. против смертной казни еретиков.²⁵⁹

Кормилицыну — церковному деятелю середины XVI в., в другой рукописи которого (ГПБ, Q.XVII.15) мы находим (и в «Сказании о новоявившейся ереси», и в 15-м «слове» «Просветителя») несомненные доказательства удаления из текста обвинений против Зосимы — см. ниже, стр. 471, прим. 232.

²⁵⁸ См. стр. 472.

²⁵⁹ Это объяснение выдвигал, например, А. С. Павлов [1] РИБ, т. VI, № 116, стлб. 787—788, прим. 2; 2) Вопрос о ереси жидовствующих на VI археологическом съезде, стр. 10]. Ср.: И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 60—61.

Но «известие» это взято не из летописи, а из пятого тома «Истории Российской» Татищева и принадлежит к числу многочисленных у этого автора вымыслов (вернее, предположений, выдаваемых Татищевым за факты).²⁶⁰ Дело было, очевидно, не в веротерпимости Зосимы, как-никак издавшего от своего имени Соборный приговор 1490 г. и Поучение к этому приговору. Дело было и не в нестяжательских взглядах Зосимы, как полагают другие авторы.²⁶¹ Ниже мы специально коснемся вопроса о нестяжательстве — идее отказа монастырей от земельной собственности — и постараемся показать, что, вопреки мнению ряда исследователей, в конце XV в. идея эта еще не выдвигалась в сколько-нибудь прямой форме. Зосиму у нас во всяком случае нет никаких оснований считать нестяжателем. Напротив, будучи архимандритом Симонова монастыря, Зосима даже «тягался» из-за земель этого монастыря с неким Ивашкой Саврасовым и благополучно выиграл дело;²⁶² поддерживал он монастырское землевладение и став митрополитом.²⁶³

Причиной борьбы между Иосифом Волоцким и Зосимой были, очевидно, какие-то серьезные разногласия. В этой связи особенно характерно одно обвинение Иосифа против Зосимы в Послании Нифонту и в «Сказании», которое, в отличие от всех остальных обвинений, выдвинутых Иосифом, носило вполне конкретный характер и не выдвигалось им против других лиц, — обвинение в отрицании загробной жизни. Зосима, таким образом, был в глазах «обличителей» не просто покровителем ереси (как Иван III), а еретиком — носителем наиболее радикальных и «безбожных» взглядов.

Возникнув уже в 1484—1486 гг., московский кружок еретиков достиг наибольшего влияния в 90-х годах XV в. Разгром новгородских еретиков в 1490 г., как мы уже знаем, не оказал никакого влияния на судьбу их московских собратьев; один из деятелей, причисленных «обличителями» к московскому еретическому кружку, митрополит Зосима, принимал даже весьма

²⁶⁰ ЧОИДР, 1847, № 4, стр. 110. Об этом рассказе Татищева см. выше, стр. 76—77.

²⁶¹ Предположение, что Зосима был нестяжателем, Н. П. Попов обобщивал тем, что Зосима передавал часть своей и новгородской архиепископской земли в пермскую епископию (Н. П. Попов. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по списку Великих Миней, стр. 189; ср.: И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 61—61, прим. 2). Однако передача земли из одной епископии в другую — не признак нестяжательства.

²⁶² Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2, стр. 322.

²⁶³ Там же, стр. 199.

активное участие в осуждении новгородской ереси. Как может быть объяснена столь двойственная роль Зосимы? Конечно, решающую роль в разгроме новгородских еретиков сыграли высшие иерархи, сразу же после избрания Зосимы изгнанные Дениса из Архангельского собора, — Зосима не мог не считаться с их мнением. Но известную роль здесь могли сыграть и разногласия между московскими и новгородскими вольнодумцами: московские еретики, вероятно, не разделяли некоторых (возможно, многих) воззрений своих новгородских собратьев, и Зосима, выступая против новгородских еретиков, не был вполне неискренен. Это не исключает, однако, наличия большого количества точек соприкосновения между обеими группами еретиков (Курицын недаром ведь покровительствовал Алексею и Денису) и существования лиц, стоявших как бы посередине между двумя кружками. К числу последних относился, видимо, Иван Максимов, сын новгородского попа Максима и зять протопопа Алексея, избежавший казни в 1490 г., — по утверждению более поздней летописи, он вместе с сыном Алексея «бегу ялся» (сбежал) во время этого собора.²⁶⁴ В дальнейшем Иван Максимов действовал в основном в Москве (где он «свел» в ересь Елену Стефановну) и был казнен в 1504 г. вместе с Волком Курицыным. Люди, связанные с новгородским кружком, продолжали после 1490 г. действовать и в самом Новгороде, — недаром за московскими казнями 1504 г. последовали казни и в Новгороде.²⁶⁵

Участие в ереси близких к великому князю лиц, знакомство с нею самого князя, подозрительная роль митрополита — все это делало еретический кружок в 90-х годах XV в. большой силой в Москве. Именно к этому периоду следует, на наш взгляд, относить жалобы Иосифа в Послании Нифонту на то, что «ныне же и в домах и на путех и на тръжищих иноци и мирьстии и вси сомнятъся, вси о вере пытаютъ».²⁶⁶ Именно об этом периоде говорит Иосиф в «Сказании о новоявившейся

²⁶⁴ Известие это читается в особом рассказе о соборе 1490 г. (написанном на основе Новгородской летописи по Хронографическому списку и «Просветителя») в лицевом Шумиловском списке Никоновской летописи (ПСРЛ, т. XII, стр. 225). Ср.: ПСРЛ, т. XXI, 2-я половина, стр. 567.

²⁶⁵ Неясно, к какой группе относились лица, казненные в Новгороде в 1504 г.: Некрас Рукавов, юрьевский архимандрит Кассиан, связанный с Курицыным, его брат Самочерный (или Сама Черный), Гридя Квашня, Митя Пустоселов и другие (ПСРЛ, т. VI, стр. 49—50 и 244). Совсем неясно, когда и где действовали лица, упоминаемые в третьей редакции анафематствования XVII в.: поп Павел, дьякон Обакша, дьяк Куземка, «Феогност Черный архимандрит иже на Песку» и «Иосиф Кунькин чернец» (К. Никольский. Анафематствование, стр. 191; Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры..., стр. 215 и 219).

²⁶⁶ Антифеодалные еретические движения, стр. 429.

ереси», рассказывая, что тогда многие его единомышленники испытали «скорби многы и юзы и темница и разграбление имением», ибо еретики пользовались высочайшим благоволением.²⁶⁷

Единственный успех, которого удалось, по-видимому, в те годы добиться «обличителям», — это отставка Зосимы в 1494 г. История этой отставки довольно темна, и ее далеко не объясняет летописное известие, будто «Зосима остави митрополию не своею волею, но непомерно пития держашеся и о церкви божьей не радяше».²⁶⁸ Это столь популярное среди исследователей известие читается только в одной из более или менее современных летописей — в Хронографическом списке Новгородской летописи, основанном, по-видимому, на своде архиепископа Геннадия.²⁶⁹ Читалось ли это объяснение в официальных летописях того времени — мы не знаем: все дошедшие до нас летописные своды конца XV в., отразившие официальное летописание, обрываются до 1494 г.²⁷⁰ Официально во всяком случае отставка Зосимы была вполне почетной — даже сам Геннадий в присланной по этому поводу грамоте объяснял эту отставку «немощью» «отца Зосимы митрополита».²⁷¹ А два года спустя «митрополит Зосима» (как его в этом случае именует летопись) причащался в Троице-Сергиевом монастыре, демонстративно нарядившись в полное священническое облачение.²⁷² Вдобавок к этому в Новгород, бывший до этого времени местом безраздельного влияния Геннадия, был назначен в качестве архимандрита Юрьева монастыря сподвижник Курицына еретик Кассиан.²⁷³ Никакого изменения не наблюдается в этот период и в служебном положении Федора Курицына. В течение всех 90-х годов он продолжает играть руководящую

²⁶⁷ Там же, стр. 474 и 483.

²⁶⁸ ПСРЛ, т. IV, стр. 164; воспроизведено в летописях XVI в.: ПСРЛ, т. VI, стр. 39 и 240; т. VIII, стр. 288; т. XIII, стр. 238. Предположение Ф. И. Ильинского (Богословский вестник, 1905, т. X, стр. 233—234), что отставка Зосимы была вызвана его заступничеством за брата Ивана III Андрея, основано на явно анахронистическом известии Татищева (см.: ЧОИДР, 1847, № 4, отд. II, стр. V и 93—94) и принято быть не может.

²⁶⁹ Ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 175—178.

²⁷⁰ На 1492 г. обрывается Московский летописный свод (ПСРЛ, т. XXV), на 1493 г. — неизданная летопись (близкая к Софийской I) ГПБ, Погод. 1409, на сентябре 1493 г. — Симеоновская летопись (ПСРЛ, т. XVIII). В дополнительном тексте Типографской летописи (ПСРЛ, т. XXIV, стр. 213) и в Вологодско-Пермской летописи сообщается об удалении Зосимы без мотивировки (ПСРЛ, т. XXVI, стр. 289).

²⁷¹ РИБ, т. VI, № 121, столб. 834—835.

²⁷² ПСРЛ, т. XV, стр. 503.

²⁷³ Просветитель, 15-е «слово» (стр. 518).

роль во внешнеполитических делах (вел он дипломатические переговоры и в 1494 г., в год отставки Зосимы).

Вплоть до момента резкого поворота в идеологической политике Ивана III в 1500—1502 гг. мы не встречаем никаких признаков падения влияния московского еретического кружка.

Идеология новгородских и московских еретиков

Судьбы новгородских и московских еретиков различались между собой; различна была и их идеология.

Устранение «Просветителя» как основного памятника по истории новгородско-московской ереси, замена этой книги ее источниками разрушает представление о единстве еретической идеологии. Poleмические «слова» и «Сказания», предшествовавшие «Просветителю», никак не были связаны между собой: это были совершенно самостоятельные сочинения, направленные против разных лиц; взгляды лиц, осуждаемых в одних памятниках, никак не связывались со взглядами, осуждавшимися в других памятниках.

Источники, современные еретическому движению, могут быть более или менее точно датированы — часть из них относится ко времени до собора 1490 г. и направлена против новгородских еретиков, часть связана с московской ересью. Некоторые данные для разграничения этих источников дает Соборный приговор 1490 г. Правда, как мы уже отмечали, Соборный приговор 1490 г. не был полемическим памятником: составители его не имели целью точно изложить и опровергнуть взгляды еретиков, но приговор этот во всяком случае дает представление о том, какие «проклятые дела» ставились в вину новгородским еретикам, а какие не ставились. Сопоставляя с Приговором 1490 г. послания Геннадия, написанные до 1490 г., Послание о троице Иосифа и «слова» об иконах, служившие источником 5-го и 7-го «слов» «Просветителя», мы встречаем там полемику как раз с теми взглядами, которые ставились в вину новгородским еретикам в 1490 г.: с отрицанием троицы и поклонения иконам. Источники второй части «Просветителя» — «Сказания» о «седьмой тысяще» (источники 8-го—10-го «слов») и «Рассуждение об иноческом жительстве» (источник 11-го «слова») — направлены против взглядов, даже не упоминавшихся на соборе 1490 г.; лица, с которыми здесь ведется полемика, нигде не отождествляются с еретиками, осужденными собором; нигде не говорится (хотя это было бы весьма удобно и выгодно «обличителям»), что опровергаемые здесь взгляды когда-либо подвергались осуждению. Связь «Сказаний» о «седьмой тысяще» с еретическим движением,

развивавшимся после 1490 г., подтверждается и датировкой этих памятников — речь в них идет о «конце» мира, не состоявшемся в 7000 г. от сотворения мира, т. е. в 1492 г.

Основными источниками, дающими представление об идеологии новгородских еретиков, являются, как мы уже отметили, послания Геннадия, Послание о троице Иосифа и «слова» об иконах, приложенные к «Посланию иконописцу». Написанные еще до падения новгородской ереси, полуоправдательные по своему характеру, послания Геннадия, однако, в очень небольшой степени представляли собой памятники полемики с еретиками по вопросам их мировоззрения. В посланиях Прохору и Иоасафу Геннадий спорил, правда (через голову непосредственных адресатов посланий), со своими противниками о «конце» мира и о происхождении «звездознания», но в остальных посланиях он занимался главным образом «обличениями». Для общей характеристики идеологии еретиков послания Геннадия важны прежде всего потому, что в отличие от «Просветителя» они не объявляют ересь «жидовством». Напротив, Геннадий, как мы уже знаем, особо подчеркивал, что еретики только прикрываются «жидовским десятословием» (десятью заповедями Моисея), а в действительности исповедуют «месалианские ереси». Как христианин, Геннадий не видел, конечно, ничего зазорного в «благочестовании» десяти заповедей; напротив, он считал такое «благочестование» весьма похвальным; зло заключалось, по его утверждению, лишь в том, что, привлекая к себе сторонников строгим соблюдением этих моральных предписаний, еретики учат затем их «месалианству». «Месалианство» — термин, которым «обличительная» литература обозначала обычно²⁷⁴ болгарскую ересь богомилов.²⁷⁵ Кроме «месалианства», Геннадий находил у еретиков еще и «маркианство»²⁷⁶ — название, в котором исследователи видят указание на «маркелианство» (ересь IV в., отрицавшая троицу)²⁷⁷ или на «маркионитство» (ересь II в., в основе которой лежали дуалистические представления о мире).²⁷⁸ Наконец, в отрывке из более позднего Послания неизвестному лицу Геннадий именует «Алексея протопопа» (уже умершего в момент написания послания) «Ариевым поборником», сравнивая, таким образом, ересь

²⁷⁴ Ср., например, в «Мериле праведном — Кормчей» Ивана-Волка Курицына: Леонид. Сведение о славянских рукописях, поступивших из хранилища Троицко-Сергиевой лавры, вып. 2. М., 1887, стр. 275.

²⁷⁵ Ту же характеристику ереси, как в первую очередь «месалианства» и лишь во вторую очередь «жидовства», мы встречаем и в раннем «Сказании о ереси наугородсте» (РИБ, т. VI, № 116, стлб. 787—788, прим. 2).

²⁷⁶ Антифеодальные еретические движения, стр. 310 и 316.

²⁷⁷ Макарий. История русской церкви, т. VI, стр. 84, прим. 113.

²⁷⁸ В. С. Иконников, Собрание трудов, т. 1, Киев, 1915, стр. 198.

с арианством²⁷⁹ — ересью IV в., выступавшей против догмата о троице, но более решительно, чем маркеллане.

Полемике с еретиками по основным вопросам их мировоззрения посвящены Послание о троице и «слова» об иконах. Речь идет прежде всего о двух вопросах: о троичности бога и о культе икон. Первый из этих вопросов освещен в полемических источниках довольно бедно: хотя отрицание троицы и вытекающая отсюда «хула на Христа сына божия и пречистую его мать» ставилась в вину новгородским еретикам еще в грамоте Ивана III 1488 г.²⁸⁰ и была одним из важнейших пунктов обвинения на соборе 1490 г.,²⁸¹ хотя ереси, которые приписывал еретикам Геннадий, тоже так или иначе были направлены против догмата о троице, но в «словах» об иконах мы не находим, в сущности, прямой полемики о троице; некоторые, не вполне ясные указания на характер аргументации еретиков содержатся только в Послании о троице. Послание это, несомненно, по существу своему было направлено против еретиков, однако прямо Иосиф обращался в нем к своему адресату, архимандриту Васиану, «пытавшему» его «о тайнстве святыя троица». Явно опровергая чьи-то сомнения по этому вопросу, Иосиф приводил основные аргументы в пользу троичности бога, но противников своих назвал всего один раз. Объясняя Васиану, каким образом согласовать противоречие между тем, что троица (как и бог) «телесными очима не зрима», и тем, что ее рисуют на иконе в виде трех ангелов (как она изображена, например, на иконе Рублева),²⁸² Иосиф писал: «Ино, господине, по божественному писанию все те истинну едино глаголют, а не разньствуют: нам то, господине, глупым и не умеющим, видится разное, или еретиком, ино они превращают на свой разум, хотяща троицу утаити, не хотяща бо видети, ни слышати отца и духа святаго равна отцу и сыну».²⁸³

Итак, аргументация еретиков против троичности основывалась на подчеркивании противоречий («разньства») внутри христианской традиции в этом вопросе.

Нам неизвестно, как именно пытались новгородские еретики «троицу утаити». Все попытки изложения позитивной стороны воззрений еретиков по этому вопросу содержатся в отно-

²⁷⁹ См.: Антифеодальные еретические движения, стр. 390.

²⁸⁰ Там же, стр. 313.

²⁸¹ Там же, стр. 383.

²⁸² Характерно в связи с этим, что на миниатюре лицевого свода XVI в., изображающей утверждение (в противовес еретикам) догмата о троице, нарисована как раз икона троицы рублевского типа (Шумиловский список Никоновской летописи: ГПБ, F.IV.232, л. 439).

²⁸³ Антифеодальные еретические движения, стр. 308 (разрядка моя. — Я. Л.).

сительно поздних и малодостоверных источниках. Так, связанная с Геннадием Новгородская летопись утверждает, что еретики считали Христа пророком, равным Моисею, но не равным богу-отцу.²⁸⁴ Иосиф Волоцкий в 1-м «слове» «Просветителя» приписывает еретикам взгляд на третью лицо троицы — святой дух как на «дух», исходящий из уст бога-отца и разливающийся «на воздухе».²⁸⁵ Полемическая форма изложения Иосифа, а также наивный реализм представления, приписываемого им еретикам, дает как будто основание видеть здесь реальный аргумент противников Иосифа.²⁸⁶ Однако 1-е «слово» известно нам только как составная часть «Просветителя»; оно относится, как и вся первая редакция книги Иосифа, к началу XVI в. — времени, когда новгородские еретики давно были осуждены, а их московские собратья фактически также уже потерпели поражение. Перед нами, следовательно, не реальный спор с имеющим голос противником, а полемические замечания, высказанные задним числом. Сопоставление же этого места с патристической литературой показывает, что оно заимствовано Иосифом из «Богословия» Иоанна Дамаскина.²⁸⁷ Теоретически, конечно, возможно, что новгородские еретики, которых «обличал» Иосиф, высказывали те же самые взгляды, что и неведомые противники Дамаскина. Однако предположение это весьма сомнительно, тем более что в 1-м «слове» «Просветителя» буквально совпадает с Дамаскиным не только аргументация противников автора (дух, разливающийся в воздухе), но и самое опровержение (ветхозаветные цитаты о духе). Наиболее вероятно видеть здесь именно «ложную полемику» и характерную для «Просветителя» неразборчивость в приписывании уже побежденным вольнодумцам всевозможных еретических взглядов.

Третья попытка изложения взглядов новгородских еретиков на отношение между членами троицы была сделана автором, отделенным от ереси почти двумя веками, — неким Иваном Бегичевым, жившим в XVII в. Разбирая в полемике с неизвестным оппонентом сложные богословские вопросы, Бегичев считал необходимым припомнить еретические учения о троице. «А иже в древних летех явлено безумных самохвальных богомерзких еретик, — писал Бегичев, — первого Ария и Нестория и Сергия и Павла Самосадцкого и Евтиха и Македония и Диоскора и потом новгородских, иже в нынешних ведах

²⁸⁴ ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 158.

²⁸⁵ Просветитель, стр. 81—82.

²⁸⁶ Ср., например: А. И. Клибанов. «Самобытная ересь», стр. 213.

²⁸⁷ Иоанн Дамаскин. Точное изображение православной веры. Сочинения, т. I, СПб., 1913, стр. 163—165.

возбеснившихся Федька Курицына и протопопы Алексея и прочих всех стаибников их, иже мудрствовавших безумно и Христа бога нашего проста человека и тварию, а не творцем мнеша быти, и плоть его бездушну, и реша себе на погибель, яко вместо души божество во плоти было, и инии же возбесившися и глаголеша, яко и воплощения не было и плоти не восприя господь, но яко в трубу утробу девичью действо божие проиде и вместо плоти привидения и мечты мнеша».²⁸⁸ Ю. К. Бегунов, привлекая это сообщение в качестве источника по истории новгородско-московской ереси, полагает, что Бегичев здесь «ясно разделяет две ереси: Федора Курицына и протопопы Алексея», т. е. московскую и новгородскую ереси.²⁸⁹ Если бы это было так, то московским еретикам надо было бы приписать взгляд на Христа как на простого человека, а новгородским — представление о тождественности Христа богу-отцу и отрицание «воплощения». Однако текст Бегичева не дает оснований для такой дифференциации. Он действительно говорит о разных взглядах еретиков, но вовсе не указывает, что первый из изложенных им взглядов принадлежит Федору Курицыну, а второй — Алексею; он просто указывает, что одни еретики думают так, а «иные» — иначе. Бегичев писал в XVII в., когда авторитет «преподобного Иосифа» в вопросе о ереси не вызывал возражений, и, вслед за «Просветителем», он считал новгородско-московскую ересь единой ересью «Федька Курицына и протопопы Алексея». Изложенные же им взгляды это не только взгляды русских еретиков и их последователей, а различные взгляды «богомерзких еретик» всевозможных эпох и народов, начиная с Ария и Нестория.

Конкретные черты антитринитаризма новгородских еретиков нам неизвестны. Однако самый факт критического отношения еретиков к догмату о троице не вызывает сомнений: об этом говорит не только единогласие «обличительных» источников, но прежде всего наличие развернутой аргументации по вопросу о триничности бога в раннем полемическом Послании о троице. Если бы никто не подвергал сомнению догмат о троице, Иосифу незачем было бы вести в Послании полемику неизвестно с кем.

Вторая часть воззрений новгородских еретиков, отмечаемая источниками, — их протест против поклонения «от рук человеческих сотворенным вещам», т. е. в первую очередь иконам.

²⁸⁸ А. И. Яцимирский. Послание Ивана Бегичева. ЧОИДР, 1898, кн. II, отд. II, стр. 3.

²⁸⁹ Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры..., стр. 222. — У Ю. К. Бегунова текст Бегичева процитирован не полностью — без начальной части (перечисление еретиков до новгородских).

Еретики, по утверждению уже известной нам Новгородской летописи по Хронографическому списку, «хулили» иконы в следующих энергичных выражениях: «То суть дела рук человеческих, уста имут и не глаголют и прочее, подобны им да будут творящей и вси надеющиеся на ня».²⁹⁰ В «поругании святых икон» обвиняла новгородских попов-еретиков упомянутая грамота Ивана III и Геронтия 1488 г.;²⁹¹ об этом же впоследствии пространно говорилось в Соборном приговоре 1490 г.

Специально защите иконопочитания от еретиков посвящены уже разобранные выше полемические «слова» об иконах, приложенные к «Посланию иконописцу». Мы уже обращали внимание на сложный характер этого источника: три «слова», следующие за «Посланием», отличаются друг от друга по своему стилю и жанровому характеру. Различаются они между собой и по содержанию. В «Сказании» о поклонении различным предметам (центральном «слове» об иконах) автор, излагая свое *credo*, отвергает множество иных, неприемлемых для него взглядов. Трудно сказать, что здесь перед нами — все теоретически возможные догматические отступления, от которых на всякий случай хочет отгородиться автор, или реальные «ереси», существовавшие в Новгороде. Во всяком случае относить все эти разнообразные взгляды только к одной еретической группе (и именно к той новгородской ереси, которую мы изучаем) едва ли возможно. Большой внутренней последовательностью отличается изложение взглядов лиц, «обличаемых» в 1-м и 3-м «словах»: здесь нет такой пестроты в изложении взглядов «обличаемых» еретиков, как во 2-м «слове»; в каждом из «слов» спор ведется, очевидно, с одной группой противников. Но если внутри этих «слов» нет противоречий, то зато явные несовпадения можно наблюдать между обоими «словами» в целом. 3-е «слово», направленное против лиц, возражающих против изображения на иконах троицы (в виде трех ангелов), непосредственно примыкает к Посланию Иосифа о троице, представляя собой изложение и дальнейшее развитие тех аргументов, которые содержались в Послании. Но ни о каком иконоборстве еретиков здесь нет речи: утверждая, что «не подобает писати на иконах святую и единосущную троицю», еретики как будто предполагают, что иные сюжеты изображать на иконах можно. Между тем еретики, «обличаемые» в 1-м «слове» об иконах, отрицают поклонение иконам (и другим «сотворенным вещам») в принципе, как поклонение «кумирам». Чем объясняется это противоречие? Можно ли говорить здесь о двух направлениях в новгородской ереси — о лицах, выступивших

²⁹⁰ ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 158.

²⁹¹ Антифеодальные еретические движения, стр. 313—314.

только против догмата о троице (и его воплощения на иконах), и о решительных иконоборцах, или же налицо некая эволюция во взглядах еретиков: начав с отрицания икон троицы, новгородцы пришли к отрицанию икон вообще? Пока у нас нет достаточного материала для ответа на этот вопрос. Но независимо от того, было ли отрицание икон всеобщим или частичным явлением среди новгородских еретиков, едва ли можно сомневаться, что такое направление в Новгороде существовало: иначе вопрос о «сотворенных вещах» не стал бы предметом спора в публицистических памятниках, современных ереси.

Если самый факт критического отношения еретиков к поклонению «сотворенным вещам» представляется достаточно вероятным, то приводимые в грамотах Геннадия и в «Просветителе» примеры святотатств вряд ли можно считать достоверными. Теоретически, конечно, вполне возможно, что новгородцы, признав иконы, которым они некогда поклонялись, идолами, спешили выразить свое презрение к поверженным «кумирам» в наиболее резких и решительных формах, — история знает ряд случаев, когда еретические и реформаторские движения сопровождалась прямым иконоборчеством. Но несравненно чаще мы встречаемся в истории с другим явлением — с грубой клеветой, которую распускают по адресу всех инакомыслящих фанатичные приверженцы официальной церкви, стремясь поразить воображение своей паствы именно страшными историями о кощунствах и святотатствах.

Решая вопрос о достоверности или недостоверности приведенных известий о кощунствах, исследователь должен, очевидно, исходить не из каких-либо умозрительных рассуждений о возможности или невозможности подобных фактов, а прежде всего из характера самих известий и тех источников, которые о них повествуют. Необходимо учитывать, что рассказы Геннадия о кощунствах имеют сугубо «обличительный», а отнюдь не полемический характер. Геннадий нигде не доказывает, что уничтожать «кумиров» не следует, ни в чем никого не разубеждает; у нас нет поэтому никаких оснований предполагать, что новгородскому владыке противостояли какие-то принципиальные сторонники сокрушения «идолов». Геннадий стремился только потрясти и возмутить своих читателей, заведомо враждебных всякому иконоборчеству и кощунствам.

Третья черта мировоззрения новгородских еретиков заслуживает особого внимания с нашей стороны. Эта сторона их мировоззрения получила отражение лишь в одном из дошедших до нас свидетельств, но зато весьма интересном. В уже упомянутых грамотах митрополиту и иерархам 1490 г. Геннадий, жалуясь на своего врага Захара, счел нужным остано-

виться на взглядах Захара на церковную иерархию. Замечания Геннадия представляют в данном случае особый интерес еще потому, что архиепископ здесь выступает не в роли обвинителя, не «обличает» Захара, а скорее защищается от него. Взгляды Захара, как видно из грамоты, были уже известны великому князю, и он приказывал новгородскому архиепископу «наказати его духовне», но Захар не отказался от своих воззрений, а, наоборот, продолжал борьбу с «еретиком» Геннадием. В чем же заключались взгляды Захара? По словам Геннадия, Захар, возглавляя монастырь в Немчинове, «перестриг» там всех монахов, не причащал их и сам не причащался, а на запрос владыки, почему он так делает, заявил Геннадию: «А у кого, деи, ся причащати? Попы деи по мзде ставлены, а митрополит, деи, и владыкы по мзде же ставлены». Желая до конца уличить своего врага, Геннадий не вступился за «попов и владык», а провокационно заметил, что «митрополита ставят не по мзде». Но Захар принял и этот вызов. «Коли, деи, в Царьград ходил есть митрополит ставитися, — заявил он, — и он, деи, патриарху денги давал; а ныне, деи, он боярам посулы дает тайно, а владыкы, деи, митрополиту дают денги: ино, деи, у кого причащатися?».

Это заявление Захара интересно во многих отношениях. Прежде всего из него выясняется, что, в отличие от многих ортодоксальных церковников, псковский еретик не только не осуждал разрыва московской митрополии с Константинополем, а, наоборот, требовал, чтобы перестав «ходить в Царьград ставитися», руководители русской церкви проявили больше последовательности и перестроили всю систему устройства церкви. Но еще более заслуживает внимания причина, побудившая Захара не признавать даже независимого от Византии митрополита. Эта причина — симония, «поставление по мзде» всех русских иерархов, включая и главу церкви.

Взгляды такого рода были уже хорошо знакомы Новгороду. Прочитывая приведенные слова Захара, Геннадий с торжеством сделал вывод: «И аз познал, что стригольник».²⁹²

Вывод Геннадия был достаточно обоснованным. Отрицание всей церковной иерархии, как «поставленной по мзде», было действительно характернейшей чертой новгородско-псковской ереси XIV—начала XV в., известной под названием стригольничества; как и Захар, стригольники распространяли это обвинение на «весь вселенский събор, патриархов и митрополитов, и епископов, и игуменов, и попов, и весь чин священнический, яко не по достоянию поставляеми». Смущенный такого

²⁹² Там же, стр. 380.

рода настроениями в русской церкви, константинопольский патриарх Нил опасался даже отпадения ее от греческого православия и вопрошал: «Коей бо церкви прилезите?», — доказывая, что в «латынской церкви» также существует «по мзде ставление» — «поистинне отпродает церкви папа».²⁹³

Чтобы понять место, которое занимала стригольническая идеология в общей системе мировоззрения новгородских еретиков, следует иметь в виду, что Захар не был среди этих еретиков второстепенной или случайной фигурой.²⁹⁴ Собор 1490 г., собравшийся вскоре после написания Геннадием упомянутых грамот Зосиме и иерархам, инкриминировал Захару те же ереси, что и остальным осужденным (отрицание икон, троицы), рассматривал его как «ересем начальника» и неизменно называл «Захарью чернеца» на первом месте среди осужденных еретиков.²⁹⁵ На первом месте называет Захара и анафематствование новгородских еретиков.²⁹⁶ И если Иосиф Волоцкий в более позднем «Сказании о новоявившейся ереси» явно затушевывает роль Захара, называя его всего один раз среди «привлеченных» к ереси и не упоминая в списке лиц, осужденных в 1490 г.,²⁹⁷ то это несомненно тенденциозное умолчание. Стремясь изобразить ересь сплошным «жидовством», Иосиф не хотел подчеркивать роль в ней человека, особенно известного пропагандой других взглядов.

В грамоте Геннадия один из новгородских еретиков конца XV в. прямо именуется стригольником; косвенные данные о совпадении между новгородской ересью конца XV в. и стригольничеством содержатся и в других источниках. Особенно много черт стригольничества (осуждение священников за недостойное житие, отрицание церкви как института, отрицание причастия и т. д.)²⁹⁸ обнаруживается среди тех воззрений, против которых выступает автор «Сказания» о поклонении различным предметам (будущего 7-го «слова» «Просветителя»). Правда, как мы уже отмечали, «Сказание» о поклонении различным предметам опровергает, по-видимому, не только

²⁹³ Там же, стр. 237 и 234.

²⁹⁴ Е. Е. Голубинский (История русской церкви, т. II, ч. 1, стр. 569), стремясь доказать, что ересь была чистым «жидовством», совершенно голословно утверждал, что Захар был осужден не по одному делу с остальными еретиками, «а только одновременно с последними».

²⁹⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 383 и 385. Ср. тот же порядок в летописи: ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 158—159; т. VI, стр. 38.

²⁹⁶ Ср.: К. Никольский. Анафематствование, стр. 189—190.

²⁹⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 471 и 481 (ниже Иосиф вторично вспоминает Захара — там же, стр. 473).

²⁹⁸ Там же, стр. 338—339, 340 и 343—344.

взгляды, проповедовавшиеся новгородскими еретиками конца XV в., но и самые разнообразные еретические учения. Однако с приведенными выше стригольническими взглядами ведется полемика не только в «Сказании», но и в других источниках, не имеющих столь широкого характера. Вопрос о сравнительном значении нравственной жизни и формального благочестия разбирается в 3-м «слове», приложенном к «Посланию иконописцу» (5-м «слове» «Просветителя») и бесспорно направленном против новгородских еретиков конца XV в.;²⁹⁹ защите церкви как института (наряду с защитой икон) посвящено и 1-е «слово» об иконах (6-е «слово» «Просветителя»)³⁰⁰.

Этими пунктами, вероятно, не исчерпывалась идеология новгородских еретиков. Значительный интерес представляет, например, полемика в 3-м «слове», приложенном к «Посланию иконописцу», о том, что важнее для душевного спасения: правда или крещение.³⁰¹ Если лица, с которыми полемизировал автор, действительно доказывали, что представитель «всякого языка» (народа), творящий правду, «приятен» богу, независимо от крещения, то их воззрения совпадают со взглядами самого радикального из русских еретиков — холопа-вольнодумца XVI в. Феодосия Косого.

Не менее интересны и беглые указания на социальную программу еретиков, содержащиеся во 2-м «слове» — «Сказании» о поклонении различным предметам (7-м «слове» «Просветителя»). Выступая против «безумных и страстных», оглашающих церковь «бесчинными воплями», автор «Сказания» не был вполне оригинален: он основывался в значительной степени на поучениях из «Маргарита» Иоанна Златоуста.³⁰² Но самая необходимость привлечения поучений Златоуста дает основания предполагать, что Иосифу, как и его греческому предшественнику, по-видимому, действительно приходилось иметь дело с людьми, недовольными тем, что «ова убо управлена быша, ова же презрена быша, ова уба множащася в куплях, ова же оскудевающа».³⁰³ Об актуальном и конкретном характере выступлений Иосифа против «безумных и страстных» говорят те

²⁹⁹ Там же, стр. 367—369.

³⁰⁰ Там же, стр. 327—331. — В отрицании причастия обвиняла новгородских еретиков конца XV в. и летопись, связанная с Геннадием (ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 158); об аналогичных взглядах стригольников см. в Послании Стефана Пермского (Антифеодальные еретические движения, стр. 238).

³⁰¹ Антифеодальные еретические движения, стр. 367—369.

³⁰² ВМЧ, сент. 14—24. СПб., 1869, стлб. 773—1193. Ср. ниже, стр. 262—263.

³⁰³ Антифеодальные еретические движения, стр. 355; ВМЧ, сент. 14—24, стлб. 977.

дополнения, которые сделал волоколамский игумен к тексту Златоуста. Собрав материал для своего поучения в разных местах «Маргарита», значительно перестроив этот материал, Иосиф вставил в него прямые обращения к не названным по имени противникам. «Аще ли кто речет, яко эле имамаы яже о вещех неуправлена, и яже о жителстве нашем нужнаа требования...», — так начинает он свою полемику с лицами, настаивающими на своем праве провозглашать «нужнаа требования» в церкви. «Мятеж и молва», которую поднимают эти лица, связаны, очевидно, с вопросом о церковных богатствах: «окаянные», по словам Иосифа, ставят вопрос «о стяжании и о имених» и предлагают вполне определенный путь к разрешению этого вопроса. «Иже бо сицевым богатством хотя богатитися, по мале всплachtetся и своих лишаем», — предостерегает их волоколамский игумен.³⁰⁴

Перечисленные здесь воззрения новгородских еретиков конца XV в. не представляются нам случайными, не связанными друг с другом «сумнениями». Напротив, все источники, сообщающие о новгородской ереси, несмотря на существенные различия между ними по характеру и происхождению, сходятся в определении основных и наиболее характерных черт этой ереси — отрицание иконопочитания, антитринитаризм, враждебность к церковной иерархии.

Иными чертами характеризуется мировоззрение московских еретиков.

Несмотря на наличие нескольких памятников, исходящих от самих московских еретиков, при исследовании московской ереси, как и при исследовании новгородской, мы принуждены в основном пользоваться сочинениями «обличителей». Poleмические сочинения, направленные против московских еретиков, посвящены в основном двум вопросам: защите авторитета «святых отцов» (в связи с проблемой «конца» мира) и вопросу о монашестве.

Подобно их предшественникам, московские вольнодумцы связывали пропаганду своих воззрений с вопросом о «скончании седми тысящ лет», но делали это в несколько ином плане, чем новгородцы. Уже новгородские еретики сомневались в том, что «скончание миру» произойдет в 1492 г., но для них этот вопрос был вопросом будущего; после 1492 г. неверность традиционных представлений была доказана, и от этого факта

³⁰⁴ Антифеодалные еретические движения, стр. 355. Цитированных мест в «Маргарите» нет.

следовало отправляться в дальнейших теоретических рассуждениях.³⁰⁵

После 1492 г. перед представителями русской церкви встала непосредственная и насущная задача: составление новой пасхали взамен истекшей. Пасхали эта была «изложена соборне» митрополитом Зосимой и составлена параллельно митрополитом и несколькими владыками, в том числе новгородским архиепископом Геннадием.³⁰⁶ Как митрополит, так и новгородский владыка сочли нужным сопроводить новую пасхалию своеобразным предисловием: Зосима написал «Извещение о пасхалии» (памятник, на значении которого мы еще остановимся);³⁰⁷ Геннадий — так называемое «Начало пасхальи».³⁰⁸

«Начало пасхальи» — не только предисловие к таблице для вычисления пасхи, но в значительной степени и полемический памятник. По своему характеру это сочинение близко к другому полемическому произведению, посвященному этому вопросу, — к уже известным нам «Сказаниям» о «скончании седьмой тысящи».

«Начало пасхальи» и «Сказания» дают возможность восстановить характер аргументации московских еретиков в их полемике с официальной церковью. «Конец» мира, предсказанный в многочисленных памятниках византийской и русской церковной литературы, не состоялся; авторитет «божественной» литературы не мог не испытывать серьезного урона.

Каковы были выводы, сделанные еретиками из того бесспорного факта, что в 1492 г. мир не кончился? О позитивной программе еретиков — их собственных представлениях о будущих судьбах мира — мы можем только догадываться (к этому вопросу мы вернемся ниже).³⁰⁹ Что касается критики еретиков в адрес официальной идеологии, то она могла, очевидно, идти по двум направлениям.

³⁰⁵ Наиболее ранним откликом на несостоявшееся «скончание миру» следует, по-видимому, считать недавно найденное Послание Геннадия неизвестному лицу (Антифеодалные еретические движения, № 22). Послание было написано уже после того, как «у нашей седмья тысящи лета изощаи», но Геннадий держался еще сюжетов, которые он развивал в посланиях Прохору и Иоасафу, и продолжал полемику с покойным протопопом Алексеем.

³⁰⁶ Вологодско-Пермская летопись: ПСРЛ, т. XXVI, стр. 288 (ср. краткий летописец ГПБ, Погод. 1612, л. 141). Более подробный рассказ о составлении пасхалии в 1492 г. ср. в кратком летописце ГПБ, F. IV. 220, лл. 22 об.—23 (ср. Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. VI. СПб., 1892, прим. 618).

³⁰⁷ РИБ, т. VI, № 118.

³⁰⁸ Там же, № 119.

³⁰⁹ См. ниже, стр. 381—383.

Вера в «конец» мира была неразрывно связана с идеей личного бессмертия, воскресения мертвых и царствия небесного. «Конец» мира не раз предсказывался в церковной литературе (начиная с евангелий и Апокалипсиса) как событие ближайшего времени; дата его отодвигалась на различные, все более отдаленные сроки. В связи с этим у наиболее смелых из русских вольнодумцев XV в. могла возникнуть дерзкая мысль — не является ли все учение о страшном суде ложью и не следует ли вообще откинуть идею воскресения мертвых и личного бессмертия? Единственным из московских еретиков, которого прямо обвиняли в неверии в загробную жизнь, был митрополит Зосима. Мы уже приводили слова, которые приписывал этому «злобесному волку» Иосиф Волоцкий: «Нет, деи, втораго пришествия Христова, нет, деи, царства небеснаго святым! Умер, деи, ин, то умер, — по то места и был».³¹⁰ Косвенное свидетельство о существовании таких взглядов среди русских еретиков и тем самым косвенное подтверждение достоверности приведенного замечания Зосимы мы обнаруживаем в «Начале паскальи» Геннадия. В этом произведении, отвергая различные «сумнения», возникшие в связи с вопросом о «скончании миру», Геннадий специально выступал против еретиков, отрицающих загробную жизнь. Рассказав о двух направлениях в иудаизме — о саддукеях, которые «отметахуся въскрешения мертвых», и фарисеях, которые его признавали, Геннадий переходит затем к еретикам — последователям саддукейства: «И еретицы убо, саддукейская дрѣжаще, истинну отвѣрѣше, лжи последоваху; сего ради поставлено zde святыми отцы: „чаю въскрешения мертвым и жизни будущаго века, аминь“. Да того ради подобает сей стих внимателне глаголати и честно дрѣжати: якоже святому евангелию почитаему с страхом стояти, сице и сему стиху глаголему, такоже подобает с страхом стояти и внятно послушати».³¹¹

О том, что процитированный Геннадием «стих» (из символа веры православной церкви) — «чаю воскресения мертвым» — играл важную роль в полемике, возникшей в связи с еретическим движением конца XV в., свидетельствует и «обличитель» ереси середины XVI в. — Зиновий Отенский. По его словам, после разгрома ереси в начале XVI в. в символе веры слово «чаю» было даже специально изменено на более простонародное «жду», ибо «чаю» рассматривалось как недо-

³¹⁰ Мы цитируем здесь эти слова в той формулировке, которая приводится в Послании Нифонту (Антифеодальные еретические движения, стр. 428).

³¹¹ РИБ, т. VI, стлб. 815—816.

статочное определенное: «чаемое или будет или не будет».³¹² Возможность существования в русском свободомыслии XV в. крайнего направления, отрицавшего бессмертие души, подтверждается и более ранними источниками. Из Послания митрополита Фотия в Псков 1427 г. мы узнаем, что в неверии в «воскресенье» обвиняли еще псковских стригольников: «и тех по слышанью слышу, — писал Фотий о различных стригольниках, — идо яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже яко и въскрешению не надеюще быти мняху».³¹³

Отказ от веры в воскресенье мертвых мог быть присущ, по-видимому, наиболее радикальным представителям московской ереси. Но едва ли эта точка зрения разделялась всеми еретиками. Часть московских еретиков и даже, как мы можем догадываться, большая часть их склонялась к менее радикальному решению вопроса. Если вера в загробную жизнь в той или иной степени составляла органическую часть христианско-библейского учения, то конкретные представления о страшном суде, да еще приурочение его к определенным датам, основывалось на Руси главным образом на авторитете «святых отцов». «Скончание миру» не состоялось; критике подвергались, естественно, в первую очередь писания «святых отцов». «Святые отцы солгали», — против этого утверждения направлено первое из «Сказаний» о «седьмой тысяще».³¹⁴ Каких именно «святых отцов» имели в виду еретики? Идея «конца» мира (обычно с приурочением к 7000 г.) развивалась в ряде памятников византийской патристики, распространившихся на Руси: в «Откровении», приписывавшемся Мефодию Патарскому, в сочинениях Ипполита,³¹⁵ Ефрема Сирина³¹⁶ и др.³¹⁷ Идея эта была усвоена и русскими «учителями церкви», например известным писателем-проповедником XII в. Кириллом Туров-

³¹² Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863, стр. 961.

³¹³ Антифеодальные еретические движения, стр. 251.

³¹⁴ Там же, стр. 394—395; ср. начало третьего «Сказания»: там же, стр. 409. В «Просветителе» Иосиф даже влагал в уста еретиков требование «огнем сожещи» святоотеческие писания (Просветитель, стр. 337; в соответствующем «Сказании» этого места нет).

³¹⁵ Сочинение Ипполита «Слово о скончании мира и о Антихристе и о втором пришествии господа нашего Иисуса Христа» было переписано Иосифом Волоцким в его раннем сборнике, сохранившемся в Волоколамском монастыре (ГИМ, Епарх. 357, л. 231).

³¹⁶ Речь идет в первую очередь о «Слове о кончине мира» — апокрифическом сочинении, приписанном Ефрему Сирину. Ср.: А. С. Архангельский. Творения отцов церкви. ЖМНП, 1888, № 7, стр. 48.

³¹⁷ Памятники отреченной русской литературы, собр. и изд. Н. С. Тихонравовым, т. II. М., 1863, стр. 237; А. П. Шаповалов. Исторический очерк народного мирозерцания, вып. II (оттиск из: ЖМНП, 1863), стр. 33.

ским.³¹⁸ Против кого именно из церковных авторитетов обращалась критика еретиков, мы не знаем. В третьем «Сказании» Иосиф Волоцкий упоминает ряд «отцов церкви»: Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и др., но все они говорили не о «седьмой тысяще», а о «седьмом веке», и поэтому трудно сказать, касалась ли еретическая критика их сочинений. Из византийских сочинений, затрагивавших вопрос о «седьмой тысяще», Иосиф называет в первом «Сказании» «Зерцало», или «Диоптру», Филиппа³¹⁹ — греческое сочинение XI в., далеко не ортодоксальное и содержащее элементы дуализма и даже материализма. Весьма вероятно, что сочинение это использовалось его противниками — еретиками, но критиковали ли они его или опирались на него, неясно, так как автор «Зеркала», сообщая легенду о «конце» мира в 7000 г., относился к ней с большим скепсисом, чем другие древние авторы. Упоминался в первом «Сказании» и греческий писатель XIV в. Никифор Ксанфопул, также, вероятно, потому, что он предрекал «конец» мира с некоторой осторожностью, и его поэтому было легче защищать от еретической критики.³²⁰ Третье «Сказание» целиком посвящено защите одного «отца церкви» — Ефрема Сирина.

Но если конкретные объекты критики московских еретиков (кроме Ефрема Сирина) не могут быть точно определены на основании сочинений «обличителей», то эти сочинения зато позволяют сделать один бесспорный и важный вывод: еретики, против которых они были направлены, полностью признавали не только авторитет Ветхого Завета, но и авторитет евангельских и апостольских писаний. Ведя полемику со «святыми отцами», еретики, как мы узнаем, внимательно читали «писания святых апостолов»³²¹ и полагали «братии в соблазн, еже божественни апостоли святым духом написаха».³²² В третьем из «Сказаний» о «скончании седьмой тысяще» Иосиф обвинял их даже за это в крайней односторонности и непоследовательности: «Последнего же есть неразумия знамение и зависти и лукавства указание, яко тая же и о тех же рекших, овех похваляти, овех же укоряти. Аще истязуеши списания святаго

³¹⁸ «Слово» Кирилла Туровского. В кн.: Памятники российской словесности XII в., изд. К. Калайдовичем. М., 1821, стр. 100.

³¹⁹ Антифеодалные еретические движения, стр. 399; ср. также Послание Геннадия Иоасафу (там же, стр. 318), «Начало паскальи» (РИБ, т. VI, № 119, столб. 806). О «Диоптре» см.: М. В. Безобразова. Заметки о Диоптре. ЖМНП, 1893, № 11, стр. 27—47.

³²⁰ Православный собеседник, 1860, ч. III, стр. 346—347; Антифеодалные еретические движения, стр. 400.

³²¹ Антифеодалные еретические движения, стр. 405.

³²² Там же, стр. 401.

Ефрема, истязуй и пророческая и евангельская и апостольская и вся божественная писания!».³²³

Указание, что еретики «похваляли» евангельские и апостольские писания,³²⁴ явно противоречит тем интерполяциям, которые были внесены Иосифом при включении «Сказаний» в «Просветитель». Вставка, сделанная в начальной части 8-го «слова» «Просветителя» (обработанного первого «Сказания» о «седьмой тысяще»), характеризовала «обличаемых» в этом «слове» еретиков как «жидовская мудрствующих»,³²⁵ что никак не согласовалось с почтением к Евангелию и апостольским писаниям. Еще более явно противоречила первоначальной характеристике ереси интерполяция, сделанная при составлении 9-го «слова». Вот как изменилось уже процитированное нами место об использовании еретиками апостольских писаний «в соблазн» при переделке второго «Сказания» в 9-е «слово»:

Второе «Сказание»
о «скончании
седьмой тысящи»

9-е «слово»

...яко же ныне глаголют возвращения и полагают претыкания братии в соблазн, еже божественни апостоли святым духом написаха верующим на пользу. Ибо святыи апостол Петр сице рече...³²⁶

...яко же ныне неции глаголють возвращения и полагают претыкания братии в соблазн, и паче всех сквернейши и древних еретиков окаянейши, Алексея глаголю протопопа, и Дениса попа, и Федора Курицина, и инех, иже такоже мудрствовавших и мудрствующих и глаголющих многа блядословия и прелести и хулы, в них же ныне о едином речем, еже они глаголют: «Что ради нет втораго пришествия Христова, а уже время ему быти? Апостоли убо написаха, яко Христос родился в последняя лета, и уже тысяща и пятьсот лет проиде по Христове рождества, а втораго пришествия Христова несть — апостольская писания ложна суть!». Мы же имама свидетельство от божественных писаний, яко святых апостол писания истинна суть, понеже от святаго духа речена быша. Яко же ныне глаголет верховный и всехвальный апостол Петр...³²⁷

Такое же утверждение, что «апостольская писания ложна суть», отсутствующее в «Сказаниях» и коренным образом противоречащее его содержанию, было вставлено и в заголовок 9-го «слова» «Просветителя».³²⁸

³²³ Там же, стр. 413.

³²⁴ Указание это сохранилось и в «Просветителе» (Просветитель, стр. 399).

³²⁵ Просветитель, стр. 337.

³²⁶ Антифеодалные еретические движения, стр. 401.

³²⁷ Просветитель, стр. 358—359.

³²⁸ Там же, стр. 357.

Современники, несомненно, ощущали это противоречие в «Просветителе». В один из ранних вариантов этого памятника, в уже известный нам Рогожский извод краткой редакции, было введено специальное объяснение по этому поводу. Объяснение это строилось по-прежнему на теории «двуршничества» еретиков, созданной еще Геннадием и широко использованной Иосифом для объяснения отсутствия у «жидовствующих» каких-либо черт иудаизма. В Рогожском изводе таким же образом объясняется и отношение еретиков к апостольским писаниям: еретики хулили отеческие писания, «перед человеки убо не смеюще хулити еуангельская и апостольская писания, наедине же кого аще от простых обретающе и своа ереси яко же змиин яд в того сердце влагающе, паче всех укоряху евангельская и апостольская писания».³²⁹

В «Сказаниях» о «скончании седьмой тысящи» все эти противоречия отсутствуют. На основании этого источника мы можем утверждать, что московские еретики выступали в первую очередь против «святых отцов» — против вероучительской традиции, сложившейся после формирования христианской церкви. Евангельский авторитет признавали, по-видимому, даже самые радикальные представители этой ереси; во всяком случае в своем «Начале паскальи», выступая против еретиков, отрицающих «стих» символа веры «Чаю воскресения мертвым...», Геннадий требовал, чтобы они внимали этому стиху, «якоже святому евангелию почитаему».³³⁰

Критика «предания» имела для московских еретиков не только теоретическое, но и конкретно-практическое значение. Критика эта давала им основание отвергать институт, целиком основанный на «предании», — монашество. Вопрос о монастырях и монашестве, специально не ставившийся в новгородский период истории ереси, приобрел важное значение именно в московский период. Защите монастырей и монашества было посвящено, как мы уже знаем, не только 11-е «слово» «Просветителя», но и отдельное «Рассуждение об иноческом жительстве». Не будучи, по-видимому, непосредственным источником 11-го «слова» «Просветителя», «Рассуждение» это представляет собой, как и разобранные выше «слова» об иконах и «Сказания» о «скончании седьмой тысящи», самостоятельный полемический памятник, возникший раньше «книги на новгородских еретиков» и свободный от противоречивости «Просветителя». Если в 11-м «слове» мы читаем, что еретики ссылались на апо-

стола Павла,³³¹ на «еуангельская и апостольская писания»,³³² и одновременно находим там неожиданное утверждение, будто еретики «самому Христу, сыну божию, воплощенному богу, и еуангелистом и апостолом не повинующеся», отвергают заветы христианства, как «явлению иудей»,³³³ то в «Рассуждении об иноческом жительстве» подобных противоречий нет. Еретики, которых автор еще не обозначает никакими кличками, называя их только «нецами от еретик», опираются, по его словам, всецело на авторитет Христа и апостолов, ссылаясь даже на их изображения (иконы): «Аще бы было иночьское жительство богоугодно, был бы убо и сам Христос и божествени апостоли во иночьском образе, ныне же видим Христа написана и святых апостол в мирьском образе, а не во иночьском».³³⁴ Как мы видим из этих слов, московские еретики отвергали «иночьский образ» в принципе, выступая не против отдельных сторон или свойств монастырской жизни, а против монашества как института. Характерно в связи с этим и то, что в своих ранних посланиях, посвященных монастырской жизни, Иосиф Волоцкий, как мы увидим ниже,³³⁵ также принужден был заступаться за монашество в целом, а не только за монастырскую собственность.

Глубокое различие между московскими еретиками и будущими нестяжателями весьма убедительно, на наш взгляд, показано Ю. К. Бегуновым, хотя автор этот держится как раз мнения о значительной близости между обеими идеологическими группами. Исследованная Ю. К. Бегуновым «Кормчая» Ивана-Волка Курицына, в силу неоригинальности ее текста, не дает, как мы уже указывали, сколько-нибудь твердых положительных сведений о взглядах еретиков; она зато содержит ценные отрицательные данные об этом движении. Иван-Волк Курицын использовал Кормчую той же редакции, которой впоследствии пользовался Вассиан Патрикеев, но как раз того характерно-индивидуального, что появилось потом в «Кормчей» Вассиана, в его «Кормчей» не было, — нестяжательских статей мы там не обнаруживаем.³³⁶ И это вполне естественно: будучи противниками монашества в принципе, еретики не имели необходимости доказывать, что монастыри не должны владеть землей.

Критика церковного «предания» и пропаганда против монашества — специфические черты московской «ереси Федора Ку-

³³¹ Просветитель, стр. 454.

³³² Там же, стр. 407.

³³³ Там же, стр. 463—464.

³³⁴ Антифеодалные еретические движения, стр. 416; ср.: Просветитель, стр. 435.

³³⁵ См. стр. 246—249.

³³⁶ Ю. К. Бегунов. Кормчая Ивана-Волка Курицына, стр. 147.

³²⁹ Антифеодалные еретические движения, стр. 470, прим. 10—10.

³³⁰ РИБ, т. VI, столб. 815—816.

рицына»: ни в одном из памятников, относящихся к новгородским еретикам, осужденным на соборе 1490 г., мы не встречаем упоминаний о таких высказываниях.³³⁷ Для раскрытия других сторон мировоззрения московских еретиков полемическая литература «обличителей» не дает необходимого материала. Тем больший интерес представляют те немногие сочинения московских еретиков, которые дошли до нас.

Наиболее значительным из этих сочинений следует считать, по нашему мнению, «Лаодикийское послание» Федора Курицына. «Лаодикийское послание» дошло до нас в сравнительно большом (около 40) количестве списков.³³⁸ Из них только один список (неполный) более или менее современен самому памятнику;³³⁹ остальные списки не старше конца XVI в. По своему тексту дошедшие до нас списки «Лаодикийского послания» довольно разнообразны (они могут быть разбиты на два наиболее характерных типа),³⁴⁰ но основной состав памятника устойчив и, очевидно, восходит к его оригиналу: «Лаодикийское послание» состоит из философского рассуждения, начинающегося со слов: «Душа самовластна...», особой таблицы — «литореи в квадратах» и зашифрованной подписи составителя Федора Курицына. Первая часть «Лаодикийского послания» представляет собой группу изречений, расположенную по системе, нередко встречающейся в античных и средневековых сборниках: каждая новая фраза начинается со слова, которым оканчивается предыдущая фраза (или с заменяющего его местоимения «сей»):

Душа самовластна, заграда ей вера.

Вера наказание, ставится пророком и т. д.

Однако это — не случайный подбор отдельных изречений. Вся цепочка изречений «Лаодикийского послания» имеет какой-то общий смысл, единую идею. В чем же эта идея заключается?

Курицын, как мы видели, начинает с того, что «заградой» души объясняет веру. Что это значит? Вопреки мнению боль-

³³⁷ Эта особенность идеологии московских еретиков получила отражение и во второй редакции анафематствования: против еретиков здесь выдвинуто обвинение в похулении «седми собор святых отец» (ср.: Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры..., стр. 215), т. е. как раз в отрицании святоотеческого предания.

³³⁸ Антифеодалные еретические движения, стр. 257—264. — В настоящее время нам известны еще два списка «Лаодикийского послания»: ГПБ, Q.XVII.305 (лл. 734 об.—738 об.), так называемого пасхального типа (ср.: Антифеодалные еретические движения, стр. 257), и ГПБ, ОЛДП, 0.259 (лл. 112—114 об.), близкий ко II группе так называемого грамматического типа (там же, стр. 261—262).

³³⁹ БАН, 4.3.15 (см.: Антифеодалные еретические движения, стр. 257, 265 и 386—388).

³⁴⁰ Так называемый пасхальный и грамматический типы (см.: Антифеодалные еретические движения, стр. 265—276).

шинства исследователей «Лаодикийского послания»,³⁴¹ мы не считаем возможным понимать здесь слово «заграда» в смысле «преграда». В огромном большинстве древнерусских текстов слово «заграда» означает, напротив, «ограду» — нечто, охраняющее двор, загон со скотом и т. д.³⁴² Именно так — и, на наш взгляд, вполне правильно — понял это место один из переписчиков «Лаодикийского послания», написавший: «Душа самовластна, ограда ей вера».³⁴³

Нам представляется, таким образом, что Курицын начинал «Послание» не с декларации против веры, а, наоборот, с утверждения ее важной и почетной роли как «ограды» души от каких-либо внешних опасностей.³⁴⁴ Как и его новгородские собратья, «являвшие» себя «православными христианами», Курицын отнюдь не был противником веры. Будь это иначе, его произведение едва ли стали бы переписывать благочестивые писцы XVI—XVII вв., помещавшие «Лаодикийское послание» рядом с творениями Дамаскина и других «отцов церкви».³⁴⁵

И тем не менее начало «Лаодикийского послания» представляет несомненный интерес для характеристики мировоззрения

³⁴¹ А. И. Сервидкий. Опыт исследования ереси новгородских еретиков или «жидовствующих». Православное обозрение, 1862, VI, стр. 191; И. Пано-в. Ересь жидовствующих. ЖМНП, 1877, № 1, стр. 27; Ф. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892, стр. 386; Н. С. Тихонравов, Сочинения, т. 1, М., 1898, стр. 226 (все эти авторы цитируют первую строку «Послания» искаженно) и мн. др.

³⁴² В этом смысле слово «заграда» употребляется в тексте Кузьмы Индикоплова, в «Александрии», в «Великих Минеях Четких» (сент. 1—13, стр. 314), по данным каротексти древнерусского словаря Института языкознания Академии наук СССР.

³⁴³ ГБЛ, Фунд. 103, л. 109 (см.: Антифеодалные еретические движения, стр. 265, прим. «а»).

³⁴⁴ Такое объяснение слова «заграда» в «Лаодикийском послании» было предложено нами в работе «Первые идеологи московского самодержавия» (стр. 95, прим. 1). К аналогичному выводу пришел и А. И. Клибанов («Написание о грамоте», стр. 330); однако, перевода «Лаодикийское послание», он разъясняет соответствующее место так: «Ее оградой (чтобы свобода не превратилась в произвол) является вера» (там же, стр. 335), полагая, следовательно, что у Курицына «заграда» не защищает душу от неких внешних опасностей, а, напротив, ограничивает ее собственные опасные наклонности. Так же понимает это место в «Лаодикийском послании» и Ю. Ф. Сальников: по его мнению, и Федор и Иван-Волок Курицыны стремились «обосновать необходимость ограничения верой „самовласти души“»; Ивану-Волку Курицыну Ю. Ф. Сальников приписывает даже (ссылаясь на его «Кормчую», но не приводя соответствующего текста) утверждение, что «особенно нуждаются в таком ограничении рабы» (Ю. Ф. Сальников. Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV—начала XVI в., стр. 46).

³⁴⁵ О популярности «Лаодикийского послания» в XVII в. свидетельствует упоминание этого памятника в виршах-акrostихе XVII в. в качестве предмета, который автор посылает адресату (БАН, Арх. 527, л. 115 об.):

«Та Азбука и послание Лаодийское...»

вождя московских еретиков, хотя и в ином плане, чем это полагали обычно исследователи. Начиная «Послание» с утверждения, что «душа самовластна», Курицын высказывал тем самым свое мнение по вопросу, имеющему кардинальное значение не только для богословия, но и для философии, — по вопросу о свободе и необходимости.

Вопрос о русской философии до XVIII в. мало привлекал внимание исследователей. Говоря о русской философии XV—XVII вв., авторы останавливаются главным образом на философско-исторических проблемах в сочинениях писателей этих веков, на их общественно-политических взглядах.³⁴⁶ А между тем мыслителей древней Руси интересовали и специально философские вопросы, такие, как вопрос о свободе воли, необходимости и случайности.

Вопрос о философских взглядах русских еретиков конца XV в. был впервые поставлен в научной литературе А. И. Клибановым. А. И. Клибанов сопоставил «Лаодикийское послание» с двумя литературными памятниками того же периода, встречающимися, как и «Послание», в сборниках грамматического содержания: с «Написанием о грамоте» и «Беседой о учении грамоте». Посвященные одним и тем же сюжетам («грамота», ее сущность, происхождение, далее конкретно-грамматический материал), в значительной степени совпадающие между собой по тексту, «Написание» и «Беседа» существенно расходятся по тенденциям; в некоторых случаях можно даже предполагать прямую полемику между ними. «Написание о грамоте» в нескольких местах перекликается с «Лаодикийским посланием» — тема «самовластия» здесь занимает еще более важное место, чем в сочинении Курицына. В «Написании о грамоте» мы читаем, что бог дал человеку «самовластна ума: смерть и живот предложив пред очима его, рекше волное произволение хотения и добродетели или к злобе, путь откровения изяществу и невествию»;³⁴⁷ далее автор объявляет воплощением «самовластия» грамоту (т. е. образованность, знание): «грамота есть самовластие, умнаго волное разумение».³⁴⁸ Если в «Лаодикийском послании» Курицын, упоминая «пророка» и его «блаженную науку», писал: «Сею приходим в страх божий», то в «Написании» то же говорится о «грамоте»: «Сею приходят человеци в страх божий».³⁴⁹

³⁴⁶ Ср. статью О. В. Трахтенберга «Общественно-политическая мысль в России в XV—XVII веках» (сб. «Из истории русской философии», М., 1951).

³⁴⁷ А. И. Клибанов. «Написание о грамоте», стр. 375.

³⁴⁸ Там же, стр. 378.

³⁴⁹ Там же, стр. 378, ср. стр. 354, прим. 2.

Сопоставление «Написания о грамоте» с «Беседой о учении грамоте» еще более подчеркивает важность и необычность той постановки вопроса о «самовластии», которую дает «Написание»: в «Беседе» все процитированные места опущены.³⁵⁰

Замечания Курицына о «самовластии» (и еще более широкая постановка той же темы в «Написании о грамоте») позволяют предполагать, что идея «самовластия» занимала в учении московских еретиков важное место³⁵¹ и, по-видимому, трактовалась ими не вполне ортодоксально (может быть, в духе пелагианства — еретического учения V в., придававшего решающее значение свободе человеческой воли). Косвенным доказательством этого может служить история идеи «самовластия» в общественной мысли последующего периода. Несмотря на то что сама по себе идея свободы воли никак не противоречила ортодоксальной точке зрения греческой церкви (давая обоснование представлению о наказании человека за грехи)³⁵² и неоднократно высказывалась в полемических сочинениях Иосифа Волоцкого против еретиков,³⁵³ эта идея несколько раз вызывала оппозицию со стороны вполне ортодоксальных авторов XVI в. Против представления, что «самоволя человека сотворил есть бог на сесь свет», выступал автор «Валаамской беседы»;³⁵⁴ выступал против аналогичной идеи извечной «вольности» человека (доказывая, что «везде несвободно есть») и Иван Грозный.³⁵⁵ Ха-

³⁵⁰ Там же, стр. 375—379 (текст «Беседы» издан параллельно с текстом «Написания»).

³⁵¹ А. И. Клибанов полагает даже, что идея «самовластия души», перейдя в идею «самобития» природы, стала основой всего русского свободомыслия с конца XV до середины XVI в. (А. И. Клибанов. «Самобитийная ересь», стр. 211—219). Poleмику с еретиками по вопросу о «самовластии» А. И. Клибанов видит и в 1-м «слове» «Просветителя», где Иосиф Волоцкий говорит: «Еще же пакы по образу глаголет самовластное человека и обладательное, яко же бога никто же выщиши ... А еже по подобию, — се есть еже быти милостиву и щедрю ко всем ... Аще ли не тако, то был бы во вссм подобен богу» (Просветитель, стр. 89—90; ср.: А. И. Клибанов. «Написание о грамоте», стр. 349). А. И. Клибанов рассматривает безличное «глаголет» как ссылку на слова еретика и считает, что здесь содержится полемика с еретической теорией «самовластия человека». Но безличие «глаголет» во всем 1-м «слове» относится не к еретикам, а к священному писанию (ср.: Просветитель, стр. 67, 68, 72, 74 и 85); Иосиф здесь излагает не чужую точку зрения, а свое толкование библейского понятия «по образу и подобию» и доказывает, что иной взгляд («аще ли не тако») привел бы к абсурдным с его точки зрения выводам.

³⁵² Ср.: Сочинения Максима Грека, ч. I. Казань, 1859—1860, стр. 405.

³⁵³ Антифеодалные еретические движения, стр. 338 и 394; Просветитель, стр. 263 и 334.

³⁵⁴ Г. Н. Моисеева. «Валаамская беседа» — памятник русской публицистики середины XVI в. М.—Л., 1958, стр. 174—175.

³⁵⁵ Послания Ивана Грозного, стр. 243—244, 251—252 и 261. — В спорах с протестантами (сторонниками детерминизма) Иван IV отстаивал и

рактарно при этом, что теорию «самовластия» автор «Валаамской беседы» слышал от многих «в мире» и что эта теория была в его глазах направлена против «царей и великих князей и прочих властей». Очевидно, лица, с которыми приходилось вести полемику о «свободе» и «самовластии», понимали эту «свободу» и «самовластие» очень широко, гораздо шире, чем это допускал богословский индетерминизм.

Дальнейший текст «Лаодикийского послания» посвящен главным образом вопросу о значении и происхождении веры, которую Курицын, как мы уже отмечали, не только не отрицал, но даже считал оградой души:

Вера ставится пророк наказанием [в других списках: «веры наказание ставится пророком»].

Пророк наказание [в других списках: «пророк старейшина»] исправляется чудотворением.

Чудотворения дар усиливать мудростью.

Мудрости сила житие фарисейску [в других списках: «фарисейство жительство»].

Пророк его наука.

Наука преблагенна есть.

Сею приходим в страх божий — начало добродетелем.

Сим съоружается душа.

Только предпоследняя строка этого текста находит себе соответствие в известных нам источниках: слова «Страх божий — начало добродетели» читаются в 1-м «слове» «Об отречении мира и жизни монашеской» Исаака Сирина.³⁵⁶ Весь остальной текст неизвестен нам по другим памятникам и, по-видимому, представляет собой оригинальное построение Федора Курицына. В чем же смысл этого построения? Вера, по словам Курицына, устанавливается пророком, свойством которого является «чудотворение» — способность творить чудеса. Дополнением к «пророчеству» и «чудотворению» является «мудрость», каким-то образом связанная с «фарисейством». Слово «фарисейство» в древнерусской письменности имело обычно отрицательный смысл, тот смысл неискренности, внешней религиозности, который вкладывает в это слово Евангелие. Но встречалась иногда и другая оценка: например, в своем «Начале паскальи» 1492 г. архиепископ Геннадий с одобрением говорил о фарисеях (противопоставляя их саддукеям), как о людях, признававших «воскрешение мертвых».³⁵⁷ Говоря о «фарисейском жительстве»,

иную точку зрения, доказывая, что «господь наш Иисус Христос сотвори человека самовластна» (Древнерусские полемические сочинения против протестантов, вып. 1. М., 1878, стр. 10).

³⁵⁶ Иже во святых отца нашего Исаака Сирина... слова подвижнические. М., 1854, «слово» 1-е; древнерусский перевод см.: ЦГАДА, собр. Оболенского, № 90, л. 70 об.

³⁵⁷ РИБ, т. VI, стлб. 815.

Курицын мог, таким образом, иметь в виду, что для приобретения истинной мудрости следует вести строгую жизнь фарисеев, и, напротив, мог утверждать, что с мудростью неразрывно связано фарисейское лицемерие. А. И. Клибанов предлагает еще третье толкование: разделяя изречение «мудрости сила, фарисейство жительство» на две отдельные фразы, он полагает, что Курицын противопоставлял «мудрость» «фарисейству», считая, что первой принадлежит «сила», а второму только «жительство» (внешний устав жизни).³⁵⁸ При крайней лаконичности текста ни одно из толкований нельзя считать достаточно убедительным. Ясно одно: как бы ни относился Курицын к «мудрости» (и что бы он ни подразумевал под нею), решающее значение в его глазах все-таки имел «пророк»: «пророк» является источником «веры», и пророк вновь несет «науку» — уже после того, как вера «усилилась» мудростью. И именно это почитание «пророка» вновь напоминает нам о реформационных тенденциях «начальника» московских вольнодумцев: характерной чертой реформационных и предреформационных течений было как раз обращение от церковной традиции к первоначальному пророчеству — «откровению» и признание его основным источником религии. Современники русских еретиков «богемские братья», полностью отрицая католическую церковную «мудрость», утверждали, что «откровение» и «чудотворение» возможны и в настоящее время, и избирали поэтому своих иерархов жребием (видя в этом прямое обращение к богу).³⁵⁹ Вспомним также, что третье из «Сказаний» о «скончании седьмой тысящи» (10-е «слово» «Просветителя») обвиняло Курицына и его товарищей как раз в том, что они «похваляют» «пророческая и еуангельская писания», «укоряя» творения «святых отцов».³⁶⁰

К этому же кругу идей ведет нас и другой памятник, вышедший из среды московских еретиков: уже упомянутое выше «Преддверие настоящего сочетания» Ивана Черного — его приписка к «Еллинскому летописцу». Основным залогом душевного спасения Черный объявляет любовь к ближнему — «в брате бо лежит наследие вечных благ»: «Сие заповедаю вам рече (писание, — Я. Л.), да любите друг друга, ибо весь закон едином словом скончается еже любити бога и ближняго, весь

³⁵⁸ А. И. Клибанов. «Написание о грамоте», стр. 334—335. — В положительном смысле толкует упоминание о фарисеях в «Лаодикийском послании» Ю. Ф. Сальников, переводя соответствующее место так: «Мудрость была присуща жизни фарисеев, поучавшихся у пророков» (Ю. Ф. Сальников. Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV—начала XVI в., стр. 45, прим. 1).

³⁵⁹ J. Goll. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischer Brüder. Prag, 1878, стр. 87—90, 94—95 и 104.

³⁶⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 413.

закон скончивает». ³⁶¹ Источником Ивана Черного служит здесь известная евангельская заповедь (Матф., 22³⁹⁻⁴⁶), но, специально выделенная как единственный залог «вечных благ», проповедь «любви к ближнему» получала в приписке к «Еллинскому летописцу» особое звучание. Проповедь «любви к ближнему» в истории предреформационных, реформационных и сектантских движений не раз противопоставлялась всем догматическим и каноническим установлениям христианства; на Руси эта проповедь уже в XVI в. выдвигалась как аргумент против владения «христовыми рабами». Можно подозревать поэтому, что и Иван Черный не случайно в своем «Преддверии настоящего сочетания» счел необходимым напомнить этот многозначительный евангельский призыв, что и для него «любовь к ближнему» противопоставлялась всему церковному «закону» — догматике и учреждениям церкви. ³⁶²

Литература, вышедшая из московского еретического кружка, приводит нас, таким образом, к тому же выводу, что и полемическая литература «обличителей»: характернейшей чертой московской ереси оказывается критика христианской послеевангельской традиции, типичная для реформационных движений. Из критики «предания» естественно (как и в других реформационных движениях) вытекало отрицание института монашества. Конечно, мы не можем утверждать, что этим и ограничивалась программа московских еретиков; но даже и эти данные позволяют до некоторой степени охарактеризовать московскую ересь.

Идеологические различия между московскими и новгородскими еретиками свидетельствуют и о различном социальном характере еретических движений.

По своей идеологии (критика церковной организации, отрицание важнейших элементов культа) и социальному составу новгородская ересь была «городской ересью», подобной тем, какие существовали в средние века в Западной Европе. Говоря о «городских ересях», Ф. Энгельс отмечал, что наиболее характерным их свойством было стремление к «дешевой церкви»: «Подобно тому как в настоящее время буржуазия требует *gouvernement à bon marché*, дешевого правительства, точно так же и средневековые бюргеры требовали прежде всего *église à bon marché*, дешевой церкви... Бюргерская ересь требовала восстановления простого строя раннехристианской церкви и

³⁶¹ Там же, стр. 280.

³⁶² Слово «закон» в древнерусской литературе применялось не только к ветхозаветному «закону», но и к новозаветному (ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 346 — «ныне, в новом законе»).

упразднения замкнутого сословия священников». ³⁶³ В Новгороде и Пскове XV в. также существовали люди, считавшие, что «сам человек — церковь» и требовавшие «восстановления простого строя раннехристианской церкви», обходившейся без культа «сотворенных вещей».

Социальный состав участников еретического движения в Новгороде известен нам, конечно, далеко не полностью; источники сохранили, однако, относительно большое количество имен новгородских еретиков. Наиболее пространный список содержится в «Сказании о новоявившейся ереси» Иосифа Волоцкого. ³⁶⁴ Обычная для Иосифа тенденциозность обнаружилась и при составлении этого списка: при перечислении лиц, обращенных в ересь в Новгороде, Иосиф, как мы уже знаем, опустил имя явного стригольника Захара, названного на первом месте в Соборном приговоре 1490 г. Но в остальном список, приведенный Иосифом, представляется довольно достоверным: большинство имен, названных им, относится к второстепенным фигурам, упоминание которых никак не характеризовало существования ереси; из 24 имен, названных Иосифом, 14 упоминаются в современных ереси источниках — посланиях Геннадия, грамотах Ивана III и Геронтия, Соборном приговоре 1490 г. и ранних посланиях самого Иосифа (протопоп Алексей, его зять Ивашка Максимов, поп Денис, протопоп Гавриил, поп Максим, Гридя Клоч, Григорий поп Семеновский, его сын дяк Самсонко, дяк Гридя Борисоглебский, дяк Васюк Сухой, зять попа Дениса, Василий поп Покровский, диакон Макар, дяк Самуха и поп Наум); кроме того, в этих источниках называются еще три имени, отсутствующие у Иосифа (чернец Захар, Ерсим поп Никольский, подьячий Алексейко Костев). ³⁶⁵ Перечень новго-

³⁶³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 129—130; изд. 2-е, т. 7, стр. 361.

³⁶⁴ Антифеодальные еретические движения, стр. 469 и 479.

³⁶⁵ Там же, стр. 310, 313—315, 318, 375, 378—380, 383, 388 и 429. Ср. также первую редакцию анафематствования (К. Никольский. Анафематствование, стр. 189; Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры... стр. 215). А. А. Зимин, говоря о социальном составе новгородских еретиков, пользуется только «Сказанием о новоявившейся ереси» (О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 164—165). Ю. К. Бегунов, помимо использованных нами источников, привлекает также третью, наиболее позднюю редакцию анафематствования (Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры... стр. 215 и 222—223). Однако этот источник весьма ненадежен: из пяти имен, дополнительно названных третьей редакцией анафематствования, только имя сына протопопа Алексея, Ивана, косвенно упоминается в более раннем источнике, — Послании Иосифа Нифонту (Антифеодальные еретические движения, стр. 429). Одно еретическое имя (попа Фомы) Ю. К. Бегунов заимствует из 15-го «слова» «Просветителя» (Просветитель, стр. 520) — также весьма ненадежного источника: как и вся пространная редакция «Просветителя», к которой оно принадлежит, 15-е «слово» напи-

родских еретиков с несомненностью обнаруживает роль рядового белого духовенства в новгородской ереси. Из 27 членов кружка, названных поименно в «Сказании о новоявившейся ереси» и более ранних источниках, не менее 20 человек были священниками, дьяконами или членами их семей (из 17 лиц, названных в более ранних источниках, к этой категории относились 15 человек); кроме того, к числу еретиков принадлежал один чернец (Захар), один боярин (Григорий Тучин) и один подьячий (Алексейко Костев). Таким образом, рядовые участники движения — рядовые священники, дьяконы, дьячки. Участие в ереси двух священников более высокого ранга (протопопы) и одного боярина, конечно, не меняет общей картины.

Социальный состав новгородской ереси не противоречит тому обстоятельству, что ересь эта, как и все «городские ереси», «была направлена главным образом против попов, на богатство и политическое положение которых она нападала».³⁶⁶ Так было и на Западе: «Плебейская часть духовенства состояла из сельских и городских священников... Им как выходцам из бюргерства или плебса были достаточно близки условия жизни массы, и потому, несмотря на свое духовное звание, они разделяли настроения бюргеров и плебеев. Участие в движениях того времени, являвшееся для монахов исключением, для них было общим правилом. Из их рядов выходили теоретики и идеологи движения...»³⁶⁷ Видная роль, которую играли в средневековых и реформационных движениях такие священники, как Томас Мюнцер, и даже профессора богословия Уиклеф, Гус и Лютер, не мешала этим движениям носить ярко антиклерикальный характер и содействовать в конечном счете разрушению католической церковной организации в ряде стран.

Связь с городскими массами Новгорода определяла и политические позиции новгородских еретиков: как отметил уже А. И. Никитский (в полемике с И. Пановым), еретики ни в какой мере не были связаны с враждебным Москве боярством, — единственный боярин среди еретиков Григорий Тучин принадлежал как раз к числу сторонников Москвы.³⁶⁸ Новгородские посадские люди были именно той социальной группой, от которой Иван III мог ждать поддержки, когда после при-

сано не ранее 1511 г. (см. ниже, стр. 468); рассказывая в этом «слове» о ереси, Иосиф беспорядочно смешивает известия о новгородских еретиках до 1490 г. (частично заимствованные у Геннадия) с известиями о еретиках, действовавших в последние годы XV в.

³⁶⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 129; изд. 2-е, т. 7, стр. 361.

³⁶⁷ Там же, стр. 121; изд. 2-е, т. 7, стр. 352.

³⁶⁸ А. И. Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде, стр. 167—168.

соединения Новгорода он решил поднять руку на церковные земли. Еретики с их критикой церкви и ее склонности к «мзде» давали идейное обоснование секуляризации новгородских церковных земель и снимали, по выражению В. Н. Бернадского, «грех с души Ивана III».³⁶⁹ Отсюда и та легкость, с которой вожди ереси — Алексей и Денис — завязали дружеские отношения с Иваном III. Однако одинаковая враждебность к крупному церковному землевладению со стороны великого князя и еретиков еще отнюдь не означала тождества их интересов. Как «ересь городов», новгородская ересь конца XV в. была по своему характеру формой революционной оппозиции феодализму. Геннадий недаром с такой подробностью сообщил в Москву о своем разговоре с еретиком Захаром. Новгородскому владыке удалось спровоцировать Захара на весьма рискованные высказывания. Захар заявил, что и после того, как митрополит перестал зависеть от константинопольского патриарха и давать ему деньги, его поставление на престол не стало в глазах Захара законным. Правда, он объяснял это тем, что теперь митрополит за поставление «боярам посулы дает тайно», но ведь ставили митрополита не бояре, а государь.³⁷⁰ Враждебность ко всем иерархам, даже к митрополиту, поставленному великим князем, стремление к ликвидации церкви как института, критика самых основ христианства — все эти пункты программы новгородских еретиков были направлены, по существу, против феодального государства.

Московская ересь конца XV в. не имела столь определенно выраженной антифеодальной окраски, как новгородская. Большинство московских еретиков не подвергало, по-видимому, сомнению основ христианского мировоззрения; не встречаем мы среди московских еретиков и таких решительных противников церковной иерархии, каким был Захар.

Социальный состав московского еретического кружка также отличается от социального состава новгородских еретиков. Прежде всего следует отметить светский (в отличие от новгородского) характер московского кружка. В числе известных нам членов кружка были один член великокняжеской фамилии (Елена Стефановна), четверо дьяков (братья Курицыны, Истома и Сверчок), один представитель «детей боярских» (Митя Коноплев), два купца (Кленов и Зубов), профессиональный писец из мелких церковнослужителей («крылошанин» Ивашка Черный, «что книги пишет») и наиболее неопределен-

³⁶⁹ В. Н. Бернадский. Политика Ивана III в Новгороде, стр. 104.

³⁷⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 380.

ная фигура — «угрянин» Мартышко.³⁷¹ Если не считать «крылошанина» Ивашку Черного (и Зосиму, роль которого в кружке неясна), все остальные члены кружка были мирянами, большей частью связанными с государственным аппаратом.

Своеобразный состав московского еретического кружка уже обратил на себя внимание исследователей. Н. М. Никольский считал, что в Новгороде сторонниками ереси были «черные люди», а в Москве — «представители старого боярства».³⁷² Еще резче поставил вопрос о различии между московскими и новгородскими еретиками А. А. Зимин. Считая новгородскую ересь течением «прогрессивным, опиравшимся на массы городского населения, в частности на массы новгородского купечества и отчасти крестьянства», А. А. Зимин охарактеризовал «второе направление» (Елена, Курицын и др.) как «реакционное не только по форме, но и по существу» и связанное «с феодально-боярской реакцией».³⁷³

Состав московского еретического кружка, известный нам по «Сказанию о новоявившейся ереси» и другим источникам, не дает оснований для такого заключения. В составе московского кружка мы не находим ни одного представителя «старого боярства».³⁷⁴ Нет достаточных оснований и для того, чтобы говорить о связях членов кружка с «феодально-боярской реакцией». Предположение об этой связи основывается на широко распространенной в старой историографии оценке династической борьбы в конце XV в. между Еленой Стефановной и ее сыном Дмитрием (внуком и наследником Ивана III), с одной стороны, и Софией Палеолог и ее сыном Василием — с другой. Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев и другие историки считали обычно Софию Палеолог провозвестницей идей самодержавия, «перенесенных» ею из Византии на Русь; в ее противниках видели прежде всего «бояр и князей».³⁷⁵ Главная соперница Софии,

³⁷¹ Там же, стр. 377, 381, 471, 481 и 506; ПСРЛ, т. VI, стр. 49; Просветитель, стр. 518; Сб. РИО, т. 35, стр. 413; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 178; ср.: Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры... стр. 223.

³⁷² Н. М. Никольский. История русской церкви, стр. 140.

³⁷³ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 164—165.

³⁷⁴ Вопреки мнению И. Хрушова (И. Хрушов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 163—164; ср.: J. L. I. Fennell. The Attitude of the Josephians and Trans-Volga Elders to the Heresy of the Judizers, стр. 505—509), основанному на недоразумении (смешении отца Ф. Курицына, Василия Курицына, с Г. Р. Курицыным-Каменским), Федор Курицын был человеком совсем неродовитым (ср.: Н. П. Лихачев. Разрядные дьяки XVI в. СПб., 1888, стр. 87).

³⁷⁵ Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. VI, стр. 44—45 и 175—179; С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. 1, стлб. 1404—1410.

Елена Стефановна, была, как мы уже знаем, участницей московского еретического кружка; отсюда и представление о связи этого кружка с «феодально-боярской реакцией». Однако в советской историографии характеристика династической борьбы конца XV в. подверглась серьезному пересмотру; у нас нет оснований, как мы увидим, приписывать Софии Палеолог сколько-нибудь значительную роль в формировании идеологии Русского централизованного государства;³⁷⁶ нет поэтому необходимости видеть в противниках Софии боярских реакционеров.³⁷⁷

Московский еретический кружок не только не был связан с феодальной реакцией, но, напротив, состоял из лиц, весьма близких к великокняжеской власти. Во главе этого кружка стоял Федор Курицын — виднейший государственный деятель времени Ивана III, один из руководителей внешней политики великого князя. В древнейших списках пространной редакции «Просветителя», носивших на себе следы редакторской (если не авторской) правки, содержалось даже утверждение, что Иван III во всей своей деятельности следовал Федору Курицыну: «того бо державный во всем послушаша».³⁷⁸

Чем объяснялась такая политическая позиция московских еретиков и их своеобразное сотрудничество с великокняжеской властью, мы попытаемся ответить ниже. Пока же нам необходимо отметить, что, несмотря на участие в московской ереси некоторых представителей класса феодалов, движение это не может рассматриваться как феодально-реакционное. Московская ересь не была движением знати; в этой ереси участвовали (вопреки утверждению Н. М. Никольского, будто в Москве к ереси не присоединилось «ни одного представителя бюргерства») и представители купечества (Кленов и Зубов). Видная роль представителей низшего дворянства в еретическом движении конца XV в. находит полную аналогию в истории западных

³⁷⁶ См. ниже, стр. 353, 390—392.

³⁷⁷ Ср.: Я. С. Лурье. 1) Из истории политической борьбы при Иване III. Ученые записки ЛГУ, № 80, 1941, стр. 88—92; 2) Первые идеологи московского самодержавия, стр. 95—98; Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2, стр. 293—303; К. В. Базилевич. Внешняя политика Русского централизованного государства, стр. 360—364. — Противоположную точку зрения см.: А. А. Зимин. Рецензия на книгу Л. В. Черепнина. Советская книга, 1952, № 4, стр. 66—67; И. И. Смирнов. Рецензия на книгу К. В. Базилевича. Вопросы истории, 1952, № 11, стр. 142—143. Ср.: Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 104—108.

³⁷⁸ ГИМ, Епарх. 339, л. 271—271 об.; Епарх. 340, л. 197. — Замечание это, очевидно, показалось автору (или редактору) слишком опасным, и он (в обоих списках) его вычеркнул; в более поздних списках пространной редакции его нет (см. ниже, стр. 462).

«городских ересей»: и на Западе, по словам Ф. Энгельса, «большая часть низшего дворянства присоединяется к движению против попов и примыкает к ересям».³⁷⁹

Исторические предпосылки возникновения новгородско-московской ереси конца XV в. были, таким образом, в общих чертах сходны с историческими предпосылками возникновения западных еретических и реформационных движений. Существовали ли между иностранными и русскими еретическими движениями какие-либо реальные связи; испытала ли новгородско-московская ересь влияние других ересей? Теоретически это представляется нам вполне возможным: в истории идеологических движений влияние более ранней (в том числе и иностранной) идеологии всегда очень существенно. Однако конкретных материалов по этому вопросу у нас нет. Мы знаем только о пребывании за границей нескольких представителей московского еретического кружка (покровительница кружка Елена Стефановна сама была молдаванкой) и об участии в ереси «угрянина» Мартынки. Все предположения исследователей о возможности иностранных влияний (богомильского, гуситского и др.) в еретическом движении основываются не на прямых свидетельствах источников, а на сопоставлении тех обвинений, которые выдвигались против новгородско-московских еретиков «обличителями», с тем, что нам известно о других ересях. Но, как мы знаем, далеко не все из этих обвинений заслуживают доверия — в ряде случаев сходство между русскими еретиками и их иностранными собратьями может в действительности оказаться сходством в приемах «обличений» между русскими и иностранными противниками ереси.³⁸⁰ В мировоззрении новгородских еретиков наиболее определенными чертами (выясняемыми на основе современных полемических источников) можно считать антитринитаризм, отрицание культа икон и критику церковной иерархии. Но характер их антитринитаризма нам, по существу, не известен; мы не знаем, как оценивали еретики значение Иисуса Христа и к кому они стояли ближе — к чистым монотеистам или к таким христианским течениям, как маркеллианство и арианство; трудно поэтому сопоставлять новгородских еретиков с другими антитринитариями (например, социнианами).

³⁷⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 130; изд. 2-е, т. 7, стр. 362.

³⁸⁰ Так, например, Ф. И. Ильинский (Русские богамилы XV в., стр. 541) и польский историк Ф. Конечный (F. Konieczny, Sprawy religijne i cerkiewne w państwie Iwana III. Przegląd powszechny, cz. 161, Kraków, 1924, стр. 219—241) считали новгородских еретиков богамилами на том основании, что и новгородских еретиков и богамилов их противники обвиняли в неуважении к клятве. Неубедительность такой аргументации очевидна.

Более подробно отразилось в полемической литературе критическое отношение новгородских еретиков к иконопочитанию и к церковной организации. Именно эта сторона мировоззрения новгородских еретиков давала основание для сопоставления их с богамилами и гуситами. Определенное сходство с гусизмом можно найти и в воззрениях московских еретиков: подобно гуситам (и представителям Реформации XVI в.) московские еретики критиковали институты, введенные «преданием», одновременно высоко почитая Евангелие и апостольские писания. Рассуждения Ф. Курицына о «пророке» и его «науке» напоминают, как мы уже указывали, некоторые учения «богемских братьев».³⁸¹ Однако сходство между русскими еретиками и гуситами, не раз отмечавшееся в дореволюционной и иностранной науке (В. Боцяновский, В. Перетц, В. Строев, Д. Чижевский),³⁸² касается столь распространенных воззрений, свойственных столь многим религиозным учениям, что на основании таких совпадений едва ли можно делать выводы о происхождении новгородско-московской ереси. Русские ереси конца XV в. были, как и западные «городские ереси», одной из форм «революционной оппозиции феодализму», русские и западные ереси были в значительной степени сходны по своей социальной природе и характеру, но для установления реальных связей между ними необходимо еще дополнительное специальное исследование, основанное на широком (и русском, и иностранном) фактическом материале.³⁸³

Новгородско-московская ересь и русская литература XV—XVI вв.

Говоря о еретиках конца XV в., мы не можем ограничиться характеристикой их религиозно-философских взглядов и социально-политических позиций. Новгородско-московская ересь была не только «революционной оппозицией феодализму» и не только религиозно-общественным движением. Ересь оказала значительное воздействие на русскую литературу и культуру XV—XVI вв. в целом.

³⁸¹ Ср. выше, стр. 177; ср. также ниже, стр. 382.

³⁸² См. выше, стр. 83 и 88.

³⁸³ Упрек в недостаточном внимании к связям между русскими и западноевропейскими еретическими движениями был высказан нам в двух в общем очень благожелательных отзывах на книгу «Антифеодалные еретические движения»: Г. Булгака (Przegląd historyczny, vol. L, № 1, Warszawa, 1959, стр. 137) и Ф. Лиленфельда (Zeitschrift für Slawistik, Bd. III, H. 5, Berlin, 1958, стр. 798). Однако отсутствие параллелей с иностранным материалом объясняется в нашей работе не отрицанием каких-либо влияний а priori, а недостатком необходимого фактического материала.

Литература новгородских еретиков не сохранилась; до нас дошло только покаяние (или отрывок покаяния) новгородского еретика Дениса, адресованное митрополиту Зосиме.³⁸⁴ Покаяние это представляет значительный исторический интерес, ибо свидетельствует о том, что даже в период собора 1490 г. новгородский еретик считал себя виновным только в «невоздержании языка»,³⁸⁵ но едва ли можно рассматривать это произведение как литературный памятник.

Но если произведения самих новгородских еретиков не дошли до нас, то в нашем распоряжении имеются зато ценные сведения о литературе, которая находилась в их распоряжении и может свидетельствовать об их культурных интересах. Сведения эти содержатся в посланиях архиепископа Геннадия 1487—1489 гг.

Уже в своем Послании епископу Прохору Сарскому Геннадий говорил об интересе еретиков к вопросам «звездозакония» и несколько раз называл книгу, которой еретики «препращают христианство». Это «Шестокрыл» — астрономическое сочинение, переведенное с древнееврейского языка и состоящее из таблиц для определения лунных фаз и затмений. Древнерусский перевод «Шестокрыла» дошел до нас; судя по языку, перевод этот был сделан где-то в Юго-Западной Руси и уже оттуда проник в Новгород.³⁸⁶ «Астрология, чародейство и чернокнижие», в которых обвинял еретиков Иосиф Волоцкий, заключались, по-видимому, в знании практической астрономии: в умении узнать «окоммигненья поновление и противление ровное» — точный момент новолуния и полнолуния. Чем объясняется внимание еретиков к этим вопросам: научной любознательностью, желанием использовать астрономические данные для опровержения легенд о предстоящем «конце» мира или даже астрологическими интересами (нередко встречавшимися у средневековых идеологов), — мы не знаем; мы можем только констатировать хорошую осведомленность их в «звездозаконии».³⁸⁷

Об астрономических занятиях еретиков и об их знакомстве с «Шестокрылом» Геннадий писал и в Послании ростовскому архиепископу Иоасафу. Но в этом Послании новгородский архиепископ делился со своим ростовским собратом не только опасениями по поводу астрономических расчетов еретиков, но и

³⁸⁴ Антифеодальные еретические движения, № 21.

³⁸⁵ Там же, стр. 388.

³⁸⁶ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 413—417 (здесь приведен полный текст «Шестокрыла»).

³⁸⁷ Д. О. Святский. Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века. Мирозведение, т. XVI, 1927, стр. 68—71. — Д. О. Святский совсем не убедительно полемизирует с В. Н. Перетцом, справедливо заме-

по поводу их образованности в целом. Он приводил для сведения ростовского владыки (и для передачи ученым «старцам» Паисию и Нилу) целый список книг, имеющихся в распоряжении еретиков. «Да есть у вас в Кирилове или в Фарафонтове или на Каменном (названия монастырей, — Я. Л.), — спрашивал Геннадий у Иоасафа, — книги: Селивестр папа Римский, да Афанасей Александрийский, да Слово Козмы прозвитера на новоявляющуюся ересь на богумилу, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарскому, да Пророчества, да Бытия, да Царства, да Притчи, да Менандр, да Иисус Сирахов, да Логика, да Деонисей Ареопагит? Зане же те книги у еретиков все есть».³⁸⁸

Судьба списка, приведенного Геннадием, в литературе о ереси своеобразна. Список этот никак не может считаться незамеченным в исторической литературе, наоборот — его многократно цитировали и использовали, но почти всегда чрезвычайно односторонним образом. Из перечисленных здесь 12 книг сугубое внимание вызывала только одна, названная Геннадием на предпоследнем месте, — «Логика», в которой они угадывали трактат средневекового еврейского философа Маймонида. Это сочинение (да еще упомянутый в другом месте «Шестокрыл») заинтересовало исследователей потому, что в нем они усматривали искомое иудейское влияние — «жидовство». Остальные памятники оставались, по существу, вне сферы внимания исследователей.

Знакомство новгородских еретиков с «Логикой» — факт, безусловно заслуживающий быть отмеченным; ниже мы специально остановимся на этом сочинении. Однако выставлять это произведение как единственное соответствующее представлению о «жидовстве» на первый план за счет остальных 11 памятников, упомянутых в списке Геннадия, и затем на основании этого памятника и других, сходных по происхождению, делать заключение об идеологии еретиков — значит попадать в порочный круг.

тившим, что «Шестокрыл» не заключает в себе никаких гаданий и что «в содержании его ничего противохристианского не находится» (В. Н. Перетц. Материал к истории апокрифа и легенды, т. II, стр. 43—44). Ссылаясь на Геннадия (но не приводя цитат из него), Д. О. Святский утверждает, что математические рукописи еретиков «должны были казаться простым русским книжникам волшебными тетрадами и чернокнижием» (Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века, стр. 71). Чем казался «Шестокрыл» «простым русским книжникам», мы сказать не можем, но бесспорным остается факт, что в самой этой книге никакой астрологии или гадательных таблиц нет.

³⁸⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 320.

Конечно, список, приведенный Геннадием, охватывает не сочинения самих еретиков, а только круг их чтения, и не весь круг чтения, а лишь те имевшиеся у них книги, наличие которых было известно Геннадию и беспокоило его. Тем не менее этот более или менее случайный список достаточно показателен.

Произведения, перечисленные Геннадием, могут быть разбиты на несколько групп. Первую группу в списке книг, имевшихся у еретиков, составляют сочинения богословского и церковно-полюемического характера. Это «Сильвестр» — житие и «деяния» папы Сильвестра, современника императора Константина,³⁸⁹ «Афанасий Александрийский» — «слова» александрийского архиепископа Афанасия против ариан,³⁹⁰ «Слово» болгарского писателя Козмы против богомилов³⁹¹ и Послание патриарха Фотия болгарскому царю Борису-Михаилу.³⁹² К этой же группе сочинений примыкает и еще одна «книга», упомянутая Геннадием в конце его списка: «Дионисий Ареопагит» — богословские сочинения, приписывавшиеся в церковной традиции легендарному Дионисию, младшему современнику Христа и апостолов.³⁹³

Все эти сочинения имели ортодоксальный характер и признавались церковью, но все они так или иначе («Афанасий» и «Слово» Козмы в открыто-полюемической форме, другие в повествовательной или косвенной форме) касались спорных и острых вопросов в истории церкви. Сами по себе эти произведения не могут, конечно, свидетельствовать о каких-либо положительных или отрицательных воззрениях новгородских еретиков: читатели могли полностью соглашаться с авторами этих сочинений, могли воспринимать их отдельные взгляды, могли,

³⁸⁹ ВМЧ, янв. 1—6. М., 1910, стр. 76 и сл.

³⁹⁰ ВМЧ, 2 мая (ГПБ, Соф. 1321, лл. 86—143 об.). — В нескольких списках «слова на ариан» именуется книгой «Афанасий Александрийский» (Подробное оглавление Четий Миней. М., 1892, стлб. 138; Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки А. Горского и К. Невоструева, отд. II, ч. 2. М., 1859, стр. 132, № 111).

³⁹¹ Св. Козмы Пресвитера слово на еретики и поучение от божественных книг. Сообщение М. Г. Попруженко. ПДПИ, вып. CLXVII, 1907, стр. III—IX. Ср. также: М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер и новгородские еретики XV в. Сборник в честь на проф. Л. Милетич. София, 1933. — В издании 1907 г. М. Г. Попруженко использовал относительно поздние списки Козмы; в статье 1933 г. он привлекает более ранние списки.

³⁹² Древнерусский текст этого памятника неизвестен; греческий текст см.: J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Patrologia graeca. t. CII. Photii patriarchae opera omnia, t. II. Paris, 1860, стлб. 687 и сл.; русский перевод XVIII в. см.: Фотия св. патриарха послание к Михаилу князю болгарскому о должности княжеской. М., 1779.

³⁹³ ВМЧ, окт. 1—3. СПб., 1870 (Сочинения Дионисия Ареопагита — 3 октября).

при известной самостоятельности, восстанавливать с их помощью и те воззрения, с которыми велась полемика в этих сочинениях. Читая, например, такого сложного автора, как псевдо-Дионисий Ареопагит, они могли воспринимать и его рассуждения о непостижимости религии рациональным путем («сумрак» божественного), и его утверждения о благодати материального мира («вещи»), привлекавшие к псевдо-Дионисию внимание представителей грузинского «Ренессанса» XII—XIII вв. и западного Возрождения.³⁹⁴ Характерно, что сочинения, перечисленные в списке Геннадия, интересовали не только еретиков, но и их противников — эти же самые сочинения разыскивал, переписывал с помощью своих сподвижников и рассылал по монастырям Геннадий.³⁹⁵ Характерно, однако, что, переписывая церковно-полюемические памятники, которыми пользовались еретики, ортодоксальные идеологи принимали меры для того, чтобы скрыть от читателя упоминавшиеся там неортодоксальные взгляды. Так, в Троицком списке «Козмы Пресвитера», написанном уже в XVI в., после разгрома новгородско-московской ереси, была опущена вся аргументация богомилов, приведенная Козмой для ее опровержения, и сохранены только противоеретические высказывания автора, годные для «обличения» любых ересей.³⁹⁶

Не раскрывая нам идеологии новгородских еретиков, список имевшихся у них книг свидетельствует, однако, о глубоком интересе этих еретиков к основным вопросам христианской догматики; самый же факт составления Геннадием такого списка и распространения им использованных еретиками книг говорит о том, что интерес новгородских вольнодумцев к подобным вопросам не прошел бесследно в истории русской культуры.

Не менее определенный след в истории древнерусской письменности оставило знакомство еретиков с другой группой книг, названной в списке Геннадия, — с библейскими книгами («Пророчества, да Бытия, да Царства»). Наличие у еретиков этих книг, еще не включенных в то время на Руси в единый кодекс и имевшихся далеко не во всех монастырских библиотеках, беспокоило Геннадия. Формально новгородский архиепископ так же не мог возражать против чтения еретиками книг Ветхого Завета, как и против почитания ими «жидовского десятословия», — книги эти входили в христианский библейский канон, но фактически чтение мирянами Библии неизменно тревожило пра-

³⁹⁴ Ср.: А. И. Клибанов. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности, стр. 166—175.

³⁹⁵ См. ниже, стр. 267.

³⁹⁶ М. Г. Попруженко. Козма Пресвитер и новгородские еретики XV в., стр. 324—331.

вославных церковников³⁹⁷ и их католических собратьев в средние века: непосредственное обращение к Библии неизменно давало в руки вольнодумцев сильное оружие против официальной церкви. Обвиняя новгородских еретиков в «жидовских мудрствованиях», «обличители» имели в виду скорее их обращение к Ветхому Завету с целью «троицу утаити», нежели их знакомство с «Шестокрылом» и «Логикой», столь заинтересовавшими исследователей.

Нам неизвестно, ограничивались ли новгородские еретики активным использованием в своей полемике уже имевшихся славянских текстов Ветхого Завета или они пытались расширить круг этих текстов, вводя новые переводы и перерабатывая старые. В пользу последнего предположения говорит как будто сообщение Геннадия о каких-то «псалмах», посланных им Ивану III в Москву, которые еретики «правили по-жидовски».³⁹⁸ Стремясь раскрыть это глухое указание (не получившее развития в дальнейших источниках), исследователи искали дополнительных свидетельств о работе еретиков над библейской литературой. Чаще всего они ссылались при этом на другое свидетельство того же Геннадия, в котором он, по их словам, прямо указывал, что новгородские еретики «псалмы Давидовы или пророчества испревращали».³⁹⁹

Результатом такого «испревращения» была, по мнению ряда авторов, «Псалтырь», сохранившаяся в двух рукописных списках (сборниках Ефросина) и переведенная, как сказано в предисловии к ней, «Федором новокрещенным» «милостию великаго князя Ивана Васильевича всея Руси и благословением и приказанием святаго Филиппа». Уже Н. С. Тихонравов, установивший, что «Псалтырь» Федора представляет собой в действительности перевод средневекового сборника еврейских псалмов «Махазор», признал на этом основании невозможным перевод ее по приказу великого князя и митрополита и высказал предположение, что Федор был «одним из первых во времени усердных и ловких служителей литовско-иудейской пропаганды

³⁹⁷ Ср., например, соответствующие замечания в 3-м «слове» об инок: Антифеодалные еретические движения, стр. 364—365.

³⁹⁸ Антифеодалные еретические движения, стр. 316, ср. стр. 310.

³⁹⁹ Н. С. Тихонравов, Сочинения, т. 1, стр. 228; А. И. Соболевский. 1) Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 398; 2) Рецензия на М. Н. Сперанского. ЖМНП, 1907, № 11, стр. 200; М. Н. Сперанский. Псалтырь жидовствующих в переводе Федора еврея, стр. 13, прим. 3 и 4; В. Н. Перетц. Новые труды о «жидовствующих» и их литературе, стр. 22; В. Иконников, Собрание исторических трудов, т. 1. Киев, 1915, стр. 26 и 30—31; И. Е. Евсеев. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пгр., 1916, стр. 43—45; А. С. Орлов. Курс лекций по древнерусской литературе. Л., 1939, стр. 218; А. И. Клибанов. «Написание о грамоте», стр. 368.

в Новгороде», что он перешел в христианство неискренно и что сердце его «всегда лежало к жидовству».⁴⁰⁰ Мысль Тихонравова была поддержана Макарием, А. С. Павловым и М. Н. Сперанским, издавшим в 1907 г. эту псалтырь под названием «Псалтырь жидовствующих».⁴⁰¹

Если бы нам действительно было известно об «испревращении» еретиками псалтыри и пророчеств и если бы в нашем распоряжении действительно находилась еретическая псалтырь, то это, несомненно, существенно расширило бы наши представления о новгородской ереси. Однако оба эти факта представляются нам в высшей степени сомнительными. Приводимое авторами свидетельство об «испревращении» новгородскими еретиками библейских книг оказывается при проверке плодом чистейшего недоразумения. В цитируемом ими месте Послания Геннадия вообще ничего не говорится о новгородских еретиках. Геннадий говорит здесь (в связи с «Шестокрылом») об астрономии и доказывает, что она «дана бысть» не одним евреям, но также и другим народам, рассказывает о египтянах, далее переходит к евреям: «А жидове как распяли Христа, так и в пленение предал бог, да и книги их истреблени быша. Таже в лета Андриана грецкаго самодръжда Акила от Синопии, от еллинства в христианство преложъся, таже в иудейство уклонися, обрадовано жидовам тлъкование изложи. По сем при Севире, иже от Самариа Симмах ... иудейская избрав благоденствует им растленны в изложениях смысл. По тех же при Коммоде цари Феодотион, иже от Ефеса, священныя книги зле и развращенне изложи». Упомянутые здесь Акила (Аквила), Симмах и Феодотион (Теодотион) — известные в Римской империи переводчики Библии с еврейского языка на греческий. Переводы их были точнее Септуагинты, использовавшейся христианами (она давала больший простор для христологических толкований), и иудеи, когда им приходилось обращаться к греческому тексту Библии, предпочитали эти переводы. Именно это обстоятельство и возмущало Геннадия: «Ино нынешнее жидова еретическое предание дръжат, псалмы Давидовы или пророчества испревращали по тому, как им еретицы предали — Акила и Симмах и Феодотион по хрестове пришествии и по пленении их, а не яко же нам предали святии апостоли и святии отци тех от мудрых, еже превели жидовскы закон на еллинскы».⁴⁰² Речь идет здесь, как видим, вовсе не о русских еретиках, именовавшихся в литературе «жидовствующими».

⁴⁰⁰ Н. С. Тихонравов, Сочинения, т. 1, стр. 227—228.

⁴⁰¹ М. Н. Сперанский. Псалтырь жидовствующих в переводе Федора еврея.

⁴⁰² Антифеодалные еретические движения, стр. 319.

а о подлинных иудеях и о «еретическом предании» Аквилы, Симмаха и Теодитиона, живших в I в. н. э.

Едва ли можно связывать с новгородскими еретиками и «Псалтырь» Федора. Как отметил уже А. И. Соболевский, нет никаких данных о принадлежности крещеного еврея Федора к еретикам: ни в одном из «обличительных» сочинений против ереси это лицо не упоминается.⁴⁰³ М. Н. Сперанский считал даже, что Федор — переводчик «Псалтыри» был идентичен с Федором — автором полемического сочинения против иудеев, написанного при Василии II,⁴⁰⁴ но утверждал, что Федор принял крещение «из каких-либо выгод» и писал сочинение против иудеев «с целью отвести глаза», а в действительности «более чем за 10 лет до появления ереси действовал в ее пользу и, когда дело ереси стало крепнуть, явился в ряду тех ее деятелей, которые помогали ее организации».⁴⁰⁵

Аргументы, которые приводили Тихонравова, Сперанского и других исследователей, разделявших их точку зрения, к столь сложному построению, не имеют для нас веса. Наиболее простое объяснение появления «Псалтыри» — действительный перевод ее по приказанию митрополита Филиппа — представлялось этим авторам невозможным в силу «тенденций» «Псалтыри», якобы отличающих ее от «Псалтыри» Давида, — отсутствия в ней упоминания о триничности бога (о Христе). Для того чтобы принять эту точку зрения, следовало бы считать, что в библейской «Псалтыри» пророчества о Христе действительно находились. С нашей точки зрения, и древняя «Псалтырь», приписываемая Давиду, и средневековая книга псалмов «Махазор» были коллективными поэтическими произведениями, никакого отношения к Христу не имевшими. При явном сходстве средневековой псалтыри с древней, при обычном для того времени доверии к апокрифам ничто не могло помешать митрополиту Филиппу заказать перевод «Псалтыри», новообращенному христианину Федору — перевести эту книгу, а уже известному нам Ефросину — переписать ее. Могли ли новгородские еретики пользоваться «мирскими псалмами», переведенными Федором? Теоретически в этом нет ничего невозможного, — Геннадий ведь посылал, как мы уже указывали, князю и митрополиту вместе со своим доносом на еретиков псалмы, «испревращенные на их обычай», не вызвав этим, однако, никакой реакции с их

⁴⁰³ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 400. Ср. рецензию А. И. Соболевского на издание М. Н. Сперанского: ЖМНП, 1907, № 11, стр. 199.

⁴⁰⁴ ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. II (отд. оттиск: О ереси жидовствующих. М., 1902).

⁴⁰⁵ М. Н. Сперанский. Псалтырь жидовствующих в переводе Федора еврея, стр. 18 и 38—40.

стороны: судя по «Спискам отреченных книг», «мирские составленные псалмы» были довольно обычным явлением в древней Руси; такие псалмы, правда, осуждались индексами, но ничего еретического или «жидовского» в них не усматривалось.⁴⁰⁶ Так или иначе, у нас нет никаких оснований считать «Псалтырь» Федора продуктом творчества еретиков, а самого Федора — еретиком.

Характер работы еретиков над библейскими текстами нам неизвестен. Но даже простое использование Библии новгородскими вольнодумцами не могло не беспокоить «обличителей». Уже Иосиф Волоцкий в Послании о троице принужден был для борьбы с еретиками обращаться к их же оружию — тексту Ветхого Завета. Отсутствие единого библейского кодекса, несомненно, должно было затруднить «обличителям» эту борьбу.

В 1499 г. этот пробел в истории русской церкви был заполнен: при дворе новгородского архиепископа Геннадия был собран и переписан полный библейский кодекс на древнерусском (славянском) языке. Связь этого грандиозного предприятия Геннадия с его борьбой против еретиков отмечается почти всеми исследователями, — она не вызывает сомнений.⁴⁰⁷

Наряду с основными книгами библейского канона Геннадий называет в своем списке книг, имеющих у еретиков, еще две книги, занимающие особое место среди ветхозаветной литературы, — «Притчи Соломона» и «Иисуса Сирахова». Эти книги, примыкающие к Библии, рассматривались обычно в древней Руси не как материал для богослужения, а как литературные памятники — сборники изречений библейских мудрецов, царя Соломона и Иисуса Сирахова.⁴⁰⁸

Между «Притчами» и «Иисусом Сираховым» Геннадий называет «Менандра». Книга «Мудрости Менандра Мудрого», или «Менандра Мудрого разуми», известная на Руси с конца XIV — начала XV в., действительно бытовала в рукописной

⁴⁰⁶ РИБ, т. VI, стлб. 789—790; ср.: Д. Иловайский. Мелкие сочинения, статьи и письма, вып. II, стр. 238; V. Strojev. Zur Herkunftfrage der «Judaisierenden», стр. 343.

⁴⁰⁷ Ср., например: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 1. М., 1855, стр. VII, 136—137; Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 607; В. Иконников, Собрание трудов, т. 1, стр. 30—31; И. Е. Евсеев. Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914, стр. 1—2, и мн. др. — П. А. Безсонов в своей рецензии на «Описание» А. Горского и К. Невоструева (Русская беседа, 1856, кн. II, стр. 69) поставил под сомнение высокую оценку труда Геннадия, данную его предшественниками, но не опроверг того обстоятельства, что этот труд был связан с полемикой против еретиков.

⁴⁰⁸ Ср.: М. Н. Сперанский. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904, стр. 471—504.

традиции рядом с такими сборниками изречений, как «Притчи Соломона» и «Иисус Сирахов».⁴⁰⁹ Однако по своему происхождению эта книга резко отличается от «Притч Соломона» и «Иисуса Сирахова» и вообще от всей перечисленной выше литературы, имевшейся у новгородских вольнодумцев. «Менандр», которого читали еретики, — это сборник нравоучительных стихов («Мудрости Менандра»), извлеченных из комедий великого греческого драматурга IV в. до н. э. Перед нами один из сравнительно немногих памятников античной литературы, проникших на Русь через Византию и сохранных в русской письменности.

По своему нецерковному и нехристианскому характеру «Мудрости Менандра» примыкают к другой книге, названной в списке Геннадия, — «Логике». «Логика», бывшая в распоряжении новгородских еретиков, это, как мы уже отмечали, по всей вероятности, «Книга, глаголемая логика сиречь словесница (речи Моисея Египтянина)» — философский трактат, дошедший до нас в нескольких списках (не ранее конца XVI в.) и приписываемый «Моисею Египтянину», известному еврейскому философу XII в. Моисею Маймонида.⁴¹⁰ В дошедших до нас сборниках «Логика» представляет собой не единое сочинение, а компиляцию из трактата по логике Маймонида и философского сочинения арабского ученого Аль-Газали (конец XI — начало XII в.).⁴¹¹ Как и «Шестокрыл», сочинение Маймонида —

⁴⁰⁹ «Мудрость Менандра» (по пергаменному списку «Пчелы» начала XV в. и двум спискам XVI в.) издана В. Семеновым в серии ПДП ОЛДП (вып. LXXXVIII, 1892). Ср.: М. Н. Сперанский. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности, стр. 393—406.

⁴¹⁰ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 401—409.

⁴¹¹ П. Коковцов. К вопросу о «Логике Ависафа». ЖМНП, 1912, № 5, стр. 114 и сл. — Сочинение Аль-Газали (Ависафа), отличающееся по тексту от того, которое включено в «Логик» Маймонида, сохранилось в одном киевском сборнике XV в. и издано по этому списку С. Л. Неверовым под весьма неточным названием «Логика иудействующих» (Университетские известия, Киев, 1909, № 8, стр. 41—62). В литературе «Логик» Маймонида—Аль-Газали нередко смешивают с «Логикой», изданной С. Л. Неверовым. Так, например, в «Истории философии» (т. 1, М., 1957, стр. 274) говорится, что «для характеристики учения еретиков значительный интерес представляет небольшая рукопись, относящаяся к середине XV в., так называемая „Логика Ависафа“, и далее указывается, что «Логика» эта разделяется на две части: а) логику и б) метафизику. В действительности из логики и метафизики состоит «Логика», приписываемая Маймонида, а не «Логика Ависафа». Б. Парэн в статье «Так называемая логика иудействующих» не решает вопроса, какая именно из известных нам «Логик» была в руках новгородских еретиков, указывая лишь, что перевод «Логики» (судя по языку обоих текстов) был сделан не в Новгороде, а в Западной Руси (В. Рагайн. La logique dite des judaisants. Revue des études slaves, t. XIX, 1939, fasc. 1—2, стр. 315—329). В Северо-Восточной Руси, судя по дошедшим до нас рукописям, была распространена только «Логика», приписываемая Маймонида.

Аль-Газали было переведено с еврейского языка на русский где-то в Западной Руси (судя по языку перевода). Проникновение этих сочинений в Новгород не может вызвать удивления: Новгород был тесно связан с Западной (Литовской) Русью и в экономическом и в культурном отношениях. Но это не дает еще оснований, как мы указывали, для того, чтобы включать в число памятников, относящихся к новгородским еретикам, и другие переводы еврейской научно-философской литературы, предпринимавшиеся в Западной Руси, например космографические статьи или апокрифическое сочинение «Тайная тайных»,⁴¹² о которых ни одним словом не упоминает ни Геннадий, ни какой-либо другой источник по новгородской ереси. Обширная переводческая деятельность, осуществлявшаяся в Западной Руси (возможно, в Киеве), свидетельствует о наличии там в XV в. культурного или даже гуманистического движения, которое заслуживает серьезного внимания исследователей; что касается новгородских еретиков конца XV в., то мы можем говорить только об их знакомстве с «Шестокрылом» и «Логикой».

«Мудрости Менандра» и «Логика» не были антирелигиозными сочинениями, не были они и прямо связаны с еретической идеологией. Метафизическое сочинение Аль-Газали, входившее в состав «Книги, глаголемой логика», имело даже прямо антиматериалистический характер, будучи направлено против античных атомистов и Авиценны (Ибн-Сины).⁴¹³ Но использование этих книг новгородскими еретиками все же чрезвычайно важно. Если церковно-полемическая литература вводила еретиков

⁴¹² А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 409—413, 419—423 и 423—428. — После А. И. Соболевского мысль о связи «Тайная тайных» и других памятников этого же типа с «ересью жидовствующих» повторялась почти всеми, писавшими о ереси или об этих памятниках. Ср., например: М. Н. Сперанский. Из истории отреченных книг, IV. Аристотелевы врата. ПДП, вып. CLXXI, 1908, стр. 120—121; И. У. Будовиц. Русская публицистика XVI века, стр. 57; В. П. Зубов. Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV в. Историко-математические исследования, вып. 3, М., 1950, стр. 427; Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 173; А. И. Копанев, А. Г. Маньков и Н. Е. Носов. Очерки истории СССР, конец XV—начало XVII в. Л., 1957, стр. 90. — Ввиду полного отсутствия каких-либо данных о знакомстве новгородских еретиков с «Тайная тайных» для нашей темы совершенно безразличен вопрос, идентичен ли этот памятник «Аристотелевым вратам», запрещенным Стоглавым собором, или нет (М. Н. Сперанский. «Аристотелевы врата» и «Тайная тайных». СОРЯС, т. CI, № 3, стр. 15 и сл.); теряют поэтому значение возражения Ю. Ф. Сальникова Д. С. Лихачеву по этому вопросу (Ученые записки Всесоюзного юридического заочного института, М., вып. III, 1957, стр. 38, прим. 2).

⁴¹³ Hermann Ley. Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. Berlin, 1957, стр. 104—119.

в курс споров, происходивших внутри христианской церкви, то «Менандр» и «Логика» знакомили их с идеологией, лежавшей вообще вне господствующего религиозного мировоззрения. Несмотря на antimатериалистический характер трактата Аль-Газали, этот трактат уже с XIII в. рассматривался как своеобразная энциклопедия античного и арабского материализма: добросовестное перечисление «ошибок» материалистов, сделанное Аль-Газали, нередко воспринималось как выражение его собственных взглядов.⁴¹⁴ Из «Логики» Маймонида—Аль-Газали русский читатель узнавал о важнейших математических проблемах: об определении тела, линии, различных видов угла, разных видах количества (непрерывного и дискретного), знакомился с разными точками зрения относительно бесконечности времени и движения вселенной.⁴¹⁵ «Менандр» также раскрывал перед новгородскими еретиками воззрения, совсем неизвестные русскому читателю XV в. «Человеку сущю, человеческая требно есть смыслити. Велико есть богатство человеку ум», — так начинается текст «Менандра». Эта же тема развивается и дальше: «Всегда благо и более всего человеку мудрость», — гласит другой менандровский афоризм; а в третьем говорится еще категоричнее: «Ум наш себе комуждо в бога место», т. е. каждому из нас ум служит вместо бога.⁴¹⁶ Проникнутые уважением к человеческому разуму, «Мудрости Менандра» одновременно исполнены глубокого пессимизма по поводу окружающей автора действительности (читатели «Мудростей», естественно, относили эти высказывания к окружающей их действительности). В мире

⁴¹⁴ Там же, стр. 117.

⁴¹⁵ В. П. Зубов. Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV в., стр. 409—427. — В. П. Зубов, исследовавший списки «Логики», обратил внимание на параллельные тексты (из Дамаскина) на полях, свидетельствующие о внимательном отношении читателей к оригиналу, но вместе с тем и на ряд искажений текста, свидетельствующих о непонимании его переписчиками (или переводчиками). Автор полагает, что эти искажения возникли «в позднейших редакциях» и что, «рассматривая текст через стекло филологического анализа, мы получаем возможность взглянуть за непривычной оболочкой живую мысль, проникшую в тонкие различия аристотелевой философии и античных философско-математических споров» (там же, стр. 427). К сожалению, более ранних древнерусских редакций «Логики» у нас нет, и мы не можем определить, был ли текст в ранних списках более исправен, чем в дошедших до нас. В. П. Зубов в ряде случаев исправляет древнерусский текст на основании латинского перевода Аль-Газали (там же, стр. 412 и 426), но такие исправления, облегчая понимание текста, вовсе не дают реконструкции первоначальной редакции памятника. Для подобной реконструкции необходимо был бы текстологический анализ дошедших списков, который позволил бы определить, какие чтения в русском тексте (независимо от того, совпадают ли они с арабским оригиналом) являются первоначальными.

⁴¹⁶ «Мудрость Менандра», афоризмы (по нумерации В. Семенова) №№ 3, 8 и 196, ср. стр. 23 и 29.

торжествуют богатые: «Богатым суть все человеци друзи»; «Не люблю убога дар дающа богату» (в другом списке: «богу»), — заявляет автор. Реальная жизнь не соответствует религиозным идеалам и не содействует развитию этих идеалов: «Смяла есть веру наша жизнь сия».⁴¹⁷

Интерес новгородских еретиков к «Менандру» и «Логике», таким образом, очень важен для характеристики этого движения. Перед нами памятники бесспорно внерелигиозного характера. Если «Дионисий Ареопагит», «Сильвестр» или «Афанасий Александрийский» могли в равной степени использоваться и еретиками, и «обличителями» в их взаимной борьбе, то «Менандра» и «Логик» Геннадия, очевидно, не было смысла распространять. «Сего в правилах не подобает чести [читать] Меландра (!)», — читаем мы в одном из сборников конца XV—начала XVI в.⁴¹⁸

Несмотря на свою случайность и неполноту, список книг, которые «у еретиков все есть», свидетельствует о поразительной широте культурных интересов новгородских вольнодумцев. В круг их чтения входили Библия и памятники христианской полемической литературы, фрагменты литературы классической Греции и творения средневековых арабских и еврейских ученых. Знакомство новгородских еретиков (или хотя бы руководителей ереси) с редкой в то время научной и религиозно-полемической литературой не прошло незамеченным и оставило значительный след в истории русской культуры XV—XVI вв.

Еще большее влияние на культуру этого периода оказали московские еретики, от которых сохранились (хотя и в небольшом количестве) сочинения, подписанные их именами.

Выше мы уже указывали на ту более или менее ограниченную роль, которую могут сыграть эти сочинения при восстановлении идеологии московских еретиков: для того чтобы определить их положительные воззрения, нам необходимы памятники их собственного творчества, а не переписанные для тех или иных целей книги. Значительно более широка возможность использования этих памятников для характеристики культурных интересов вольнодумцев: так же как книги, бывшие предметом чтения новгородских еретиков, книги московских еретиков, независимо от степени их «еретичности» и оригинальности, свидетельствуют о широком круге вопросов, привлекавшем внимание Курицына и его сподвижников.

С этой точки зрения особого внимания заслуживает вторая часть «Лаодикийского послания». Если вступление к «Посланию» раскрывало философские воззрения «начальника» москов-

⁴¹⁷ Там же, №№ 278, 150, 249, ср. стр. 28 и 31.

⁴¹⁸ ГБЛ, Троицк. 730, л. 204.

ских еретиков, то основная часть памятника посвящена вопросам языкознания. Это своеобразная таблица («литорея в квадратах»), в каждой клетке которой помещено по две крупно выписанных славянских буквы (черная и красная)⁴¹⁹ и грамматический комментарий к ним. Именно к этому комментарию, по-видимому, относятся слова, читающиеся в ряде списков «Послания» после таблицы: «Сие послание чтуще, разумети толкованье его, да так писать божественныя книги прямо и гладко»;⁴²⁰ автор хочет сказать, что, для того чтобы «прямо и гладко» писать, нужно знать те основы грамматики, которые содержатся в пояснениях к таблице. Каждая из букв таблицы определяется как гласная («душа — приклад») или согласная («плоть — столп»), как окончание существительного, характеризующее его род; относительно сонантов «Л», «Н», «Р» указывается (в одном из двух типов «Послания»), что они для образования слога «не требуют приклада» (гласной) и «сами съвършаются» (образуют слог).⁴²¹ Греческие наименования знаков ударения, употребляемые автором, свидетельствуют о некотором знакомстве с греческим языком, но сама таблица, несомненно, составлена на славянской почве: она передает именно славянский алфавит с буквами «Б», «Ш», «Ц» и т. д.

Вопрос о месте и значении «Лаодикийского послания» в истории развития научных представлений на Руси, и в частности в истории зарождения русского языкознания, заслуживает внимания исследователей. История языкознания в древней Руси совершенно не исследована. Ряд памятников древнерусского языкознания («различные статьи грамматического содержания», включающие «литорею в квадратах» из «Лаодикийского послания», перевод грамматического трактата «Донатус», грамматические сочинения Максима Грека) был издан И. В. Ягичем,⁴²² но материал этот так, в сущности, и остался неразобранным. Исследователи, писавшие после И. В. Ягича, исходили из

⁴¹⁹ Антифеодалные еретические движения, стр. 266—269 и 273—276 (в издании нами было ошибочно указано, что в так называемом грамматическом типе обе буквы в таблице имеют один цвет; в действительности они также двух цветов — черная и красная). Две буквы в каждой клетке представляют собой ключ какого-то шифра, дающего возможность заменять одну букву другой. Практическое значение этого шифра неясно; нам известен только один случай его применения — в подписи к Виленской Библии Матфея Десятого (БАН, 24.4.28, л. 477 об.).

⁴²⁰ Антифеодалные еретические движения, стр. 269.

⁴²¹ Там же; стр. 267—268.

⁴²² И. В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины с церковно-славянском языке. Сб. «Исследования по русскому языку», т. I, СПб., 1885—1895, стр. 582—911 (отд. оттиск труда И. В. Ягича, стр. 294—623; далее номера страниц отдельного оттиска приводятся в скобках).

положения, что опубликованные им анонимные грамматические статьи — результат влияния Максима Грека и латинской грамматики «Донатус», переведенной в 1522 г. Дмитрием Герасимовым, одним из сподвижников Геннадия Новгородского.⁴²³ Но Федор Курицын писал за несколько десятков лет до того времени, когда Дмитрий Герасимов перевел «Донатуса» и когда на Руси появился Максим Грек. Мы можем назвать только два славянских грамматических сочинения, бесспорно предшествующих по времени «Лаодикийскому посланию», — это трактат «Об осми частях слова» псевдо-Дамаскина (часто помещающийся в рукописях перед «Лаодикийским посланием») и сочинение южнославянского автора Константина Костеньского. Однако содержание «Лаодикийского послания» не может быть выведено ни из трактата псевдо-Дамаскина, ни из сочинений Константина. Важнейшее место в «литорее в квадратах» занимают вопросы классификации гласных и согласных, именуемых «душами» и «плотями». Между тем у псевдо-Дамаскина вообще не трактуются вопросы о классификации гласных и согласных, а Константин Костеньский применял совершенно иную терминологию (согласные — «господствующие» и гласные — «покорительные»), да и то в трактате, сохранившемся только в южнославянских рукописях (в отрывках, сохранившихся в русских рукописях, вопрос о гласных и согласных не разбирается).⁴²⁴

⁴²³ С. К. Булич. Очерки истории языкознания в России, т. 1. СПб., 1904, стр. 152—155; Е. Ф. Карский. Очерк научной разработки русского языка в пределах СССР. Л., 1926, стр. 3—4. — Совершенно игнорирует «различные статьи грамматического содержания» в своей недавно опубликованной книжке П. С. Кузнецов: от «Осьми частей слова» псевдо-Дамаскина он непосредственно переходит к переводу «Донатуса» (П. С. Кузнецов. У истоков русской грамматической мысли. М., 1958, стр. 5—7). Следует отметить, что И. В. Ягич помещал «Донатуса» после «различных статей грамматического содержания» и полагал, что «Донатус» лишь с начала XVI в. присоединился к «запасу пестрых грамматических статей, распространявшемуся, судя по довольно многочисленным рукописным сборникам, в течение XV, XVI и XVII столетий» [И. В. Ягич. Рассуждения..., стр. 812 (524)]; он считал также, что Максим Грек (грамматические сочинения которого помещены Ягичем выше «различных статей») заимствовал свои определения частей речи и примеры из славянского текста, читающегося в «Книге, глаголемые буквы», сочинения, помещенного им среди «различных статей» [там же, стр. 596—597 (308—309)]. Мы можем добавить к этому, что и полемика Максима Грека против людей, утверждавших, что «с небесе грамота сослана бысть» (Сочинения Максима Грека, ч. III. Казань, 1862, стр. 286), направлена, по-видимому, против одной из «статей грамматического содержания» — «Сказания о грамоте», где говорится, что после грехопадения людей бог из милосердия даровал им «грамоту» [И. В. Ягич. Рассуждения..., стр. 649—651 (361—363)]; об этом памятнике см. выше, стр. 174—175].

⁴²⁴ И. В. Ягич. Рассуждения..., стр. 326—365 (38—77) и 366—576 (78—280); классификация гласных и согласных в Карловицкой руко-

В числе известных нам авторов у Курицына, таким образом, нет предшественников. «Лаодикийское послание» с несомненною свидетельствует о том, что уже в конце XV в. вопросы русского языкознания разрабатывались в кругах, противостоявших официальной церковной идеологии.⁴²⁵ Защитники церковной идеологии обратились к этим вопросам позже. По своему содержанию их грамматические сочинения, в особенности труды Максима Грека, были в ряде случаев богаче и разнообразнее, чем грамматическая часть «Лаодикийского послания», но это отнюдь не исключает того обстоятельства, что обращение церковников к вопросам о «грамоте» и языке (как и обращение Геннадия к астрономии) могло быть связано с использованием этих сюжетов еретиками.

Другие аспекты культурных интересов московских еретиков рисуют «Мерило Праведное — Кормчая» Ивана-Волка Курицына и труды Ивана Черного. Не будучи еретическим и не давая достаточных положительных данных об идеологии еретиков, сочинение Ивана-Волка Курицына свидетельствует о широкой общественной деятельности московских еретиков. Подобно своему старшему брату Федору дьяк Иван-Волк Курицын занимался административными и дипломатическими делами; он неоднократно участвовал в посольствах за границу; в 1492 г. ему даже были поручены конфиденциальные переговоры с «печатником книжным» Варфоломеем Готаном.⁴²⁶ Вполне естественно поэтому участие Ивана-Волка Курицына в кодификационных работах. Характерной чертой его сборника (отличающей его список от других вариантов «Мерила Праведного»)⁴²⁷ следует считать большое число статей, посвященных еретикам, — специальный интерес автора к этой

писи — стр. 414—423 (126—135); «переход сочинения Константина грамматика на русскую почву» — стр. 535—568 (267—280).

⁴²⁵ А. И. Клибанов видит прямое доказательство «стремления еретиков к демократизации языка» в рассказе Зиновия Отенского о том, что после падения ереси в 1504 г. «мнози велможи», отвергнувшие ересь «страху ради», заменили слово «чаю [воскресения мертвым]» в символе веры словом «жду», взятым из «общей речи», а не «книжной» (А. И. Клибанов. «Написание о грамоте», стр. 369—371). Соглашаясь с тем, что проблемы русского языка специально занимали еретиков, мы не согласны, однако, с данным аргументом. В рассказе Зиновия Отенского (см. о нем у нас выше, стр. 166) обвиняются в склонности к «общей речи» как раз не еретики, а люди, выступавшие (искренне или неискренне) против еретических сомнений в «воскресении мертвым» и введшие термин «жду» для усиления оттенка уверенности в воскресении («чаемое или будет или не будет»).

⁴²⁶ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными, ч. 1. СПб., 1851, стлб. 87—88. Ср. ниже, стр. 275.

⁴²⁷ Ср.: Н. В. Калачов. Мерило Праведное. Архив историко-юридических сведений, издаваемых Калачовым, кн. I, М., 1850, отд. III, стр. 36—37.

теме напоминает о списке книг новгородских еретиков, где литература о ересях занимала столь видное место. В состав «светской» части «Мерила Праведного» входил важнейший памятник русского права, сохранивший силу до конца XV в., — «Правда Русская». Работа Ивана-Волка Курицына над «Мерилом Праведным» делает вероятным высказанное уже в науке предположение о его участии в составлении «Судебника» 1497 г.⁴²⁸ При оценке «Мерила Праведного — Кормчей» Ивана-Волка Курицына следует учесть и тот факт, что параллельно с еретиками сочли необходимым создать свой собственный вариант «Кормчей» и представители других идеологических течений того времени — последователи Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

От Ивана Черного, рано выбывшего из рядов участников еретического движения (еще до 1490 г. он «сбежал», вероятнее всего в Литву),⁴²⁹ до нас дошли две книги, подписанные его именем, — «Еллинский летописец» 1485 г. и «Лествица» Иоанна Лествичника 1487 г.⁴³⁰ Наибольший интерес представляет первая из них. Если об идеологии самого Ивана Черного позволяет говорить только его заключительная приписка — «Преддверие настоящаго сочетания» (и, может быть, пометки на полях), то переписка Черным всего «Еллинского летописца» в целом свидетельствует о ближайшем знакомстве еретиков с крупнейшим памятником древнерусского исторического повествования, легшим в основу Хронографа и других летописных компиляций XV—XVI вв. Перед нами еще одна область культурных интересов московских еретиков — историография.

Ознакомление с культурными интересами новгородских и московских еретиков позволяет дополнить данную выше харак-

⁴²⁸ Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2, стр. 303—310; Судебники XV—XVI вв. М.—Л., 1957, стр. 37.

⁴²⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 381. — Упомянув Черного как уже умершего («отошедшего от жития сего»), Геннадий указывает, что он «сбежал с Зубовым, да и в жидовскую веру стали». Но если Черный и Зубов сперва «сбежали», а в момент написания грамоты уже умерли, то знать об их обращении на чужбине в иудаизм Геннадий мог только по слухам. Легенда о бегстве еретиков «за море» более позднего времени (см. выше, стр. 109).

⁴³⁰ ГИМ, Увар. 447 (Царск. 181). Основная часть «Лествицы» скопирована с «Лествицы» Киприана 1387 г.; Черный воспроизвел даже приписку Киприана на его экземпляре (ГБЛ, Фунд. 130, л. 279; ср.: Увар. 447, л. 210 об.); термин «Россия», употребленный Киприаном в его титуле, был заимствован Иваном Черным не только в «Лествице», но и в «Еллинском летописце»; употребление этого термина уже в XIV в. позволяет поставить под сомнение предположение А. В. Соловьева о том, что именно приезд Софии Палеолог в 1472 г. содействовал «распространению греческой огласовки русского имени» (А. В. Соловьев. Византийское имя России. Византийский временник, М., т. XII, 1957, стр. 145).

теристическую ересь. До сих пор мы говорили о новгородско-московской ереси как о религиозно-реформационном движении. Список книг новгородских еретиков и книги московских еретиков говорят об их стремлении использовать все доступные источники культуры, в том числе светской культуры, о занятиях философией, грамматикой, юриспруденцией, историей, даже о некотором знакомстве с точными науками (астрономия и математика). Эти списки, естественно, приводят нас на память сборники старшего современника новгородско-московских еретиков — Ефросина, в которых также отразилась разнообразная оригинальная и переводная светская литература того времени (в том числе и переводы эллинских и иудейских памятников). Но если сборники Ефросина свидетельствовали только об его интересах — о мировоззрении этого лица мы ничего не знаем, то у новгородско-московских еретиков мы, несомненно, имеем основание предполагать связь между их критицизмом по отношению к церкви и занятиями наукой и литературой. Полемицируя с еретиками, «обличители», как мы уже знаем, отвергали взгляд, согласно которому богу «приятен» представитель «всякого языка»; в одно из полемических «слов» об иконах было вставлено поучение против чтения «неполезных повестей», заимствованное из Василия Великого.⁴³¹ Мы можем, следовательно, считать светские интересы еретиков органической частью их мировоззрения и говорить об элементах гуманизма в их мировоззрении.

Присутствие элементов гуманизма в новгородско-московской ереси никак не противоречит характеристике этой ереси как раннего реформационного движения. Гуманизм и реформация питались одной и той же социальной средой — это были городские движения, объективно направленные против феодального строя и феодальной культуры.

В XVI в., в период широких успехов реформации и распространения гуманизма, в некоторых европейских странах (но отнюдь не во всех) обнаруживаются противоречия между гуманистами и деятелями Реформации,⁴³² но в более ранний

⁴³¹ Антифеодальные еретические движения, стр. 358; Творения Василия Великого, ч. V. Сергиев Посад, 1892, стр. 47.

⁴³² Вопрос об отношении гуманизма и Реформации широко обсуждался в историографии первой половины XX в. (ср.: Preserved Smith. The Age of Reformation. New York, 1923, стр. 699—750); большинство исследователей, отмечая противоречия, обнаружившиеся впоследствии между представителями обоих направлений, указывали, однако, на то, что движения эти выросли на одной и той же исторической почве и были тесно связаны между собой (ср.: Н. И. Кареев. История Западной Европы в новое время, т. 1. СПб., 1908, стр. 328—329; Preserved Smith. The Age of Reformation, стр. 47—61 и 743—744; H. Séé, A. Rebillon, E. Preclin. Le XVI-e

период, когда критическое отношение к феодально-религиозной традиции только начинает возникать, критицизм этот выступает как единое реформационно-гуманистическое движение.

В течение последней четверти XV в. на Руси развивалось широкое еретическое движение, соединявшее черты ранней, не осуществившейся в конце концов реформации с элементами гуманизма. Это обстоятельство необходимо постоянно иметь в виду при оценке всех идеологических движений того времени.



siècle. Paris, 1942, стр. 121—122). Недавно этот старый историографический вопрос был вновь поднят И. Н. Голенищевым-Кутузовым в докладе на IV Международном съезде славистов. Резко противопоставляя гуманизм (Возрождение) Реформации, он напоминает о появлении в XV—XVI вв. деятелей гуманизма «среди католических епископов и священников» и настаивает на том, что «именно эти духовные лица предвозвещали появление Вольтера и века Просвещения, а не ушедший из храма гуманизма в дебри теологии Ян Ласки или Меланхтон» (И. Н. Голенищев-Кутузов. Итальянское возрождение и славянские литературы. М., 1958, стр. 12—15). Автор сбрасывает, однако, со счета целый ряд гуманистов-протестантов, таких, как Ульрих фон Гуттен, Рамэ и др. И. Н. Голенищев-Кутузов приводит слова Маркса о том, что «Лютер победил рабство по набожности только тем, что поставил на его место рабство по убеждению». Но в приведенной цитате Маркс противопоставляет Реформацию не Возрождению, а революции, указывая, что Реформация — это «революционное прошлое Германии» и что «если протестантизм не дал правильного решения задачи, то все же он правильно поставил ее» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 1, стр. 422—423). Напомним, что Ф. Энгельс во вступлении к «Диалектике природы» рассматривает термины «Реформация» и «Ренессанс» как однозначные и причисляет Лютера наряду с Леонардо да Винчи, Макиавелли и Дюрером к числу величайших деятелей Возрождения (Ф. Энгельс. Диалектика природы. М., 1952, стр. 3—4).



Глава IV

НАПРАВЛЕНИЕ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ КОНЦА XV в.

Вопрос об «обличителях» ереси (иосифлянах) в научной литературе

Ортодоксально-церковное направление в русской общественной мысли и публицистике, наиболее резко противостоящее еретической идеологии, получило в научной литературе название иосифлянства — по имени своего наиболее выдающегося представителя игумена Иосифа Волоцкого. Направление это зародилось уже в конце XV в., в период борьбы с новгородско-московской ересью. В XV в. «обличители» ереси не именовались еще иосифлянами (термин этот возник в XVI в., после смерти волоцкого игумена), но Иосиф Волоцкий уже и тогда был среди них наиболее видной фигурой. Рядом с ним может быть поставлено только одно лицо — новгородский архиепископ Геннадий Гонов.

Вопрос о деятельности Иосифа и Геннадия как об определенном идеологическом направлении был поставлен в научной литературе сравнительно поздно. Литературоведы и «гражданские» историки XVIII—первой половины XIX в. мало интересовались «преподобными» Иосифом и Геннадием; о них писали преимущественно историки церкви.

Из работ церковных историков об Иосифе Волоцком следует упомянуть две статьи П. С. Казанского,¹ статью неизвест-

¹ П. С. Казанский. 1) Иосиф Волоколамский. В кн.: Прибавления к творениям святых отцов, ч. V. М., 1847; 2) Писания Иосифа Волоколамского. Там же.

ного автора в казанском «Православном собеседнике» о «Просветителе» Иосифа,² небольшую монографию священника Н. А. Булгакова «Преподобный Иосиф Волоцкий».³ Во всех этих статьях Иосиф Волоцкий рассматривался не как общественный деятель и публицист, а только как «святой отец» и деятель церкви; статья П. С. Казанского (как отметил один из авторов, писавших на эту тему после него) представляла собой, в сущности, житие Иосифа. Однако уже в этих работах был поставлен один интересный общий вопрос, относящийся к Иосифу Волоцкому, — вопрос о степени оригинальности его творчества. Анонимный автор статьи в «Православном собеседнике» отвечал на этот вопрос отрицательно; он считал, что «Просветитель» «есть плод чтения Иосифом святоотеческих творений» и поэтому «книгу эту едва ли даже можно назвать самостоятельным и в строгом смысле русским произведением»; Н. А. Булгаков доказывал, что этот взгляд несправедлив, ибо цитаты из святоотеческих творений приведены Иосифом «в известный стройный порядок и систему», «а православному богословию того времени не было необходимости строить какую-либо научную систему».⁴

Историко-церковный характер присущ и первым работам, посвященным Геннадию Новгородскому; в этих работах еще явственнее, чем в статьях об Иосифе, ощущаются черты «житийного» стиля. И неизвестный М. Л., написавший статью о Геннадии в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения», и П. Грандицкий, посвятивший ему довольно обширное исследование, — оба уделяли в своих трудах главное внимание нравственным качествам новгородского владыки, стремясь отвергнуть или разъяснить в благоприятном для Геннадия духе те обстоятельства, которые «бросают тень на личность такого великого человека своего времени, каков был Геннадий».⁵ В связи с этим оба исследователя специально останавливались на столкновениях Геннадия с митрополитом Геронтием, настаивая на том, что Геннадий поддерживал в этом случае великого князя отнюдь не из желания льстить ему;⁶ подробно разбирали они и обстоятельства отставки Геннадия в 1504 г., доказывая, что Геннадий, вопреки летописному рассказу, не мог

² «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Православный собеседник, 1859, ч. III.

³ Н. А. Булгаков. Преподобный Иосиф Волоцкий, СПб., 1865.

⁴ Православный собеседник, 1859, ч. III, стр. 154 и 178; Н. А. Булгаков. Преподобный Иосиф Волоцкий, стр. 105—106.

⁵ М. Л. Геннадий архиепископ Новгородский. ЧОЛДП, 1875, ч. II, стр. 466.

⁶ Там же, стр. 467; П. Грандицкий. Геннадий архиепископ Новгородский. Православное обозрение, 1878, III.

быть отставлен за «мздоимство», ибо он был лишен всякого «эгоизма», а следовательно, и корыстолюбия.⁷ Что касается жесткой расправы Геннадия над новгородскими еретиками, то М. Л., по-видимому, не видел в ней ничего, недостойного «великого человека», а Грандицкий указывал, что Геннадий, который как человек «был одною из светлых личностей XV в.», «поступил в этом случае как сын своего века»;⁸ вообще же в своих посланиях Геннадий относился к еретикам «более мягко, чем Иосиф».⁹

Но уже в то время, когда появились указанные статьи о Геннадии, в научной литературе, посвященной Иосифу Волоцкому и его приверженцам, произошел важный перелом.¹⁰ Перелом этот был связан с выходом исследования И. Хрущова об Иосифе Санине. Работа И. Хрущова представляла собой первое по-настоящему филологическое исследование творчества Иосифа: автор изучил со значительной для того времени тщательностью рукописные сборники, содержащие сочинения Иосифа (дав их описание в начале книги), ввел в науку ряд иных неизданных материалов.¹¹ Но главное значение работы Хрущова заключалось в другом. Несмотря на крайнюю сдержанность И. Хрущова в постановке общих вопросов истории русской общественной мысли, книга его дала толчок для характеристики Иосифа как идеолога и представителя определенного «направления». Характеристика эта была дана прежде всего в рецензиях О. Миллера и Н. Костомарова. Эти рецензии и появившаяся после них монография В. Жмакина (1881), как мы уже указывали выше, прочно утвердили в русской науке взгляд на направление Иосифа Волоцкого как на «строго консервативное», характеризующееся «преданностью делу московских князей и их интересам» и противостоящее не только ереси, но и «либеральному направлению» Нила Сорского.¹²

⁷ М. Л. Геннадий архиепископ Новгородский, стр. 506; П. Грандицкий. Геннадий архиепископ Новгородский. Православное обозрение, 1880, III.

⁸ П. Грандицкий. Геннадий архиепископ Новгородский. Православное обозрение, 1880, III, стр. 804, ср. стр. 732.

⁹ Там же, стр. 779.

¹⁰ Следует отметить, что и во второй половине XIX в. вопрос об Иосифе Волоцком продолжал трактоваться иногда в прежнем, церковно-историческом, плане; ср., например, статью Макария «Преподобный Иосиф Волоколамский в его „Просветителе“» (Христианское чтение, СПб., 1871, № 10).

¹¹ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868.

¹² О. Миллер. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского, стр. 529; Н. К.—в. Рецензия на И. Хрущова. Вестник Европы, 1868, кн. 4, стлб. 969; В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения.

После статей Миллера и Костомарова и книги Жмакина Иосиф Волоцкий становится весьма популярной фигурой в научной и научно-публицистической литературе. Имя его упоминается в любой работе по истории русской общественной мысли древней Руси, и неизменно Иосиф выступает в роли, отведенной ему упомянутыми авторами, — в роли представителя формально-консервативного направления и поборника самодержавия. Если в первой половине XIX в. исследователей интересовала религиозно-философская сторона писаний Иосифа, то теперь эта сторона почти совершенно отходит на второй план (поскольку Иосиф рассматривается как «консерватор», у которого нечего искать новых идей), а в центре внимания оказываются политические воззрения волоцкого игумена.

Было бы неправильно утверждать, что, изучая направление Иосифа Волоцкого с такой, несколько односторонней позиции, исследователи конца XIX—начала XX в. совсем ничего не добавили к наблюдениям В. Жмакина. В 1899 г. М. А. Дьяконовым была сделана очень интересная, хотя и не вполне последовательная попытка пересмотреть взгляд В. Жмакина на политическую доктрину Иосифа Волоцкого. М. А. Дьяконов обратил внимание на 7-е «слово» «Просветителя», составленное Иосифом во всяком случае до собора 1504 г., и обнаружил в нем «революционное по существу учение, на основании которого можно было оправдать всякую оппозицию правительству», — учение о том, что царям следует повиноваться только «телесно», а не «душевно» и что если царь — «не божий слуга, но дьяволь, и не царь, но мучитель», то ему необходимо оказывать решительное сопротивление. Из этого М. А. Дьяконов сделал вывод, что Иосиф в начале своей деятельности «совсем иначе, чем впоследствии, объяснял значение государственной власти». Однако, сделав это наблюдение, М. А. Дьяконов не развил его — он не указал, какое место занимало «революционное учение» 7-го «слова» в общей системе взглядов Иосифа Волоцкого, при каких обстоятельствах возникло это «слово» и как оно соотносится с другими сочинениями Иосифа. Творчество Иосифа (как и других «обличителей» ереси) не было предметом исследования М. А. Дьяконова. Именно поэтому выступление волоколамского игумена в 7-м «слове» казалось М. А. Дьяконову более или менее случайным моментом его биографии, а сам Иосиф оставался в его глазах прежде всего одним из создателей «теории власти московских государей»: «В общем итоге публицистической деятельности Иосифа совершенно меркнет его первоначальная доктрина о служении лишь такой власти, которая в состоянии выдержать критику ее об-

щенравственного и религиозного направления. Его же проповедь теократического абсолютизма нашла весьма значительное число последователей в среде его ближайших учеников и постриженников. Сам Иосиф, таким образом, стоит во главе школы и партии, которую противники Иосифа прозвали его именем, характеризуя ее как презлых и лукавых мнихов-иосифлян».¹³

Такая постановка вопроса привела к тому, что наблюдение М. А. Дьяконова над 7-м «словом» «Просветителя» осталось совершенно неразвитым в дореволюционной историографии. Следуя М. А. Дьяконову, исследователи либо рассматривали выступление Иосифа против «царя-мучителя» как случайный эпизод в его биографии, связанный с перипетиями политической борьбы (Г. В. Плеханов, Н. М. Никольский), либо пытались привести учение о «царе-мучителе» и «царе-боге» в некое единство, отрицая противоречие между этими двумя оценками (В. Вальденберг).

В работах конца XIX—начала XX в. не ставилась задача филологического и источниковедческого исследования творчества Иосифа Волоцкого. Вторая половина второго тома «Истории русской церкви» Е. Е. Голубинского, где содержался небольшой обзор сочинений Иосифа, увидела свет с большим запозданием;¹⁴ студенческое сочинение Б. В. Васильева, основанное на печатном издании «Просветителя», но содержавшее (как мы уже указывали) ряд ценных наблюдений над этим памятником, так и осталось неопубликованным.¹⁵ При неизменности источниковедческой базы неизменной оставалась и общая оценка иосифлянства в научной литературе.

Так же обстоит дело и в западной научной литературе. Единственная филологическая работа о творчестве Иосифа — упомянутая выше неопубликованная диссертация И. Хольцварт;¹⁶ работа эта не дает никаких данных для пересмотра традиционного взгляда на «Просветитель» и его автора.

¹³ М. Дьяконов: 1) Власть московских государей, стр. 103 (ср. также литографированное издание работы М. Дьяконова: СПб., 1909, стр. 145—164); 2) Очерки общественного и государственного строя древней Руси, стр. 407.

¹⁴ ЧОИДР, 1916, кн. IV, стр. 214—221.

¹⁵ Гос. публичная библиотека УССР, Рукописный отдел, № 2181. Б. Васильев. «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Историко-литературное исследование. Ср. выше, стр. 85—86.

¹⁶ Der «Prosvetitel» des Joseph von Volokolamsk, I. Inaugural Dissertation zur Erlangerung des Doktorgrades ... von Irene Holzwarth. (Машинопись). Berlin, 1944. Ср. выше, стр. 88—89.

Последовательным сторонником самодержавия считают Иосифа Волоцкого автор специальной статьи о нем М. Раев,¹⁷ У. К. Медлин¹⁸ и И. Смолич.¹⁹

Совсем ушел от вопроса о политическом характере направления Иосифа Волоцкого автор новейшей монографии о нем иезуит Т. Шпидлик. Самая постановка вопроса о политических взглядах Иосифа представляется ему нелепой, почти вульгарной. «Согласно мнению, широко распространенному среди этих „аналитических исследователей (ses «analystes»)», — пишет Т. Шпидлик о русских историках, — Иосиф, реформируя монастыри, имел в виду преобразовать духовенство, которое должно было быть поставлено на службу общественной жизни. Некоторые доходят даже до того, что говорят о порабощении церкви государственной властью!».²⁰ Не меньший протест вызывает у автора и противоположное мнение. Если некоторые историки видят во взглядах Иосифа «крайний „клерикализм“, господство церкви над государством, то, очевидно, — по мнению автора, — что они плохо исследовали эту проблему или даже что ответ ложен потому, что вопрос поставлен неправильно».²¹ Перед нами, в сущности, возвращение к старой точке зрения церковных историков (высказанной еще в 1870 г. К. И. Невоструевым), согласно которой Иосиф вообще «не имел никаких политических взглядов».²²

В советской научной литературе характеристика направления Иосифа Волоцкого подверглась существенному пересмотру. Вслед за Г. В. Плехановым и Н. М. Никольским, советские историки видят в Иосифе Волоцком и его приверженцах прежде всего представителей духовных феодалов, защитников церковного землевладения.²³ Не прибегая к таким абстрактным и внеисторическим характеристикам, как «консерватизм» или «либерализм», советские исследователи оценивают деятельность волоцкого игумена в связи с исторической обстановкой конца XV—начала XVI в., считая, что союз Иосифа и его сподвиж-

¹⁷ M. Raeff. An early theoretist of absolutism: Joseph of Volokolamsk. The American Slavic and East European Review, v. VIII, № 2, apr. 1949, стр. 87—88.

¹⁸ W. K. Medlin. Moscow and East Rome..., стр. 92 и сл.

¹⁹ I. Smolitsch. Russisches Mönchtum, стр. 119—126.

²⁰ T. Spidlik. S. J. Joseph de Volokolamsk. Une chapitre de la spiritualité russe. Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1956, стр. XIII.

²¹ Там же, стр. 141.

²² Отчет о XII присуждении наград гр. Уварова, стр. 88; ср.: I. Holzwarth. Машинопись, стр. 252—254.

²³ Особенно последовательно проведена эта мысль в статье Б. А. Рыбакова «Воинствующие церковники XVI в.» (Антирелигиозник, 1934, №№ 3 и 4).

ников с великокняжеской властью, если он и имел место, свидетельствовал не о «консерватизме», а о прогрессивности их политической позиции: именно самодержавной власти, а не ее противникам принадлежало в XV—XVI вв. историческое будущее.²⁴

Но были ли «обличители» ереси конца XV в. действительно сторонниками сильной великокняжеской власти? В советской исторической науке мы встречаемся не только с изменением общей оценки деятельности воинствующих церковников, но и с пересмотром фактов, относящихся к этой деятельности. Наиболее последовательно проведен этот пересмотр в статье А. А. Зимина «О политической доктрине Иосифа Волоцкого». Работа А. А. Зимина выгодно отличается от работ его предшественников прежде всего более широким привлечением материала, непосредственно относящегося к Иосифу Волоцкому и Геннадию (а не к «презлым осифлянам» XVI в.). Взгляды Иосифа А. А. Зимин рассматривает в их историческом развитии, привлекая из его ранних сочинений не только 7-е «слово» «Просветителя», но и Послание Нифонту и другие послания. Сочинения Иосифа, провозглашающие превосходство «власти божией» над «царской», А. А. Зимин сопоставляет с сочинениями кружка архиепископа Геннадия, в частности со «Словом кратким» в защиту церковных имуществ («Слово кратко» сопоставлял с 7-м «словом» «Просветителя» уже Вальденберг, но, верный своему убеждению, что Иосиф исходил «из подчинения церкви и церковных дел государству», он рассматривал это «Слово» как выражение противоположной взглядам осифлян тенденции «свободы церкви».²⁵ А. А. Зимин считает, что Иосиф Волоцкий, как и Геннадий, был в первую очередь сторонником «сильной воинствующей церкви», но полагает, что в конце своей жизни (со времени перехода под великокняжеский патронат в 1507 г.) Иосиф пошел на «временный и условный союз» с великокняжеской властью. Мысли о неповиновении «царю-мучителю» встречаются и в поздних сочинениях Иосифа, но теперь эти мысли «уже не были центральными в сочинениях волоцкого игумена, поскольку теперь великокняжеская власть поддерживала его в борьбе с еретиками и с „удельным насильством“. Поэтому главное место в его последних творениях занимает мысль о необходимости подчинения власти великого князя».²⁶

²⁴ Ср., например: ИРЛ, т. II, ч. 1, стр. 309; И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 100 и др.

²⁵ В. Вальденберг. Древнерусские учения о пределах царской власти, стр. 229—247.

²⁶ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого.

Выводы А. А. Зимина представляются во многом убедительными, но сама мысль об эволюции во взглядах Иосифа Волоцкого не доведена в его работах до конца. Как и большинство его предшественников (начиная с В. Жмакина), А. А. Зимин трактует в своей работе главным образом вопрос о «политической доктрине» Иосифа; вопрос о социальных и тем более философских взглядах волоцкого игумена остается за пределами его статьи. В связи с этим вне поля зрения исследователя оказались, например, такие памятники, как «Устав» Иосифа, его послания по вопросам монастырского быта и т. д. Не была доведена до конца в статье А. А. Зимина и датировка некоторых привлеченных им памятников (так, «Просветитель» суммарно датируется здесь «ок. 1488—1512 гг.»).²⁷

Философско-теоретическая и культурная сторона деятельности «обличителей» ереси мало привлекала внимание литературоведов и историков. Говоря о культурной деятельности «обличителей», исследователи обычно останавливаются только на сочинениях Геннадия Новгородского и его сподвижников по составлению библейского кодекса и переводам западной богословско-полемической литературы. Еще до революции о Геннадиевском кружке писали И. Е. Евсеев²⁸ и Л. Н. Майков;²⁹ в советской историографии эта тема была тщательно разработана в трудах А. Д. Седельникова. А. Д. Седельникову удалось привлечь совершенно новый материал, относящийся к творчеству Геннадиевского кружка («Речи посла цесарева» об испанской инквизиции),³⁰ передатировать ранее известные памятники («Слово кратко»);³¹ результатом его исследований явилась большая (к сожалению, незавершенная и полностью не опубликованная) работа о католическом влиянии в Новгороде, центром которого исследователь считал кружок Геннадия.³²

Но все это — частные вопросы. Более широкие вопросы о религиозно-философских воззрениях «обличителей», и в частности наиболее выдающегося из них — Иосифа Волоцкого, в научной литературе не ставились. Со времени В. Жмакина в науке прочно установился взгляд на осифлян как на поли-

²⁷ Там же, стр. 167.

²⁸ И. Е. Евсеев. Геннадиевская Библия 1499 г.

²⁹ Л. Н. Майков. Последние труды. ИОРЯС, т. V, кн. 2, стр. 376.

³⁰ А. Д. Седельников. Рассказ 1490 г. об инквизиции.

³¹ А. Д. Седельников. К изучению «Слова кратко» и деятельности доминиканца Вениамина. ИОРЯС, т. XXX.

³² А. Д. Седельников. Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV—начала XVI в. — Как мы отметили выше (стр. 23), некоторые из выводов А. Д. Седельникова совпали с выводами, содержащимися в зарубежных статьях И. Денисова, хотя последнему работы советского исследователя оставались неизвестными.

тических публицистов по преимуществу, остальные стороны деятельности Иосифа Волоцкого и его сподвижников остаются как бы в тени. Единственным исключением в этом отношении представляется уже упомянутая монография Т. Шпидлика, где внимание автора обращено как раз на иные стороны мировоззрения Иосифа; несмотря на неприемлемость общих позиций автора, работа его могла бы поэтому представлять интерес для советского исследователя. Однако более близкое ознакомление с этой работой вызывает разочарование: автор не подходит к деятельности Иосифа как историк, даже как историк церкви; его интересует не то новое и специфическое, что было в религиозно-философских взглядах волоколамского игумена и в его планах церковной организации, а, наоборот, те черты «нашего общего господина и образа Иисуса Христа Спасителя», которые он усматривает в учении Иосифа.³³ Т. Шпидлик признает, что, прежде чем принять утверждение Иосифа, будто все его учение взято из «святых писаний», следует его проверить.³⁴ Для подобной проверки нужно, конечно, ознакомиться с древнерусской переводной традицией греческих «отцов церкви». Однако сам Т. Шпидлик такой проверки не производит; по его словам, «цель данного сочинения не требует, впрочем, такого исследования; мы удовлетворимся поэтому тем, что укажем, в какой степени доктрина Иосифа соответствует доктрине отцов».³⁵ В результате все, что может извлечь историк из работы Т. Шпидлика, это несколько случайно замеченных им небольших текстуальных совпадений между сочинениями Иосифа и патристической литературой.

Таким образом, несмотря на популярность иосифлян в научной литературе, исследование творчества «обличителей» ереси и характеристику этой группы как идеологического направления нельзя не признать односторонними. Как и в работах о новгородско-московской ереси, источниковедческое и филологическое исследование здесь в очень незначительной степени предшествовало историческому и литературоведческому; предметом внимания исследователей была в основном политическая доктрина Иосифа и его сподвижников, а не их мировоззрение в целом. Выше мы уже старались восстановить литературную историю крупнейшего произведения Иосифа Волоцкого — его «Просветителя». В последующем разделе нам необходимо будет обратиться и к другим произведениям «обличителей» ереси.

³³ Т. Spidlik. Joseph de Volokolamsk, стр. XIII.

³⁴ Там же, стр. 24.

³⁵ Там же, стр. 21.

Публицистические произведения Иосифа Волоцкого и его сподвижников в конце XV в.

Вопрос о последовательной периодизации творчества Иосифа Волоцкого и его сподвижников не ставился в научной литературе; исследуя произведения волоколамского игумена, литературоведы и историки редко учитывают время их написания и чаще опираются на поздние сочинения Иосифа, нежели на ранние. Установление хронологии основных сочинений «обличителей» чрезвычайно важно для характеристики направления Иосифа Волоцкого в идеологической борьбе конца XV в.

Наиболее ранними произведениями Иосифа Санина, написанными еще до основания им Волоколамского монастыря, следует считать Послание архимандриту Вассиану о троице и Послание монахам Пафнутьева Боровского монастыря.

Первое из этих посланий известно в литературе давно, и датировка его временем до 1478—1479 гг. была предложена еще Н. А. Булгаковым и И. Хрущовым. Оба автора убедительно показали, что адресатом этого Послания, написанного Иосифом «в учимом чину» (т. е. до поставления его в игумены в 1478 г.), не мог быть ни Вассиан Рыло, бывший архимандритом Ново-Спасским с 1460 по 1467 г., ни брат Иосифа — Вассиан, ставший архимандритом Симонова монастыря в 1502 г. (когда Иосиф стал уже авторитетнейшей фигурой в церкви), и что адресатом этим, по всей видимости, был Вассиан Стригин-Оболенский, архимандрит тверского Отроча монастыря до 1477 г. и родственник ростовского архиепископа Иоасафа, к которому обращался с посланием о ереси ближайший сподвижник Иосифа — Геннадий.³⁶ Второе послание, насколько нам известно, нигде в научной литературе не упоминалось; сохранилось оно в макарьевских «Четиях Минеях» среди собрания посланий (формулярника), помещенного в конце последней, августовской «Минеи».³⁷ В Послании, адресованном «отцем и братьям» Пафнутьева Боровского монастыря, Иосиф объясняет свой уход из монастыря «яростью» на него великого князя.

Оба ранних послания Иосифа Санина представляют значительный интерес для характеристики направления Иосифа Волоцкого. В научной литературе довольно прочно установился взгляд на волоцкого игумена как на ученика и последователя

³⁶ Н. А. Булгаков. Преподобный Иосиф Волоцкий, стр. 148—150; И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 144—145.

³⁷ Ср.: Подробное оглавление Великих Четних Миней всероссийского митрополита Макария (составлено архимандритом Иосифом). М., 1892, стлб. 494. — Послание издано нами в книге «Послания Иосифа Волоцкого» (стр. 144).

другого «обличителя» ереси — новгородского архиепископа Геннадия. «Среди забот в борьбе с еретическим учением Геннадий мог вызвать на такую же борьбу игумена волоцкого», — указывал И. Хрущов. Первым памятником «открытого вмешательства» Иосифа «в борьбу с жидовствующими» биографы Иосифа и Геннадия считали Послание Нифонту, которое они датировали 1490—1494 гг. Цитируя слова Иосифа из этого Послания (относящиеся там не к самому Иосифу, а к Нифонту), Хрущов писал: «В это-то время Иосиф Волоцкий сказал себе: „Настало время труду, время течению и подвигом“». ³⁸ Роль инициатора борьбы с еретиками приписывали Геннадию и другие авторы. Н. М. Никольский полагал, что, «пока ересь была в Новгороде, ортодоксально-монашеская партия», к которой принадлежал Иосиф, «довольно равнодушно внимала lamentациям новгородского архиепископа Геннадия» и примкнула к борьбе с ересью лишь впоследствии, когда ересь заняла «командные высоты в Москве». ³⁹ «Учеником» Геннадия в борьбе с народнореформационными движениями считает Иосифа и А. А. Зимин. ⁴⁰ Точно так же обстоит дело и с политическими взглядами Иосифа — и здесь обычно Геннадий рассматривается как учитель, а Иосиф как ученик. А. А. Зимин предполагает даже, что на формирование доктрины Иосифа о превосходстве «священства» над царской властью оказало влияние «Слово кратко» в защиту церковных имуществ, написанное в кружке Геннадия. ⁴¹

Послания Иосифа архимандриту Вассиану и пафнютьевским монахам позволяют представить взаимоотношения Иосифа и Геннадия совершенно иначе. В 1478—1479 гг., когда были написаны эти послания, Геннадий Гонозов не был еще новгородским архиепископом и не вел борьбу с ересью; он не помышлял в то время и о какой-либо самостоятельной политической линии по отношению к великому князю, — в 1479 г. он даже поддержал Ивана III в борьбе с митрополитом Геронтием. А между тем в своих первых посланиях Иосиф выступает уже и в роли представителя политической оппозиции великому князю, и в роли «обличителя» ереси: Послание о троице, несомненно, направлено против еретиков и даже упоминает их, хотя и не в такой резко ругательной форме, как более поздние

³⁸ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 122—123; М. Л. Геннадий архиепископ Новгородский, стр. 487; П. Грандицкий. Геннадий архиепископ Новгородский. Православное обозрение, 1880, III, стр. 776.

³⁹ Н. М. Никольский. История русской церкви, стр. 104.

⁴⁰ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 165.

⁴¹ Там же, стр. 167.

послания (противоеретический характер Послания о троице признавал и И. Хрущов, забывая о нем, однако, при установлении начала противоеретической деятельности Иосифа). В Послании пафнютьевским монахам наряду с вопросом о взаимоотношениях с великокняжеской властью затрагивался, как мы увидим, и другой вопрос, постоянно занимавший Иосифа, — вопрос о быте монастыря и положении «монастырских сирот».

Темы, поднятые в двух ранних посланиях Иосифа Санина, остаются доминирующими темами его творчества до начала XVI в. Все произведения этого периода посвящены борьбе с еретиками и, в связи с этой борьбой, отношениям с великокняжеской властью и проблемам организации монашества и монастырей.

О противоеретических сочинениях конца XV в., вошедших впоследствии в «Просветитель», — о «Послании иконописцу», сопровождавшемся «словами» об иконах, и «Сказаниях» о «скончании седьмой тысящи» — мы уже говорили выше, разбирая источники по истории еретических движений. ⁴² В своем первоначальном виде эти произведения были анонимны; но наиболее вероятным автором их следует считать Иосифа Волоцкого, в книгу которого они были потом включены (ко многим редакциям «Просветителя» прилагается и «Послание иконописцу», без «слов» об иконах).

«Послание иконописцу» и «слова» об иконах могут быть, правда, связаны с творчеством еще одного литературного деятеля конца XV в. — Нила Сорского. Уже в 1911 г. М. С. Боровкова-Майкова обратила внимание на то, что, за исключением упоминания новгородских еретиков и перечисления последующих «слов», все «Послание иконописцу» совпадает с «Посланием некоему брату» Нила Сорского (принадлежность этого последнего произведения Нилу бесспорна, так как оно достаточно характерно для его творчества). Едва ли можно, однако, вместе с исследовательницей объяснять включение текста Нила в «Послание иконописцу» случайностью: ошибкой при списывании (некто, переписывавший введение к «словам» об иконах, вписал туда «Послание» Нила) или перебоем листов при сшивании. ⁴³ Считать текст Нила Сорского в «Послании иконописцу» случайной вставкой нельзя уже потому, что без этого текста «Послание иконописцу» станет бессмысленным и непонятным: в нем останется всего несколько не связанных между собой абзацев. Основной текст в «Послании иконописцу» принадлежит Нилу Сорскому. Может быть выставлено

⁴² См. выше, стр. 112—118.

⁴³ М. С. Боровкова-Майкова. К литературной деятельности Нила Сорского. ПДПИ, вып. CLXXVII, 1911, стр. 4—12.

два предположения о происхождении этого «Послания»: либо автором «Послания» в целом и следующих за ним «слов» был Нил Сорский, а Иосиф Волоцкий включил его «слова» в свой «Просветитель», опустив вступительное послание; либо, напротив, и вне «Просветителя» «слова» представляют собой произведение Иосифа Волоцкого, но во вступительном послании волоколамский игумен использовал (как это часто делали писатели его времени) популярное сочинение «заволжского старца».

Нам представляется наиболее вероятным именно это второе предположение. В пользу принадлежности «слов» Иосифу говорят и стиль, и тематика «слов» об иконах: конкретность, ораторская манера, характерные и для других сочинений Иосифа прямые обращения к слушателю-читателю во втором лице: «любимиче», «видиши ли», «обрящеши» и т. д.⁴⁴ Poleмический характер «слов» об иконах также свидетельствует об авторстве Иосифа, а не Нила: Иосиф постоянно и в начале и в конце своей деятельности выступал в роли полемиста, Нилу Сорскому этот жанр был совершенно чужд. Напротив, типичные для Нила рассуждения на абстрактно-психологические темы для «слов» об иконах совсем нехарактерны. По своему содержанию «слова» об иконах во многом перекликаются с Посланием о троице. Как мы увидим ниже, центральное «слово» об иконах («Сказание») было использовано Иосифом не только в «Просветителе», но и в его «Уставе». Адресатом «Послания иконописцу» был, очевидно, один из близких Иосифу живописцев конца XV—начала XVI в. — Дионисий или его сын Феодосий.⁴⁵

К творчеству Иосифа Волоцкого следует, очевидно, отнести и «Сказания» о «скончании седьмой тысячи» (уже в их отдельной редакции).⁴⁶ По своему стилю они весьма близки к «словам» об иконах: здесь также соединяется полемика с еретиками

⁴⁴ Антифеодальные еретические движения, стр. 356 (этого обращения нет в тексте Златоуста, из которого заимствована значительная часть данного текста Иосифа; ср.: ВМЧ, сент. 14—24, стлб. 879), 332, 336 и др.

⁴⁵ Ср.: ЧОИДР, 1847, № 1 (предисловие к «Посланию преподобного Иосифа Волоцкого к иноку иконописцу»). — Адресатом «Послания» мог быть и Дионисий, не бывший иноком, так как нигде в «Послании» (вопреки заголовку, данному издателями) не сказано, что адресат — инок.

⁴⁶ Не очень ясное указание на авторство «Сказаний» читается в предисловии к «Миротворному кругу» — памятнику середины XVI в., в составе которого содержатся «Начало паскальи» Геннадия и «Сказания» (в их первоначальной анонимной редакции): «Тии бо написали суть пресвященный Геннадие архиепископ Новгородский и преподобный игумен Иосиф два слова, приводяще свидетельство от божественных писаний, якоже пишут историческая словеса» (ГПБ, Ф.1.321, л. 42 об.). Если «Начало паскальи» написал Геннадий, то «Сказания», очевидно, «преподобный игумен Иосиф».

с настойчивыми обращениями к «брату»-читателю (при включении в «Просветитель» Иосиф даже счел нужным сократить часть этих обращений).⁴⁷

Борьба Иосифа с еретиками в 90-х годах XV в. получила отражение и в его посланиях суздальскому епископу Нифонту и брату Вассиану Санину. Выше мы уже указывали, что первоначальной редакцией Послания Нифонту следует, по всем данным, считать его пространную редакцию, направленную против митрополита, и Послание в целом следует датировать 1492—1494 гг., когда между «обличителями» и митрополитом вспыхнула открытая борьба.⁴⁸ К этому же времени, по нашему мнению, относится и Послание Иосифа Вассиану, в котором волоколамский игумен призывал своего брата бороться с «дивным вепрем», «осквернившим святительский великий престол». ⁴⁹ Оба послания, таким образом, написаны в трудный для «обличителей» момент столкновения между ними и верховной церковной и светской властью.

К этому же периоду относится и еще одно произведение — недавно найденное и опубликованное нами Послание вельможе Иоанну. В Послании автор оплакивает четырех «столпов», представителей «славного рода государя», поминает некую недавнюю «беду», «обновляющую» убийство Авеля Каином, и «вторую язву лютейшую первой», случившуюся «помале» после нее.⁵⁰ Сопоставление с историческими фактами конца XV в. позволяет с достаточной ясностью раскрыть намеки автора Послания. У Ивана III было четыре брата — удельных князя, четыре представителя «славного рода государя». Все они умерли раньше великого князя: Юрий Васильевич Дмитровский умер в 1479 г., Андрей (Меньшой) Вологодский — в 1481 г., к началу 90-х годов оставались только Андрей (Большой) Углицкий и Борис Волоцкий. Отношения между этими удельными князьями и Иваном III были весьма напряженными: выше мы уже упоминали о прямом разрыве между ними в 1479—1480 гг. (во время «стояния на Угре»); в 1491 г. Иван III «поимал» Андрея Углицкого; спустя некоторое время Андрей умер в заточении. Насильственный характер этой смерти подтверждается современными летописными известиями.⁵¹ Спустя шесть месяцев после смерти Андрея, в мае 1494 г., умер и князь Борис Васильевич Волоцкий.

⁴⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 397, 400 и др. (см. выше, стр. 116—117).

⁴⁸ См. выше, стр. 148—150.

⁴⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 434; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 173.

⁵⁰ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 154—160.

⁵¹ ПСРЛ, т. XXIV, стр. 24.

Так объясняются иносказания автора Послания вельможе Иоанну: первая «беда», равная «Каинову злу», и вторая, проишедшая «помале» после первой. После обеих этих «бед» в живых не осталось ни одного из четырех братьев Ивана III — «четверосветлый светильник» угас.

Отнесение Послания Иоанну к моменту смерти Бориса Волоцкого решает и вопрос об авторстве этого Послания. Некролог Борису скорее всего должен был написать церковный деятель, находившийся под его непосредственным покровительством, — Иосиф, основавший свой монастырь на Волоке за счет щедрых «вкладов» удельного князя. Принадлежность Послания Иосифу Волоцкому подтверждается и стилистическим анализом — рядом текстуальных совпадений между этим и другими посланиями волоцкого игумена.⁵²

В Послании вельможе Иоанну Иосиф не только определил свою позицию в вопросе о взаимоотношениях между великим князем и удельными, но и коснулся наиболее близкого ему вопроса — вопроса борьбы с ересями и свободомыслием. Время написания своего Послания он охарактеризовал как время «распрь и ересей», когда люди стремятся «превращати пределы, еже положиша отцы наши, и испытвати неиспытанная и касатися некасаемых, еже о божестве».⁵³

Итогом иосифлянской противоеретической полемики первого периода был «Просветитель» — «Сказание о новоявившейся ереси» и 11 «слов на еретиков». В отличие от предыдущих сочинений «книга на новгородских еретиков» была написана уже после того, как угроза победы еретиков над официальной церковью была отвращена, но еще до расправы над еретиками, т. е. в 1502—1504 гг. При составлении первой редакции «Просветителя» Иосиф широко использовал и частично прямо включил в текст свои более ранние произведения («слова» об ико-

⁵² Ср., например: «Но оле, еже на нас твоя злобы, злоначальный сатана» в Послании Иоанну (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 155) и «Но оле, еже на нас твоя злобы, сатана ненавидей добра ... злым помощник и споспешник!» в «Сказании о новоявившейся ереси» (Антифеодалные еретические движения, стр. 468 и 478); «Отлетеша аки славии сладкопесниви» в Послании Иоанну (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 158) и «Отлетеша ... яко щурове доброспесниви, яко славие великогласнии, яко ластовици сладкоглаголиви» в «Сказании о новоявившейся ереси» (Антифеодалные еретические движения, стр. 473 и 482). Ср. также довольно редкое и необычное выражение «общий народ» в Послании Иоанну (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 155) и в Первом послании князю Юрию Ивановичу (там же, стр. 233). Подробнее об атрибуции Послания вельможе Иоанну см. в нашей статье «Послание вельможе Иоанну о смерти князю» (Slavia, XXVII, 2, 1958, стр. 216—225) и в комментарии к этому Посланию (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 248—251).

⁵³ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 159.

нах, «Сказания» о «конце» мира, послания о троице, Нифонту и брату Вассиану), а также сочинения своего сподвижника Геннадия — религиозно-философские и политические идеи этих произведений отразились и в «Просветителе».

Наряду с первоначальной редакцией «Просветителя» к первому периоду творчества Иосифа относится и первоначальная редакция другого крупного произведения волоцкого игумена — его монастырского «Устава». Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого до последнего времени не была известна исследователям: в науке была известна другая — распространенная редакция этого памятника, та, которая вошла в макарьевская «Миней» (за сентябрь) и в составе «Миней» была издана;⁵⁴ эта же редакция дошла до нас в известном сборнике ново-спасского архимандрита (40—50-е годы XVI в.), одного из преемников Иосифа по игуменству в Волоколамском монастыре — Нифонта Кормилицына.⁵⁵

Краткая редакция «Устава» дошла до нас в одном сборнике с древнейшим датированным текстом «Просветителя» — в сборнике Нила Полева, данном им в Волоколамский монастырь еще в 1514 г., при жизни Иосифа;⁵⁶ сохранилась эта редакция и в нескольких других списках.⁵⁷ Редакция, сохранившаяся в сборнике Нила Полева, значительно короче минейной: как и первоначальная редакция «Просветителя», она состоит из 11 «слов».

О первичности краткой редакции «Устава» и вторичности минейной редакции свидетельствует не только большая древность списка, в котором эта редакция сохранилась. Сопостав-

⁵⁴ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 499—615.

⁵⁵ ГПБ, Q.XVII.64, л. 107 и сл.; ср. также: ГПБ, Соф. 1460, 1470, 1226; Сол. 349/329, 348/328; ГИМ, Увар. 6 (описание № 245); Щук. 363 и др.

⁵⁶ ГПБ, Сол. 346/326, лл. 4—43 об. Опубликовано в «Приложении» к «Посланиям Иосифа Волоцкого» (стр. 296—319).

⁵⁷ Большинство этих списков не дает полного текста «Устава», например: ГПБ, Соф. 1490, л. 540 об. (2—6-е, 10-е и 11-е «слова»); Соф. 1451, л. 64 (1—4-е, 5-е и 6-е «слова»); Соф. 1420, л. 443 (2—6-е, 10-е и 11-е «слова»). Единственный известный нам список, где содержатся все «слова», имеющиеся в Сол. 346/326, это ГПБ, Погод. 1135 (л. 61). Здесь, кроме 11 «слов», полностью совпадающих по тексту с Сол. 346/326, содержится еще дополнительное 12-е «слово» — «Како подобает в обители приходить брату» (это же «слово» читается и в неполных списках Соф. 1490 и 1420 после 11-го «слова»). Трудно сказать, дает ли Погод. 1135 текст еще одной, 12-словной редакции «Устава» или перед нами — позднейшее добавление к 11 «словам» краткой редакции «Устава». Во всяком случае наибольшая древность и аутентичность списка Сол. 346/326 (вклад ученика Иосифа в Волоколамский монастырь, сделанный при жизни автора), дает основание положить именно этот список в основу исследования краткой редакции «Устава» Иосифа.

ление композиции обеих редакций также говорит в пользу первичности краткой редакции. Редакция, сохранившаяся в сборнике Нила Полева, именуется просто: «Аввы Иосифа от божественных писаний о жительстве общежительнемъ словеса к своимъ ему учеником», — здесь, сразу за заголовком, следуют только 11 «слов» (поучений) о монастырском устройстве. И уже само это число весьма характерно: 11 «слов» содержится в находящемся в том же сборнике «Просветителе» Иосифа; 11 «слов», как мы увидим, было и в «Уставе» («Главах о мысленном делании») Нила Сорского. Редакция, сохранившаяся в «Минеях», носит название «Духовная грамота преподобного игумена Иосифа о монастырском и иноческом устройении... духовному настоятелю иже по мне сущему...» и представляет собой по своему построению как бы завещание Иосифа, предсмертное распоряжение игумена своему преемнику. Построена она необычайно сложно. Вначале читается прощальное обращение Иосифа к будущему настоятелю и «братьям во Христе». Далее помещено специальное оглавление, помогающее разобраться в последующем тексте. Далее следуют 9 «главизн», или «слов», более или менее соответствующих 11 «словам» краткой редакции; за ними 10-я глава — «Отвещание любозаборным и сказание вкратце о святых отцах...» — полемический памятник, ничего, в сущности, не имеющий общего с «Уставом»; далее — 11-я глава, «яко подобает настоятелю учить и наказовати сущих под ним». 12-я глава, именуемая «духовной грамотой второй», вновь повторяет содержание первых 10 «слов» для «хотящих слышати вкратце»; 13-я глава опять возвращается к этим же «словам», излагая их в виде «преданий» с указанием конкретных мер для проведения их в жизнь, и, наконец, в 14-й главе те же «слова» излагаются уже в четвертый раз — как «запрещения» с перечислением наказаний за нарушение того или иного правила. Естественно предположить, что вся эта громоздкая конструкция представляет собой вторичное явление в истории «Устава» Иосифа, что, возникнув на основе более простого и краткого текста, «Духовная грамота», действительно (как и указывает в предисловии), имела целью дать преемникам умирающего игумена исчерпывающее разъяснение всех пунктов «Устава» на все случаи монастырской жизни. Вторичность минейной редакции сказалась и в названии ее частей. Все части краткой редакции последовательно именуются «словами», в минейной редакции существует система «главизн»; в число 14 глав входят и 9 «слов», соответствующих «словам» краткой редакции. В соответствии с этим «слова» эти несколько раз именуются «главами», но не всегда и непоследовательно. Так, «слово» 1-е именуется «главой 1»,

«слово» 2-е — «словом 2-м»; «слово» 3-е имеет только номер без названия; «слова» 4-е и 5-е именуется «словами»; «слово» 6-е — опять «главой», и т. д.

В пользу первоначальности краткой редакции говорит и еще одно обстоятельство. 1-е «слово» «Устава» и в краткой, и в минейной редакции содержит обширные выписки из противоречительного «Сказания» о поклонении различным предметам — 2-го из «слов», приложенного к «Посланию иконописцу» (будущего 7-го «слова» «Просветителя»).⁵⁸ Однако размеры этих выписок различаются в обеих редакциях: в краткой редакции «Сказание» цитируется подробно, в минейной редакции — коротко. Если бы мы признали минейную редакцию первоначальной, а краткую вторичной, то нам пришлось бы допустить весьма маловероятное предположение о том, что Иосиф обращался к «Сказанию» дважды: цитируя его при составлении минейной редакции и дополняя цитаты при переработке ее в краткую редакцию. Гораздо вероятнее обратное предположение — что цитаты были сделаны при составлении краткой редакции и затем сокращены (на причинах этого сокращения мы остановимся ниже). В пользу первичности краткой редакции говорит, наконец, и большая исправность отдельных чтений текста в этой редакции.⁵⁹

В «Уставе» получила наиболее широкое отражение вторая тема творчества Иосифа Волоцкого — вопрос о положении монашества и защита интересов монастырей. К краткой редакции «Устава» примыкают в этом отношении несколько посланий, которые можно с большей и меньшей вероятностью отнести к первому периоду творчества Иосифа Волоцкого. Это Послание четырем духовным лицам о расстригшемся чернце, два послания о «человеке», постригшемся в монахи, и Послание «некому вельможи о рабах его, гладом и наготою морящему их».

Послание о расстригшемся чернце было, как мы можем предполагать, написано около 1483 г.: одним из адресатов Послания является «игумен Троицкой Иахим», т. е., по-видимому, Иоаким, бывший игуменом Троице-Сергиева монастыря

⁵⁸ См. выше, стр. 112—114 и 163—164.

⁵⁹ Так, в краткой редакции правильно читается «от нас истяжется» (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 301), в минейной редакции — «о нас истяжется» (ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 507); в краткой — «о оных... творит слово, о них же... восхошет» (стр. 301), в минейной — «от них же» (стлб. 507); в краткой — «в ношеденьствии» (стр. 310), в минейной — «в ноши и деньствии» (стлб. 527); в краткой — «отчаянием погружает... и срамом и стыдением потопляет» (стр. 310), в минейной — «потопляем» (стлб. 529), и т. д.

в 1483 г.⁶⁰ Порица в Послании некоего мирянина, расстригшего своего сына-монаха, Иосиф несколько раз упоминает там о еретиках и «еретических делах»; все Послание в целом носит в значительной степени богословско-полемический характер.⁶¹

В защиту интересов монастырей написаны также два послания о постригшемся «человеке». Послания эти очень близки между собой по содержанию; в одном из них Иосиф Волоцкий сообщает некоему князю, просившему не постригать его «человека», что этот «человек» тогда ж постригся;⁶² в другом послании Иосиф, явно продолжая уже начатую переписку, осуждает своего адресата за то, что тот не хочет примириться с уже состоявшимся пострижением: «Есми, господине, к тебе писал о твоём человеце, и ты де, господине, прочетши грамоту, да почел говорити: срезал ми, деи, речеси, головы».⁶³ Естественно возникает предположение, что оба послания адресованы одному лицу и непосредственно связаны друг с другом.⁶⁴ Но против этого вывода говорит как будто то обстоятельство, что адресат Первого послания именуется «князем» (в тексте упоминается также его «княгиня» и их «чада»), во Втором послании этого титула нет, и новонайденный список этого Послания именует адресата «Иваном Андреевичем»;⁶⁵ если это, И. А. Челяднин (к брату которого Иосиф Волоцкий был близок),⁶⁶ то Первое послание к нему относиться не может, ибо княжеского титула он не носил. Возможны поэтому три предположения об этих посланиях: 1) оба послания адре-

⁶⁰ Предположение, что Послание о расстригшемся чернце было адресовано игумену Троице-Сергиева монастыря Иоакиму, высказывал еще Н. Булгаков (Н. Булгаков. Преподобный Иосиф Волоцкий, стр. 176). И. Хрущов полагал, однако, что Послание это было написано «к главным духовным лицам г. Волоколамска: Возмицкому архимандриту, двум игуменам монастырей в самом городе и градскому же протопопу» (И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 88). Если принять это предположение, то Послание придется датировать 1514—1515 гг., так как только с 1514 г. архимандритом Возмицким был Макарий (ср.: П. Строев. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви, стр. 247), а в 1515 г. умер Иосиф Волоцкий. Однако сам Хрущов датирует это Послание значительно более ранним временем, полагая, что оно «писано ранее борьбы Иосифа с ересью». Против предположения о том, что все четыре перечисленных духовных лица находились в Волоколамске, говорит отсутствие каких-либо упоминаний о существовании там Троицкого и Иоакимоанского монастырей.

⁶¹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 145—148.

⁶² Там же, стр. 148.

⁶³ Там же, стр. 149.

⁶⁴ Ср.: Н. А. Булгаков. Преподобный Иосиф Волоцкий, стр. 171; И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 90. — Это предположение было принято и нами в «Посланиях Иосифа Волоцкого».

⁶⁵ ГПБ, ОЛДП, 0.252, лл. 849—852 об.

⁶⁶ См. ниже, стр. 468; ср.: ПСРЛ, т. III, стр. 148.

сованы И. А. Челяднину, но титулатура в Первом послании ошибочна (единственный список Послания Q.XVII.64 относится к середине XVI в.); 2) оба послания относятся к некоему князю Ивану Андреевичу,⁶⁷ хотя во Втором послании его титул почему-то опущен; 3) несмотря на сходность ситуации, послания адресованы разным лицам. По содержанию оба послания во всяком случае весьма сходны: основной темой обоих посланий является спор духовного феодала со светским о «людях», но резкие (хотя и анонимные) замечания во Втором послании по адресу тех, которые хулят «монастыри или святой иноческий образ»,⁶⁸ свидетельствуют о том, что во время написания этих посланий борьба с еретической пропагандой была для Иосифа живым и насущным делом.

Наконец, к тому же периоду мы можем предположительно отнести и Послание о голодающих рабах, адресованное некоему вельможе, видимо к кому-то из аристократических друзей Иосифа Волоцкого, незадолго до этого испытывшему великокняжескую опалу: целый раздел этого Послания (о необходимости заботиться о душах «рабов») полностью совпадает со Вторым посланием о постригшемся «человеке».⁶⁹

Первый период творчества Иосифа Волоцкого завершается наряду с «Просветителем» несколькими посланиями, связанными с собором 1504 г. и инквизиторской деятельностью волоколамского игумена в те же годы (Послание старцам в защиту решений собора 1504 г., Послание Ивану III о еретике Кленове и т. д.). Начало XVI в. знаменует собой новый период публицистической деятельности Иосифа Волоцкого; о произведениях этого периода мы будем говорить ниже.

Сохранившиеся до нашего времени памятники творчества Геннадия Новгородского ограничены значительно более узкими хронологическими рамками, нежели памятники творчества Иосифа. Первое известное нам послание Геннадия, адресованное князю Борису Волоцкому, относится к 1485 г.;⁷⁰ оно было написано вскоре после получения Геннадием архиепископского сана и имело целью убедить удельного князя в законности поставления Геннадия и напомнить ему о землях архиепископской кафедры, находившихся в Волоцком княжестве. Последние произведения новгородского владыки написаны не позднее

⁶⁷ Речь может идти о князе Иване Андреевиче, сыне Андрея Большого Углицкого, заточенном в 1491 г. вместе с отцом (ПСРЛ, т. XXV, стр. 333). Но Ивану Андреевичу не могло быть к 1491 г. больше 21 года, так как отец его женился только в 1479 г.; между тем в Первом послании речь идет о «княгине» и «чадах» князя.

⁶⁸ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 151.

⁶⁹ Там же, стр. 152—153.

⁷⁰ РИБ, т. VI, № 113.

1504 г. — времени вынужденного ухода Геннадия с архиепископского престола. Еще более узки хронологические рамки противоречивой деятельности Геннадия: все известные до последнего времени послания Геннадия были написаны в 1487—1490 гг. (Послание Прохору 1487 г., Послание Нифонту 1488 г., Послание Иоасафу 1489 г., послания Зосиме и собору епископов 1490 г.; к этой же группе могут быть причислены «речи посла цесарева» 1490 г.); в настоящее время нам известно одно противоречивое послание Геннадия, относящееся к 1492 г., — Послание неизвестному.⁷¹ Остальные произведения Геннадия также, несомненно, связаны с его борьбой против ереси, но не прямо, а косвенно: в «Начале паскальи» 1492 г. новгородский владыка, как мы уже знаем, стремился опровергнуть всевозможные «сумнения», возникавшие в связи с несостоявшимся «концом» мира; Послание митрополиту Симону, в котором новгородский владыка ратовал за учреждение начальных училищ для духовенства,⁷² несомненно перекликалось с его жалобами в противоречивых посланиях, что «люди у нас простые, не умеют по обычным книгам говорить» и не могут поэтому спорить с еретиками.

Из памятников «обличительной» литературы, принадлежащих другим авторам (кроме Иосифа и Геннадия), оригинальными публицистическими произведениями мы можем считать только уже упомянутые выше «Послание на жидов и еретики» инока Саввы и «Слово кратко» в защиту церковных имуществ.

«Послание» инока Саввы до сих пор почти не привлекалось в качестве памятника общественной мысли конца XV в. «Послание» интересовало исследователей лишь как источник по истории ереси — но как раз о ереси этот памятник никаких материалов не содержит, ибо вся его «обличительная» часть совершенно неоригинальна. Однако для характеристики самого автора и его единомышленников это «Послание» дает весьма любопытные данные. «Послание», как мы уже указывали выше, написано в 1488 г.; автор его инок Савва — совершенно неизвестное лицо. С. А. Белокуров, издавший «Послание» Саввы, склонялся к тому, чтобы отождествить его со Спиридона-Саввой, тверским церковным деятелем, добившимся в 70-х годах XV в. от константинопольского патриарха посвящения в сан русского митрополита, но попавшим вместо этого на Руси в заточение.⁷³ Участие Спиридона-Саввы в «обличительной» дея-

⁷¹ Антифеодалные еретические движения, № 22. В. И. Малышев любезно сообщил нам о другом списке этого послания — ИРЛИ, Усть-Цилемское собр., № 1, л. 240—242.

⁷² АИ, т. I, № 104.

⁷³ ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. II, стр. V—VI.

тельности возможно, так как этот опальный митрополит был впоследствии связан с Геннадием и даже писал в 1503 г. по его заказу «Житие» Зосимы и Савватия Соловецких.⁷⁴ Однако новейший исследователь творчества Спиридона-Саввы Р. П. Дмитриева считает предположение С. А. Белокурова о тождестве Спиридона-Саввы с иноком Саввой необоснованным и маловероятным.⁷⁵

«Слово кратко» в защиту церковных имуществ представляет собой один из интереснейших памятников русской публицистики XV—XVI вв. Памятник этот был введен в научную литературу уже давно, но до сих пор была известна только одна его редакция. Основной список этой редакции, по которому «Слово» и было издано,⁷⁶ — это список ГИМ, Синод. 759, середины XVI в.; сходны с этим списком (за исключением заголовка) и три списка начала XVIII в., также давно известные в науке;⁷⁷ к той же редакции относится и список ГБЛ, Муз. 1257 (XVI в.), отмеченный А. Д. Седельниковым.⁷⁸ Но в настоящее время нам известен еще один список «Слова кратко», существенно отличающийся от всех до сих пор известных. Это список ГПБ, Q.I.214, середины XVI в. В ряде мест этот список дает явно более исправные чтения, чем Синод. 759 и близкие к нему, — он, несомненно, не восходит к этим спискам,⁷⁹ но и не может считаться и их протографом.⁸⁰ Перед нами другой вид

⁷⁴ См. ниже, стр. 483.

⁷⁵ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских. М.—Л., 1955, стр. 80.

⁷⁶ «Слово кратко» в защиту монастырских имуществ. ЧОИДР, 1902, кн. II, отд. II (далее: «Слово кратко»).

⁷⁷ ГИМ, Синод. 147 и 811, Увар. 221 (1°). — Все три списка написаны сходным почерком; первые два (использованные в разночтениях к изданию 1902 г.) имеют помету Дмитрия Ростовского. Списки начала XVIII в. имеют заголовок «О свободе святыя церкви». Этот заголовок дезориентировал В. Жмакина, который не заметил идентичности этого памятника со «Словом кратким» и видел в нем самостоятельное произведение; ошибку В. Жмакина повторили М. Дьяконов и Г. В. Плеханов (В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 94, прим. 2; М. Дьяконов. Власть московских государей, стр. 126; Г. В. Плеханов. История русской общественной мысли, т. I, стр. 139). В. Жмакин пользовался списком Увар. 221.

⁷⁸ А. Д. Седельников. К изучению «Слова кратко» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 209—210.

⁷⁹ Так, например, в Q.I.214 правильно читается «с стяжаний церковных» (л. 518 об.), в Синодальном и сходных списках — «стоаний»; в Q.I.214 при перечислении римских «цесарей», преследовавших церковь, после Галлы (Гальбы) упоминается Оттон (л. 524—524 об.), в Синодальном это упоминание пропущено и т. д.

⁸⁰ В Q.I.214, например, отсутствует рассказ о видении Навуходоносора (ср. л. 522), читающийся в Синодальном и сходных списках («Слово кратко», стр. 34—35).

(или другая редакция) «Слова кратко», отличающийся от известного, в частности, заглавием: интересующее нас сочинение здесь называется «Събрание от божественаго писания от ветхаго и новаго на лихоимцев».

Что же представляет собой «Слово кратко» — когда и кем был написан этот памятник? Во вступительной и заключительной частях «Слова» (по Синодальному и сходным с ним спискам) читается обращение «убогого» автора к его покровителю «архиепископу достойнейшему», «на враги церковные и еретики ратователю крепчайшему», «превосходящему всех своими добродетелями в сей пресветлой русской стране». Уже А. С. Павлов (а вслед за ним и Е. Е. Голубинский и А. Д. Григорьев, издавший «Слово») высказывал предположение, что этим архиепископом — «ратователем на еретики» был Геннадий Новгородский.⁸¹ Такому соображению на первый взгляд противоречит дата, читающаяся в том же вступлении: «в настоящем тысяча петьсот пятом лете». В 1505 г. Геннадий уже не занимал архиепископского престола в Новгороде. Однако А. Д. Седельникову удалось убедительно объяснить это противоречие: в отличие от дат от сотворения мира даты от рождества Христова не употреблялись в Северо-Восточной Руси в повседневной жизни, а вычислялись на основе теоретических выкладок. Разница между обеими эрами считалась обычно не в 5508, а в 5500 лет (мы уже встречались с этим представлением в других «обличительных» сочинениях);⁸² 1505 «лето» означало, следовательно, 1497 г.⁸³ Установить имя «убогого» автора, написавшего по заказу Геннадия это сочинение, помогает ряд характерных особенностей его текста: латинизмы (слово «царие» автор производит от «управлять» — «reges» от «regere», выражение «целование многое глаголет» — «salutem plurimam dicit»), западная терминология (именование Германской Римской империи «Священным царством») и католические тенденции. Среди окружения Геннадия, действительно, находилось лицо католического исповедания, не раз выполнявшее по заказу архиепископа литературные работы. Это Вениамин, монах-доминиканец славянского происхождения, живший в Новгороде и

⁸¹ А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 62—63, прим. 1; Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 635, прим. 1; А. Д. Григорьев. Вступительная статья к «Слову кратко». «Слово кратко», стр. XIII—XXVII.

⁸² См. выше, стр. 118, прим. 143, и ниже, стр. 268.

⁸³ А. Д. Седельников. К изучению «Слова кратко» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 212—213. — Второе предположение А. Д. Седельникова, что датой послания мог быть и 1499 г., недостаточно обосновано автором.

участвовавший по поручению Геннадия в переводе библейских книг. А. Д. Седельников предполагал, что «Слово кратко» было написано первоначально Вениамином по-латыни, а затем переведено на русский язык, скорее всего постоянным переводчиком Геннадиевского кружка Дмитрием Герасимовым.⁸⁴

Новый список «Слова кратко», обнаруженный нами («Събрание от божественаго писания»), подкрепляет это предположение и свидетельствует о том, что западнокатолический характер памятника был первоначально даже большим, чем это можно было думать на основе уже известных списков. В списке этом среди примеров покровительства церкви со стороны мирских «начальников» не содержится ни одного примера из русской истории; здесь отсутствует даже единственная ссылка на Владимира Святого, читающаяся в Синодальном списке. Вот как читается соответствующее место в обоих текстах:

Q.I.214

Синод. 759

Мнози бо римстии начальници, православныя веры хранители, яко Константин великий Еленин и Карул Бертин священную православную и соборную церковь ... чествующе, многа бо благая временная подвижная и неподвижная и многи таланты злата и сребра подаша за душъ своих спасение [л. 496—496 об.].

... римстии начальници православныя веры хранители, яко Константин великий сын Еленин, тако же и руский наши благочестивии начальници князь Владимир з женою и чада его десятое в всяком стяжании дающе церквам божим монастырем священную православную и съборную церковь ... чествующе многа благая временная подвижная и неподвижная и многи таланты злата и сребра подаша за душъ своих спасение.⁸⁵

Рядом с «Константином Елениным» в списке Q.I.214, как мы видели, фигурирует «Карул Бертин» (Карл, сын Берты), т. е. Карл Великий. Едва ли можно предположить, что в первоначальном тексте «Слова» упоминание о Владимире читалось, а затем было заменено упоминанием Карла: в глазах русского книжника, защищающего церковную собственность, ссылка на Владимира представляла большую ценность, и он никогда бы ее не опустил. Наоборот, вполне естественно, что католик Вениамин, не имевший готовых русских материалов, ссылался

⁸⁴ А. Д. Седельников. К изучению «Слова кратко» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 219—222. — Как показал А. Д. Седельников, в формулярной грамоте, составленной на основе вступительного послания к «Слову кратко», к автохарактеристике «убогий» добавлено слово «иноземец»: видимо, ближайшее поколение книжников знало, что автор «Слова» был иноземцем (там же, стр. 218).

⁸⁵ «Слово кратко», стр. 12—13.

первоначально на известные ему византийские и западные примеры (в его глазах церковь Константина и Карла Великого была одинаково «православной»), хотя писал он уже, несомненно, на русской почве и упоминал «достойное русское отечество» (упоминание это есть во всех списках).⁸⁶

Еще более характерно другое чтение в списке Q.I.214. Исследователи, занимавшиеся «Словом кратким», уже не раз цитировали тот раздел этого памятника, где указывается, что для христиан особенно недопустимо покушаться на имущества церкви, ибо даже нехристиане чтят «святыя святых»: «Мы же христиане греци русь, в них же века скончание прииде, иже под временем благодати рождени есмы и благодатью духовную прерождени. . . не боимся в гресех в церковь божию внити и к святая святых приступити».⁸⁷ А. Д. Седельников полагал, что странная формула «христиане греци» представляет собой ошибочный перевод с латинского — прилагательное «graeci» (christiani graeci — «греческие христиане») было переведено как существительное «греци», а слово «русь» и последующие несколько слов были вставкой в текст, сделанной переводчиком.⁸⁸ Обратившись к списку Q.I.214, мы обнаруживаем, что в этом списке после слова «русь» выскреблен текст.⁸⁹ Нам удалось прочесть этот текст с помощью ультрафиолетовых лучей и люминисцентного освещения;⁹⁰ после слов «христиане греци русь» в списке Q.I.214 читалось, оказывается, «и латини». Таким образом, в первоначальной редакции «Слова» «христианами» объявлялись «греци, русь и латини» — в явном противоречии с обычным древнерусским взглядом, согласно которому «латини» христианами не считались. Слово «латини» было, конечно, выскреблено в списке Q.I.214 не ранее середины XVI в., когда был написан самый список. Но упоминание о «латинах» было удалено не только в списке Q.I.214, но и в более раннем тексте: в протографе Синодального, Музейного и остальных списков. К какому же времени следует относить протограф Синодального списка и вообще всю редакцию, в которой уже удалены наиболее откровенные выражения «латинства» — признание «латин» христианами и ссылка на «Карла Бертина»? Известные основания для датировки этой редакции дает одна

⁸⁶ ГПБ, Q.I.214, л. 518; «Слово кратко», стр. 31.

⁸⁷ «Слово кратко», стр. 22.

⁸⁸ А. Д. Седельников. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 209.

⁸⁹ ГПБ, Q.I.214, л. 506.

⁹⁰ Текст был прочтен в результате фотографирования его в Лаборатории консервации и реставрации документов АН СССР (старший научный сотрудник Д. П. Эрастов).

ее особенность: только здесь читается уже упомянутое обращение к «архиепископу достойнейшему»; в Q.I.214 никакого вступительного обращения вообще нет и автор прямо приступает к аргументации «от божественного писания от ветхаго и новаго на лихонимцев».⁹¹ Мы можем поэтому предполагать, что вступительное обращение к Геннадию было предпослано «Слову» (которое только тогда и получило это название) тогда же, когда из его текста были удалены упоминания о христианстве «латин» и о Карле Великом; иными словами, исключение из памятника наиболее «латинских» мест было произведено уже при его первичном редактировании в конце XV в.

Наряду со «Словом кратким» характерным выражением идеологии Геннадиевского кружка считается также в литературе известная «Повесть о белом клобуке», дошедшая до нас в большом количестве рукописных списков относительно позднего времени (не ранее второй половины XVI в.). В отличие от сочинений Иосифа Волоцкого или таких памятников, как «Послание» Саввы и «Слово кратко», «Повесть» не является публицистическим произведением, написанным на злобу дня. Это именно повесть, легенда о чудесном обретении белого клобука, находившегося сперва в Риме, затем в Константинополе, а затем попавшего в Новгород, и публицистические моменты в ней носят не прямой, а косвенный характер. В связи с этим и приурочение «Повести о белом клобуке» к деятельности Геннадиевского кружка и вообще к литературе «обличителей» представляется значительно более сложным, чем это было с другими рассмотренными выше памятниками. Основания для такого приурочения дает не сама «Повесть», а вступление и заключение к ней, читающиеся в некоторых списках «Повести»: так называемая «Посыльная грамота Дмитрия Грека Толмача» и «Написание Геннадия». Достоверность обоих этих памятников весьма сомнительна. В «Грамоте» автор ее, обращаясь к Геннадию, описывает, как он, поехав по благословению архиепископа в Рим, «приласкался» там «ко книгохранителю церкви римския именем Иакову» и разузнал историю белого клобука. Рассказ этот, как уже неоднократно отмечалось, имеет все черты легенды и содержит явные анахронизмы. В заголовке «Грамоты» автор называется «Дмитрием Греком Толмачом», имя, которым мог бы именоваться Дмитрий Траханиот, действительно выполнявший в конце XV в. поручения Геннадия, или грек-дипломат Дмитрий Ралев, ездивший в тот же период в Италию, но далее автор называет себя «Митей Малым» — прозвищем, которое

⁹¹ ГПБ, Q.I.214, л. 487; «Слово кратко», стр. 1—2. — Было ли в Q.I.214 заключение, мы не знаем, так как вся вторая половина текста здесь отсутствует.

носил русский сподвижник Геннадия, Дмитрий Герасимов, чья дипломатическая деятельность относилась уже к началу XVI в.⁹² Поздний характер «Грамоты» с несомненностью доказывается и наличием в ней прямого заимствования из одного из сказаний о Максиме Греке.⁹³ «Написание Геннадия», сохранившееся в сравнительно немногих списках, значительно короче «Грамоты»; оно написано сперва от лица Геннадия, выражающего удовлетворение тем, что «Дмитрий Толмач» привез ему из Рима и «Флоренцы» «извещение» о белом клобуке; затем первое лицо сменяется на третье и следует описание того, как «благочестия любитель святейший Геннадие» приказал чтить белый клобок.⁹⁴ Едва ли можно сомневаться в том, что и этот памятник представляет собой легенду, написанную задним числом с целью объяснить появление «Повести»; позднейший характер «Написания» признает и Н. Н. Розов, впервые введший этот памятник в научный оборот и издавший его.⁹⁵

Легендарный характер обоих дополнений к «Повести о белом клобуке» усложняет вопрос о датировке «Повести». Н. Н. Розов, автор последнего исследования «Повести», датирует этот памятник 90-ми годами XV в.⁹⁶ Но в научной литературе уже давно было отмечено одно обстоятельство, затрудняющее отношение «Повести» ко времени ранее середины XVI в.: когда в 1564 г. на церковном соборе был поставлен вопрос, почему новгородские архиепископы носят белый клобок, оказалось, что «писания тому нет же, которого для случая архиепископы новгородские белые клобуки носят».⁹⁷ Известные в науке многочисленные списки «Повести о белом клобуке» появились, как мы уже отметили, после этого времени.

⁹² Повесть о белом клобуке. Памятники старинной русской литературы под ред. Н. И. Костомарова, СПб., 1860, стр. 287—288; ср.: Н. С.—н [Субботин]. Как издаются у нас книжки о расколе. Русский вестник, 1868, май, стр. 359; Н. Н. Розов. «Повесть о Новгородском белом клобуке» (идейное содержание, время и место составления). Ученые записки ЛГУ, 1954, № 173, серия филологических наук, вып. 20 (далее: Н. Н. Розов. Повесть — идейное содержание), стр. 317—320.

⁹³ Н. С.—н. Как издаются у нас книжки о расколе, стр. 366; ср.: Н. Н. Розов. Повесть — идейное содержание, стр. 318.

⁹⁴ Н. Н. Розов. Повесть о белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. ТОДРА, IX, 1953 (далее: Розов. Повесть — памятник), стр. 218—219.

⁹⁵ Н. Н. Розов. Повесть — идейное содержание, стр. 320.

⁹⁶ Там же, стр. 323. — Сходную датировку дает и А. А. Зимин в рецензии на книгу Р. П. Дмитриевой (Исторический архив, 1956, № 3, стр. 237, прим. 5).

⁹⁷ АИ, т. I, № 173, стр. 332; ср.: А. Павлов. Подложная дарственная грамота Константина Велико. Византийский временник, 1896, т. III, стр. 49; A. D. Sedel'nikov. Vasilij Kalika: l'histoire de la légende. Revue des études slaves, 1927, t. 7, fasc. 3—4, стр. 235, прим. 1.

Нерешенным представляется нам и вопрос об отношениях между собой нескольких дошедших до нас редакций «Повести». Вопреки мнению ряда предшествующих исследователей, считавших краткую редакцию «Повести о белом клобуке» ее первоначальной редакцией,⁹⁸ Н. Н. Розов полагает, что первоначальный текст «Повести», соответствующий тексту XV в., дает так называемая первая пространная редакция, дошедшая в наибольшем количестве списков; вторая пространная редакция представляет собой, по его мнению, дополненную переработку первой, а краткая редакция — позднейшее сокращение второй пространной редакции.⁹⁹

Такая классификация редакций «Повести» дает Н. Н. Розову основание более тесно связывать «Повесть» с кружком Геннадия (именно в пространной редакции читаются «Посыльная грамота» и «Написание») и характеризовать идеологию этого кружка именно на основании текста первой пространной редакции. На чем же основана эта классификация? Доказывая, что вторая пространная редакция представляет собой переработку первой, Н. Н. Розов ссылается прежде всего на то, что в этой редакции содержится больше заимствований из католической «Псевдоконстантиновой грамоты» (так называемого «Дара Константина»), чем в первой редакции. Заимствования эти сделаны, по мнению автора, «явно наспех»: «Так, самая большая и наиболее важная по своему идейно-политическому содержанию вставка даже и вводится во второй пространной редакции словом „и паки“ (и еще), т. е. носит совершенно явный характер дополнения, позднейшей вставки».¹⁰⁰ Другим аргументом в пользу позднейшего характера второй пространной редакции является упоминание в ней, как и в краткой редакции, фантастического константинопольского патриарха Ювеналия (вместо реально существовавшего Филофея, фигурирующего в первой пространной редакции).¹⁰¹ Вторичность краткой редакции по сравнению с обеими пространными доказывается, по мнению Н. Н. Розова, ее фрагментарным характером: краткая редакция начинается фразой: «По явлении святых апостолов святейший папа Селивестр, поучив царя от божественных писаний...». Н. Н. Розов считает, что «такая фраза вряд ли вообще

⁹⁸ Ср., например: Н. С.—н. Как издаются у нас книжки о расколе, стр. 363—368; А. Павлов. Подложная дарственная грамота Константина Велико, стр. 49—52; A. Sedel'nikov. Vasilij Kalika..., стр. 234—235.

⁹⁹ Н. Н. Розов. Повесть — памятник, стр. 183 и 204—206. — Н. Н. Розов выделяет еще «кратчайшую» редакцию — поздний краткий «конспект» «Повести».

¹⁰⁰ Там же, стр. 204.

¹⁰¹ Там же, стр. 196, прим. 1.

может быть началом самостоятельного произведения, так как ясно говорит о каком-то предшествующем и известном автору и читателю событии.¹⁰² Кроме того, на одном из списков краткой редакции, относящемся к XVII в., читается приписка: «слышах убо яко сие перечень, а истинное начало о клобуке, о нем же сице пишет: от историе римские веления царска».¹⁰³

Приведенная аргументация не представляется нам достаточно убедительной. Заметим прежде всего, что самый факт широких заимствований из «Псевдоконстантиновой грамоты» во второй пространной редакции никак не говорит о ее позднейшем характере: в первой пространной редакции, как отмечает Н. Н. Розов, также имеются значительные заимствования из «Псевдоконстантиновой грамоты», и с точки зрения истории текста более вероятным является однократное обращение к «Грамоте», с последующим сокращением отдельных заимствованных мест, нежели двукратное обращение к одному и тому же источнику (в первой и снова во второй пространной редакции). Выражение «и паки» не представляется нам доказательством вторичности текста: во второй пространной редакции перечисляются «многие глаголы», которые «изрече и написа» Константин; прежде всего говорится, что святительской и царской власти не подобает пребывать вместе, далее («и паки») указывается, что «чины» «клириков церковных» не ниже светских чинов и не следует «за гордость отрицатися» церковных чинов.¹⁰⁴ «И паки» (и еще) вполне естественно обозначает здесь переход от одного пункта грамоты Константина к другому. Напротив, в первой пространной редакции цитация из «Псевдоконстантиновой грамоты» ограничивается в соответствующем месте только первым пунктом (недопустимость совместного пребывания святительской и царской власти), о «написании» «глагол» ничего не говорится, и поэтому следующая за этим фраза: «И написания благочинно предав...» — значительно менее обоснована, чем в первой редакции.¹⁰⁵ Ничего не доказывает и употребление имени «Увеналия» вместо «Филофея»: «Повесть о белом клобуке» легендарна и фантастический патриарх мог фигурировать уже в ее первоначальном тексте, а внесение имени Филофея можно рассматривать как поправку и, вдобавок, по справедливому замечанию А. С. Павлова, «не очень важную поправку», так как Филофей стал константинопольским патри-

¹⁰² Там же, стр. 204—205. — Текст краткой редакции см. в публикации А. А. Назаревского: Университетские известия, Киев, 1912, № 8, приложение, стр. 36—40.

¹⁰³ Н. Н. Розов. Повесть — памятник, стр. 205, прим. 1.

¹⁰⁴ ГПБ, Тихан. 591, л. 16 об.

¹⁰⁵ «Повесть о белом клобуке», стр. 292.

архом через три года после смерти новгородского архиепископа Василия, которому он, согласно «Повести», послал клобук.¹⁰⁶

Еще менее убедительны доказательства вторичности краткой редакции, приведенные Н. Н. Розовым. В краткой редакции, действительно, отсутствует рассказ об исцелении Константина и чудесном явлении к нему апостолов, но рассказ этот был хорошо известен русским читателям по другим сочинениям («Житие Константина», «Псевдоконстантинова грамота»), и автор «Повести» мог начать ее простой ссылкой на эти события. Начало пространной редакции: «По смерти убо нечестивого царя Максентия на крестьян гонение преста»...¹⁰⁷ также является ссылкой на отсутствующие в «Повести» известия и носит не менее фрагментарный характер, нежели начало краткой редакции. Оценка краткой редакции как «перечня», данная безвестным книжником XVII в., сама по себе, конечно, не может иметь доказательного значения для определения места этой редакции в истории текста «Повести». Н. Н. Розов обратил внимание на другое обстоятельство, которое он сам считает «сильным аргументом» против своей концепции: краткая редакция дошла до нас в списках XVI в., в то время как пространная редакция известна только в списках не ранее XVII в.¹⁰⁸

Еще более существенно для определения времени составления обеих редакций наблюдение, сделанное уже Н. Субботиным и А. С. Павловым: в пространной редакции, в отличие от краткой, предсказывается введение патриаршества на Руси — «предсказание», которое едва ли могло быть сделано до действительного установления патриаршества в 1589 г.¹⁰⁹ Н. Н. Розов, правда, указывает, что и в начале XVI в. московского митрополита именовали в одном литературном памятнике «патриархом», но одно дело — почтительное именование митрополита более высоким титулом,¹¹⁰ а другое — прямое предсказание:

¹⁰⁶ А. Павлов. Подложная дарственная грамота Константина Великого, стр. 52, прим. 2.

¹⁰⁷ «Повесть о белом клобуке», стр. 288.

¹⁰⁸ Н. Н. Розов. Повесть — памятник, стр. 204, прим. 2. — Н. Н. Розов считает, что аргумент этот теряет силу, если учитывать «идейно-политическое содержание краткой редакции» (проволгодские тенденции). Непонятно, однако, почему сепаратистские тенденции должны были быть более сильными в поздней редакции, а не в ранней, стоящей по времени ближе к периоду независимости Новгорода.

¹⁰⁹ Н. С.—н. Как издаются у нас книжки о расколе, стр. 365; А. Павлов. Подложная дарственная грамота Константина Великого, стр. 52.

¹¹⁰ Н. Н. Розов. Повесть — идейное содержание, стр. 316—317, прим. 2. — Н. Н. Розов ссылается на послание Нила Полева старцу Герману в защиту Нила Сорского (В. Жмакин. Нил Полев. ЖМНП, 1884, № 8, стр. 192), однако употребление титула «патриарх» в данном случае вполне объясняется контекстом. Нил Полев доказывает, что отлучение, на-

«патриаршеский чин от царствующего сего града такожде дан будет Рустей земли во времена своя».¹¹¹ Здесь речь идет явно о конкретном факте, еще, по-видимому, не известном краткой редакции «Повести».

Итак, вопрос о датировке «Повести о белом клобуке» в целом и ее отдельных редакций остается пока спорным. Мы не считаем исключенным то обстоятельство, что в основе дошедшей до нас «Повести» действительно лежит легенда (устная или записанная), сложившаяся в кругах, близких к Геннадию, но использование этой «Повести» в качестве источника, непосредственно отражающего идеологию «обличителей», представляется рискованным.

Мы перечислили, таким образом, основные оригинальные публицистические произведения, созданные в среде «обличителей» ереси (переводных памятников и памятников непублицистического характера, вышедших из среды «обличителей», мы пока касаться не будем).

Сочинения «обличителей», которые мы разбирали в предшествующих главах с точки зрения содержащегося в них материала по истории ереси, позволяют характеризовать идеологию самих «обличителей».

Социальный и политический характер направления Иосифа Волоцкого в конце XV в.

Характеризуя политические позиции Иосифа Волоцкого и его сподвижников, исследователи обычно исходят из представления об иосифлянстве как об официальном направлении, теснейшим образом связанном с государственной властью. Такое представление в значительной степени основано на материалах истории XVI в., когда иосифляне действительно занимали виднейшее место в русской иерархии и играли важную роль в государственных делах. Положение, занятое учениками Иосифа в XVI в., сказалось, в частности, и на той традиции, которую

ложное на Иосифа, отменено высшей духовной властью: «Посреди стола и матери градовом и многочеловечного града Москвы ... и среди престола патриаршеского вся Руския митрополия, и прощение и разрешение получившу от главы всех человек, сиречь митрополита и всего собора». «Престол Руския митрополия» именуется здесь «патриаршеским», очевидно, в связи с автокефальным положением русской церкви во второй половине XV в. В этом контексте понятны и дальнейшие слова: «...аще ли же бы не разрешил патриарх и весь собор отца нашего». Н. Н. Розов указывает еще, что в 1519 г. римский папа предложил «учинить» русского митрополита патриархом. Но предложение римского папы, даже если бы оно было известно автору «Повести», едва ли могло иметь какую-либо силу для резко антикатолического автора.

¹¹¹ «Повесть о белом клобуке», стр. 296.

они создали вокруг своего учителя. История взаимоотношений Иосифа Санина с государственной властью в период создания Волоколамского монастыря и в первые десятилетия его существования изображается в житийных и публицистических памятниках XVI в. в идеализированном виде. А между тем, говоря о политическом направлении Иосифа Волоцкого, исследователи пользуются обычно в качестве источника не сочинениями самого волоколамского игумена и его непосредственных современников, а именно памятниками XVI в.: Надгробным словом Иосифу, сочиненным его «братаничем» Досифеем Топорковым, двумя житиями Иосифа, составленными в середине XVI в., а также так называемым «Письмом о нелюбках старцев Кирилова и Иосифова монастыря».

Первое «Житие» Иосифа было написано епископом Крутицким Саввой по благословию митрополита Макария в 40-х годах XVI в.; первые 40 лет по преставлении Иосифа никто, по словам Саввы, не пытался написать его биографию.¹¹² Второе «Житие» (известное обычно в литературе под названием «Жития, составленного неизвестным») было написано болгарским писателем Львом-Аникитой Филологом¹¹³ при вероятном участии русского публициста и «обличителя» ереси середины XVI в. Зиновия Отенского.¹¹⁴ Болгарский агиограф, несомненно,

¹¹² «Житие» Иосифа, составленное Саввой. М., 1865, изд. К. Невоструева — отгиск из ЧОЛДП (далее: Изд. К. Невоструева), стр. 2; ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 453; ср.: В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 292—294.

¹¹³ Издано вместе с «Житием» Саввы К. Невоструевым в 1865 г., а также в ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II. Принадлежность «Жития, составленного неизвестным» Филологу вполне убедительно, на наш взгляд, доказана С. Ивановым (Кто был автором анонимного жития пр. Иосифа Волоцкого? Богословский вестник, 1915, т. III, сентябрь, стр. 173—190). В своей аргументации С. Иванов опирается прежде всего на прямое свидетельство двух списков, где «Житие» названо сочинением «Филогона» — имя, которым в ряде рукописей обозначается Лев Филолог; далее, он указывает, что сборник, в котором дошел до нас лучший список «Жития» (Овчинниковский, изданный в ЧОИДР), состоит из сочинений Филолога, и, наконец, приводит текстуальные совпадения между сочинениями Филолога и «Житием».

¹¹⁴ Связь творчества Льва Филолога с творчеством Зиновия не раз отмечалась в литературе. Ряд произведений Филолога надписан в рукописях именем Зиновия (например, ГПБ, Соф. 1422 и 1393; ср.: Православный собеседник, 1859, чч. II—III). Уже автор статьи о Филологе, напечатанной в «Прибавлениях к творениям святых отцов» (1859, ч. XVIII), высказал предположение, что Зиновий был русским переводчиком сочинений Филолога, который писал (судя по дошедшему до нас его письму) на непонятном для русского читателя языке. На сходство стили «Жития, составленного неизвестным» со стилем Зиновия обращал внимание уже В. О. Ключевский (Древнерусские жития святых как исторический источник, стр. 293).

имел под руками русские материалы и в числе их «Житие», написанное Саввой. Именно этим общим происхождением объясняются одинаковые ляпсусы в обоих житиях: здесь (как и в «Степенной книге») сливаются воедино оба собора на еретиков — 1490 и 1504 гг., и Василий Иванович оказывается участником первого собора, осудившего новгородских еретиков.¹¹⁵ Ни в одном из этих памятников ничего не говорится о каких-либо столкновениях Иосифа с великокняжеской властью. Согласно обоим житиям, Иосиф после смерти своего учителя Пафнутия был сделан игуменом Боровского монастыря по завещанию Пафнутия и решению «самодержца всея Руси великого князя Ивана Васильевича». Дальнейшие взаимоотношения с великим князем изображаются в этих источниках как вполне идиллические; единственная причина ухода Иосифа из монастыря — его желание ввести строгое общежитие и несогласие на это братии;¹¹⁶ именно эта причина побудила Иосифа отправиться в странствие по другим монастырям и в конце концов основать свой собственный монастырь на Волоке Ламском. Основываясь на этих источниках, исследователи полагали, что Иосиф в начале своей деятельности «был обласкан самим державным великим князем» и что уход его был вызван «недовольством, возникшим в монастыре при Иосифе».¹¹⁷ Ничего не говорят источники XVI в. и о разногласиях между сподвижниками Иосифа и великокняжеской властью в связи с обсуждением в 1503 г. вопроса о секуляризации монастырских земель: иосифляньские памятники XVI в. либо вообще умалчивают о спорах 1503 г., либо приписывают инициативу постановки этого вопроса «заволжским старцам» — нестяжателям.¹¹⁸

Для того чтобы правильно представить себе политические позиции Иосифа Волоцкого и его сподвижников в конце XV в., необходимо обратиться к современным источникам — памятникам XV в. Необходимо также учитывать сложную политическую обстановку тех лет.

Мы уже знаем, что конец XV в. был временем серьезного обострения классовой борьбы в Русском государстве, временем,

¹¹⁵ Изд. К. Невоструева, стр. 35—36; ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 473—474; ЧОИДР, 1903, кн. III, стр. 34—35.

¹¹⁶ Изд. К. Невоструева, стр. 16—17, 92—93 и 168; ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 461—464.

¹¹⁷ Ср.: И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 32—33.

¹¹⁸ Совершенно умалчивает об этих спорах «Житие» Иосифа, составленное Саввой; полностью приписывает постановку вопроса о секуляризации нестяжателям «Письмо о нелюбках» (Послания Иосифа Волоцкого, стр. 367) и частично «Житие», составленное Львом Филологом (Изд. К. Невоструева, стр. 115; ЧОИДР, 1903, кн. III, стр. 37). См. ниже, стр. 410—416.

когда «в домах, на путях и на торжищах» шли жгучие споры не только на отвлеченно-религиозные темы, но и по насущным вопросам земного бытия. Позиция Иосифа Волоцкого и его сподвижников в этих спорах достаточно ясна — они были наиболее заклятыми противниками всякого свободомыслия, наиболее решительными защитниками церковной догмы. Но враждебность ереси со стороны «обличителей» выражалась не только в том, что они добивались расправы над еретиками и выступали в роли инквизиторов во всех случаях, когда могли осуществить эту расправу. Борьба с ересью накладывала отпечаток и на социально-политические и философско-теоретические воззрения Иосифа и его сторонников.

Вопрос о ереси не мог не оказать влияния и на отношения между «обличителями» и великокняжеской властью. Мы знаем уже, что позиция Ивана III по отношению к ереси была довольно сложной. Уже в 70-х годах XV в., во время присоединения Новгорода, Иван III произвел там секуляризацию значительной части церковных и монастырских земель; тогда же завязались связи между великокняжеской властью и новгородскими еретиками; спустя некоторое время еретический кружок возник и в Москве.

В те же годы началась и деятельность Иосифа Санина. В 1479 г. молодой игумен Пафнутиева Боровского монастыря, отказавшись от своего сана, явился в Волоцкое княжество, и с этого времени завязалась его многолетняя дружба с местными удельными князьями, разрешившими ему основать новый монастырь в их владениях. В литературе чаще всего упоминается конец этой дружбы — разрыв Иосифа с волоцкими князьями и его демонстративный «переход» под власть великого князя в 1507 г. Из Послания монахам Пафнутиева монастыря выясняется, что «переход» 1507 г. был не первым в жизни Иосифа: свою деятельность он начал с аналогичного, но противоположного по направлению «перехода» — от великого князя к удельному. Боровск, где находился прежний монастырь Иосифа, с 1456 г. был включен в состав великокняжеского домена и находился под непосредственной юрисдикцией Ивана III.¹¹⁹ Учитель Иосифа, основатель Боровского монастыря Пафнутий, старался, по-видимому, поддерживать дружественные отношения с московскими государями, хотя сам Иосиф в своих посланиях намекал на то, что и Пафнутию это не всегда удавалось. После смерти Пафнутия и избрания его преемника отношения резко

¹¹⁹ Ср. завещание Василия Темного: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI в. М.—Л., 1950, стр. 194.

обострились; в своем Послании пафнутьевским «старцам» Иосиф уверял даже, что продолжение его игуменства грозило бы «нежалованием» всему монастырю; оставаться в монастыре, оставив игуменство, он считал также неудобным. Так Иосиф совершил свой первый «переход» — в сопровождении нескольких наиболее близких ему монахов он перешел под юрисдикцию удельного князя Бориса Волоцкого.

Время и направление этого «перехода» представляются нам весьма знаменательными. В том же 1479 г., когда Иосиф порвал с Иваном III и перешел к Борису Волоцкому, князь этот, как мы уже знаем, сам совершил «переход», но несравненно более широкого масштаба, чем Иосиф Санин: вместе с другим удельным князем — Андреем Углицким Борис Волоцкий заявил о своем разрыве с Иваном III и обратился к покровительству польско-литовского короля Казимира.

В такой обстановке сближение Иосифа с волоцким князем приобретало особый смысл. «Переход» Иосифа Санина к Борису Волоцкому совпал не только с выступлением удельных князей против Ивана III. «Переход» этот совпал и с другим конфликтом, о котором мы также уже говорили — с борьбой между великим князем и митрополитом, начавшейся из-за Кириллова Белозерского монастыря. Позиция Иосифа в этом споре нам не известна; однако косвенные данные позволяют думать, что и в этом случае его симпатии были не на стороне великого князя. Иосиф, несомненно, был тесно связан с кирилловским игуменом Нифонтом, одним из инициаторов конфликта 1478—1480 гг., выступавшим вместе с удельным князем Верейским и митрополитом Геронтием против ростовского владыки Вассиана и великого князя и ставшим после 1484 г. епископом Суздальским. Спустя несколько лет, когда престол митрополита занял еретик Зосима, Иосиф именно Нифонта (а не князя и не митрополита) объявил «главой всем».¹²⁰ Характерно также, что в одном из своих поздних сочинений, вспоминая об уходе из Кириллова монастыря «старцев» — сторонников Нифонта (и противников нового, поставленного великим князем игумена), Иосиф выразил этим «старцам» явное сочувствие.¹²¹

Политическая доктрина Иосифа Волоцкого складывалась, таким образом, в обстановке прямого конфликта с великокняжеской властью. Как мы уже указывали, нет оснований считать, что доктрина о превосходстве «священства» над «царством» сложилась в конце XV в. в кружке новгородского архиепископа

¹²⁰ Антифеодалные еретические движения, стр. 428; ср.: А. А. Зимин и н. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 168.

¹²¹ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 557.

Геннадия. «Слово кратко», написанное приближенным Геннадия монахом-доминиканцем Вениамином, датируется 1497 г.,¹²² поэтому мы можем предполагать, что оно написано позже, чем «слова» Иосифа об иконах, где полемика ведется, по всей видимости, с новгородскими еретиками, осужденными собором 1490 г.; а между тем в «словах» об иконах (и особенно в одном из них — в «Сказании» о поклонении различным предметам) мы уже встречаем прямые выражения идеи превосходства «священства» над «царством». Первое выражение критических воззрений по адресу «царской власти», развитых Иосифом, мы обнаруживаем в другом «обличительном» произведении — в «Послании на жидов и еретики» инока Саввы. «Послание» это, как мы уже знаем, было написано Саввой для предостережения Дмитрия Шенна в связи с его беседой с таманским князем Захарием Гвизольфи, которого Савва считал «жидовином». Не забудем, что к Гвизольфи посылал Иван III; «державный», уже зарекомендовавший себя рядом неблагоприятных поступков по отношению к церкви, собирався теперь пригласить подозрительного «жидовина» к себе на службу. С большим недоверием относясь к великокняжеской власти, Савва в своем «Послании» прежде всего стремился защитить привилегии и имущество церкви («десятину Мелхиседека»)¹²³. Приведем слова «Палеи» против «жидов» и распространив их на «жидовская мудрствующих», он пишет: «Аще бо царь, или князь, или богат, или сильный, аще и мнится гордяся величеством маловременным сим, а не поклоняется богу нашему спасу господу Иисусу Христу, написанному образу его на иконе и не причащается тела и крови христовой — той воистину раб есть и проклят».¹²⁴ Слова эти были написаны как раз в те годы, когда Иван III приблизил к себе новгородских еретиков-иконоборцев и в переговорах со своим братом употреблял, по свидетельству оппозиционной летописи, подозрительную и едва ли не еретическую клятву «землей, небом и богом сильным, творцом всея твари».¹²⁵

В той же обстановке создавались и «слова» Иосифа об иконах. Значение этих «слов» по сравнению с приведенными местами из «Послания» Саввы заключается прежде всего в том, что в них автор наряду с конкретными призывами к неповиновению «царю-мучителю», «еретику», ставит общий теоретический вопрос о необходимости «поклоняться» царям только «телесне, а не душевне» и «воздавати им царскую честь, а не

¹²² См. выше, стр. 226.

¹²³ ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. II, стр. 57—59.

¹²⁴ Там же, стр. 25.

¹²⁵ См. выше, стр. 143.

божественную».¹²⁶ Уже в 1-м из «слов» об иконах (будущем 6-м «слове» «Просветителя») Иосиф писал, что церкви подобает поклоняться «паче», чем «царем и князем и друг другу».¹²⁷ Еще подробнее развита эта мысль в «Сказании» о поклонении различным предметам (будущем 7-м «слове» «Просветителя»). «Слово» это заканчивается пространным перечислением добродетелей истинного христианина. Автор напоминает читателю о необходимости «утешати» церкви и монастыри «в нищете их» принесением в дар всего того, что читатель имеет «в дому своем потребно», советует отдавать десятую часть «имения» богу¹²⁸ и заверяет, что перечисленные им добродетели лучше «венца царева — той бо в ад сведет, а сия в жизнь вечную введет».¹²⁹

В какой степени эти утверждения Иосифа Волоцкого оригинальны? В литературе (особенно последнего времени) неоднократно высказывалась мысль, что слова волоколамского игумена об отношении к царю и к богу есть изложение традиционных христианских воззрений по этому вопросу.¹³⁰ Едва ли с этим можно согласиться. Конечно, как и всякий богослов, Иосиф Волоцкий каждое из своих утверждений старался подкрепить библейским или святоотеческим текстом; несомненно также и то, что общая мысль о независимости духовной власти от светской и о недопустимости подчинения «злочестивым царям» высказывалась в греко-христианской литературе и до Иосифа (хотя прямого источника Иосифа мы указать в данном случае не можем),¹³¹ но все дело в том, когда и при каких обстоятельствах

¹²⁶ Антифеодалные еретические движения, стр. 346. — Та же мысль высказывается и в более позднем памятнике, связанном, по-видимому, с творчеством волоколамского игумена, — в Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г. Здесь говорится, что царю подобает только «телесное» повиновение, «душевное же ни», а архиерею — «и душевное купно и телесное» (Антифеодалные еретические движения, стр. 509).

¹²⁷ Антифеодалные еретические движения, стр. 332.

¹²⁸ Там же, стр. 358—359.

¹²⁹ Там же, стр. 360.

¹³⁰ Ср., например: Ю. К. Бегунов. Кормчая Ивана-Волка Курицына, стр. 156—157. — Ю. К. Бегунов считает, что 6-е и 7-е «слова» «Просветителя» взяты из Дамаскина, но ссылается не на источник, а на статью в «Православном собеседнике» (1860, ч. I, стр. 181), данные которой весьма неточны.

¹³¹ В анонимной статье «Просветитель преподобного Иосифа Волоцкого» (Православный собеседник, 1859, ч. III, стр. 164) и в статье Макария «Преподобный Иосиф Волоцкий в его „Просветителе“» (Христианское чтение, 1871, № 10, стр. 504) отмечается, будто места, доказывающие обязательность поклонения царям, взяты Иосифом Волоцким из «слов» об иконах Иоанна Дамаскина. Однако это утверждение неверно: у Иоанна Дамаскина можно найти только общее рассуждение о причинах почитания отдельных людей, очень отдаленно напоминающее соответствующие высказывания Иосифа (Иоанн Дамаскин. Сочинения, т. 1, СПб., 1913, стр. 320 и 408—409); рассуждения о том, когда

высказываются подобные взгляды. «Аще ли же есть царь, — писал Иосиф Волоцкий, — над человеки царствуя, над собою же имать царствующа страсти и грехи, сребролюбие и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех — неверие и хулу, таковой царь не божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель».¹³² Никак нельзя согласиться и с теми исследователями, которые склонны были воспринимать эти высказывания Иосифа совершенно абстрактно, не связывая их с конкретным «царем» — Иваном III. Сопоставление слов Иосифа в «Сказании» с его прямым сообщением о ссоре с Иваном III в Послании пафнутьевским старцам и с проклятием князю в «Послании» Саввы позволяет с уверенностью относить эти слова к тому же самому «царю». Именно поэтому так конкретно и прямо звучит обращение к читателю, следующее в «Сказании» о поклонении различным предметам за процитированными строками: «И ты убо такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертью прегить!»¹³³

Выступления новгородского архиепископа Геннадия и его сподвижников по вопросу об отношениях между духовной и мирской властью относятся к более позднему времени. До 1484 г. Геннадий был архимандритом московского Чудова монастыря; в этот период он выступал на стороне мирской власти: во время известного спора Ивана III с Геронтием Геннадий поддержал великого князя и даже пострадал за это от митрополита. Назначая Геннадия новгородским владыкой, великий князь несомненно рассчитывал на то, что он будет проводником московской политики в бывшем вольном городе. Еще в 1485 г. в Послании князю Борису Васильевичу Геннадий принужден был оправдываться от упрека в прислужничестве «мирской власти», т. е. «великому князю».¹³⁴ Но уже после 1488 г. между новгородским архиепископом и московскими властями стали обнаруживаться серьезные разногласия. Еретики, разоблаченные Геннадием в 1488 г. в Новгороде, были подвергнуты по решению великого князя «торговой казни», но больше в Москве, к огорчению Геннадия, «не поболезновали» об этом деле; даль-

царям повиноваться не надо, мы у Дамаскина не находим. Б. Васильев в работе о «Просветителе» (см. о ней выше, стр. 85—86) указывает на отдельные параллели к соответствующим высказываниям Иосифа (Тактикон Никона Черногорца, «слово» 20-е; Пандекты Никона Черногорца, «слова» 17-е и 41-е; «Маргарит» Иоанна Златоуста: ВМЧ, сент. 14—24, стлб. 991 и 1007; ср.: Б. Васильев. Рукопись, стр. 802), но также не находит источника этих высказываний.

¹³² Антифеодалные еретические движения, стр. 346.

¹³³ Там же.

¹³⁴ РИБ, т. VI, № 113.

нейший «обыск» с применением пытки, учиненный новгородским владыкой по собственной инициативе, не вызывал доверия и даже навлек на Геннадия неприятности.¹³⁵ В этот же период новгородской архиепископской кафедре были запрещены новые земельные приобретения;¹³⁶ Геннадий ответил на этот запрет проклятием «всім начальствующим и обидящим святыя божия церкви и монастыреве, отнимающим у них данные тем села и винограды»; это проклятие было включено в новгородский синодик, составленный между 1491 и 1503 гг.¹³⁷ В 1489 г. в результате столкновения с великим князем принужден был отказаться от своего святительского престола второй крупнейший иерарх русской митрополии — архиепископ Ростовский Иоасаф Стригин-Оболенский, сподвижник Геннадия, когда-то вместе с ним поддерживавший Ивана III в его борьбе с Геронтием. Геннадий явно видел в этой отставке удар и по самому себе — в Послании Иоасафу он выражал свою «сердечную жалость» по этому поводу и дружески пенял своему собрату за то, что тот «оставил архиепископью» и тем самым передал «овци влъком на расхищение, а слыша такую беду церковную».¹³⁸ В 1490 г. разрыв между новгородским архиепископом и московскими властями стал открытым — новый митрополит Зосима, заняв престол, потребовал от Геннадия нового исповедания, что было знаком явного недоверия к новгородскому владыке.¹³⁹ Геннадия, как мы уже упоминали, стало казаться даже, будто «Новгород с Москвою не едино православие».¹⁴⁰

Примкнувший к воинствующим церковникам, борющимся с великокняжеской властью, несколько позже Иосифа, новгородский архиепископ никак, однако, не может рассматриваться как последователь или ученик волоколамского игумена. Не менее авторитетный деятель, чем Иосиф, Геннадий занимал в системе церковной иерархии значительно более видное место. Как новгородский владыка он был епархиальным архиереем Волока Ламского, и новый монастырь находился в прямой зависимости от него. Дружба с Иосифом, тесно связанным с князьями Волоцкими, во многих отношениях привлекала Геннадия, и новгородский архиепископ всячески покровительствовал волоколамскому игумену. Он давал монастырю богатейшие земельные

¹³⁵ См. выше, стр. 136.

¹³⁶ Опись царского архива: ААЭ, т. I, № 284, ящик 150.

¹³⁷ А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 57, прим. 1.

¹³⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 317.

¹³⁹ Там же, стр. 374. См. выше, стр. 136—137.

¹⁴⁰ См. выше, стр. 136.

пожалования;¹⁴¹ в житии Иосифа говорится даже, что Геннадий сделал Иосифа своим наместником «церквам Волоцким» и передал ему «все плодоношения» и часть «от доход церковных».¹⁴² Высокий сан Геннадия позволял ему достигать таких результатов в их совместной борьбе, каких едва ли мог достигнуть Иосиф без него; именно ему (с помощью других иерархов) удалось добиться в 1490 г. наказания виднейших новгородских еретиков.

Но после 1490 г., как мы знаем, политическое положение в Русском государстве не стало более благоприятным для «обличителей» ереси. Выше мы уже говорили о политической обстановке тех лет: в 1491 г. Иван III «поймал» своего брата Андрея Углицкого, его детей и бояр; одновременно он вызвал к себе на Москву и другого брата, также позволявшего себе оппозиционные выступления против великого князя, — покровителя Иосифа, Бориса Волоцкого. Вологодско-Пермская летопись очень выразительно описывает эту поездку Бориса Волоцкого в Москву: «А по князя по Бориса по Васильевича, по брата своего на Волок послал князь великий того же часу боярина своего Данила Иванова, а велел ему у себя быти. И князь Борис к великому князю приезжал в велице тузе октября в 8, а в 10 октября князь Борис с Москвы и съехал на Волок с радостью великою».¹⁴³ Час Бориса Волоцкого еще не наступил, но переход от «великой туги» к «радости великой», очевидно, дорого стоил удельному князю — в 1494 г. он умер, оплакиваемый Иосифом в Послании вельможе Иоанну. Наступление на светских князей сопровождалось наступлением на князей церкви: в 1489 г., к крайнему смущению Геннадия, был лишен кафедры архиепископ Иоасаф Ростовский;¹⁴⁴ в 1493 г. по неизвестным причинам оставил епископию другой корреспон-

¹⁴¹ См.: Вкладные и записные книги Волоколамского монастыря. В кн.: А. А. Титов. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахромееву, вып. 5. М., 1906, Приложения, стр. 116. Ср. ниже, стр. 247.

¹⁴² Изд. К. Невоструева, стр. 123; ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 32.

¹⁴³ ПСРЛ, т. XXVI, стр. 287.

¹⁴⁴ Антифеодальные еретические движения, стр. 374; ПСРЛ, т. VI, стр. 238. — Утверждение М. Толстого (Душеполезное чтение, 1876, I, стр. 244—255), будто Иоасаф «обличал» Софию Палеолог во время ее бегства на Белоозеро, является плодом фантазии или недоразумения: в источниках, на которые ссылается Толстой, ничего подобного не говорится. Предположение Н. К. Никольского, что Иоасаф был нестяжателем (Христианское чтение, 1907, август, стр. 189; ср.: А. А. Зимин. Княжеские духовные грамоты начала XVI в. Исторические записки, кн. 27, 1948, стр. 271, прим. 32), также не обосновано: Никольский указывает только на то, что Иоасаф умер в белозерском Ферапонтовом монастыре, и делает отсюда вывод, что он, «быть может, был» нестяжателем.

дент Геннадия — Прохор Сарский.¹⁴⁵ Митрополит Зосима поддерживал Ивана III в его церковной политике и, по словам Иосифа, даже настраивал великого князя против «иноческого чина» и «неповинных».¹⁴⁶ Иосиф начал прямую борьбу с митрополитом и призывал к этой борьбе, в частности, «главу всем» — суздальского епископа Нифонта. Послание вельможе Иоанну, написанное в это же время, может рассматриваться как наиболее откровенно связанное с политикой сочинение волоколамского игумена. Уничтожение феодальной раздробленности внутри Московского княжества воспринималось автором Послания как общенародное несчастье: «Не все ли московстии, паче же рещи, всеа Русии, путие восплакашесь?», — писал он. Смерть четырех князей — конец московского великокняжеского рода: «Христоминитый и боголюбивый и великолепный и славный род государя яко лист уже увяде, яко цвет отпаде, ясно свет златаго светилника угасе, и остави дом пуст».¹⁴⁷ А сам Иван III? Он для волоцкого игумена только злодей, обновитель «древнего Каинова зла», убийца «Авеля праведного»; ничего, кроме умножения «распрей и ереси», под его властью ждать не приходится.¹⁴⁸

В обсуждении острых политических проблем 90-х годов принял участие и кружок, группировавшийся вокруг новгородского архиепископа Геннадия. Из этого кружка вышло, как мы уже знаем, «Слово кратко» противу тех, иже в вещи священные, подвижные и неподвижные, соборные церкви вступаются — одно из наиболее выдающихся произведений публицистики «обличителей».

Обстановка, в которой писалось «Слово кратко», была особенно напряженной: Иван III (приезжавший зачем-то в Новгород в 1496 г.)¹⁴⁹ подготовил новую конфискацию новгородских «владычных и монастырских» земель, которую он осуществил спустя несколько лет, в 1499 г. Непосредственная угроза этой конфискации придала «Слову кратко» особенно резкий полемический характер; сказано в этом произведении и специфическое католическое мировоззрение автора. Так, в доказательство исконности церковных «стяжаний» автор ссылается на «Константинов дар» (подкрепленный «Карулом великим царем» и «Отто первым»);¹⁵⁰ приводит он и известную католическую теорию «двух мечей» духовной власти.¹⁵¹ Но основные идеи

¹⁴⁵ ПСРА, т. VI, стр. 240.

¹⁴⁶ Антифеодальные еретические движения, стр. 474.

¹⁴⁷ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 160.

¹⁴⁸ Там же, стр. 155, 157 и 159.

¹⁴⁹ ПСРА, т. VI, стр. 40.

¹⁵⁰ «Слово кратко», стр. 30—31.

¹⁵¹ Там же, стр. 32—33.

его сочинения связаны с современной ему русской общественной мыслью и перекликаются с идеями Иосифа Волоцкого в «Сказании» о поклонении различным предметам. Как и Иосиф, автор связывает общий теоретический вопрос об отношениях между духовной и светской властью с конкретным вопросом о необходимости сопротивляться неблагочестивым «царем и князем мира». «Паче подобает повиноватися богови неже человеком — мирьстии бо властели человеци суть: тело отняти могут, души же ни»,¹⁵² — пишет он; — «болши достоин повиноватися власти духовной неже мирьской».¹⁵³ «Сего ради всяк мирьский начальник и властель должен есть, боясь господа бога своего, и хранити закон божий ... и да не провъзнесется сердца его в гордости на стоятели церковные, ниже да уклонится на десно или не шее от заповедей пастыря своего, да на многое время и на многы царьствовати възможет лета он и наследницы его».¹⁵⁴ Тот же, кто «царковь насилствовати и имениа ея отимати не страшит», примет «тяжце казнь», и «не токмо отъемый имениа церковнаа и настоятельскаа смерти достоин будет, но и съверуай отъемлющему».¹⁵⁵ Рассказ Вениамина о Юлиане отступнике, прикрывавшем «желание святотатства еуангельским свидетельством», начинался многозначительным введением о «многих царях и начальниках», которые, желая отнять у церкви «злато, серебро и прочая стяжания», разрушали «божиа и святых иконы» и запрещали почитать «образы». Заканчивался этот рассказ прямым обращением к современникам: «Ради сих и иных преж писанных, вы епископи и пастыри церкви православные ... не убойтесь аще предадут вы на сонмища и игемоны и пред цари ради грабления церкви стяжаний вам порученых и освященных».¹⁵⁶ Рассказав также о падении Царьграда, погибшего якобы из-за «сребролюбия» его царей, отнимавших «благая церковная»,¹⁵⁷ автор и здесь прямо подчеркивал актуальность своего поучения: «Ах, да бы она внимали и разумели ... нашего времени царие и начальници, еже чюжаа похищают и отъемлют».¹⁵⁸ Что же делать, если «царие и начальници» не внемлют этим поучениям, если «нашего времени начальници ... не токмо своих не дающе, но яже от православных начальников церкви и Христу освященна суть отимати и к своим имением прилагати дерзают»?¹⁵⁹ «Благий пастырь» должен

¹⁵² Там же, стр. 18.

¹⁵³ Там же, стр. 45.

¹⁵⁴ Там же, стр. 41—42.

¹⁵⁵ Там же, стр. 15.

¹⁵⁶ Там же, стр. 26—27.

¹⁵⁷ Там же, стр. 42.

¹⁵⁸ Там же, стр. 44.

¹⁵⁹ Там же, стр. 13.

смело бороться против «волка грядущего», «да не боится мирского властителя... но безкорбно противящимся и на церковная наступающим себе противу да поставит».¹⁶⁰ Перед нами — призыв к сопротивлению, прямо перекликающийся с аналогичным призывом Иосифа Волоцкого.

Тенденции «Слова кратка» и вся история отношений между Геннадием и великокняжеской властью дают, по нашему мнению, основание согласиться с данной А. А. Зиминным характеристикой Геннадия и его сподвижников как идеологов сильной воинствующей церкви и отвергнуть взгляд на Геннадия как на представителя централистически настроенных слоев Новгорода, высказанный Н. Н. Розовым.¹⁶¹ Характеристике сторонников Геннадия как воинствующих церковников, враждебных великокняжеской власти, не противоречит и текст «Повести о белом клобуке», даже если относить эту «Повесть» к концу XV в. В «Повести» (и именно в ее пространной редакции, которую Н. Н. Розов считает первичной) читается рассуждение о том, что святительский «белый клобок» честнее «царского венца», ибо «архиерейского чина царский венец есть и духовнаго суть».¹⁶²

Ознакомление с политической идеологией «обличителей» ереси обнаруживает, таким образом, что направление это, наиболее ярким и последовательным представителем которого был Иосиф Волоцкий, отнюдь не было в те годы направлением официальным, связанным с государственной властью. Напротив, мы имеем все основания видеть в Иосифе и его сподвижниках в конце XV в. прямых преемников Геронтия и других представителей противокняжеской оппозиции 70—80-х годов.

Политическая позиция «обличителей» ереси была теснейшим образом связана с их социальной позицией. Иосиф и его сподвижники были церковными деятелями, представителями крупных духовных феодалов. Каково же было их место в расстановке классовых сил конца XV в. — с кем они вели борьбу и на кого опирались?

Характеризуя социальную программу иосифлян, исследователи говорят главным образом об их борьбе за монастырское землевладение (против бояр-«нестяжателей»), видя в этой борьбе едва ли не важнейшую «земную» основу иосифлянства. Обращение к сочинениям Иосифа конца XV и первых лет XVI в. позволяет сделать неожиданный на первый взгляд вывод: до 1503 г. (а может быть, и до 1507 г.) защита монастырского землевладения не только не была центральной темой

в творчестве волоколамского игумена, но и вообще не занимала места в его творчестве. Это обстоятельство отметил уже А. А. Зимин, справедливо указавший, что «к 1503 г. у Иосифа Санина не было еще сложившегося мнения о монастырском землевладении».¹⁶³ А. А. Зимин считает, однако, что, не имея сложившегося мнения по этому вопросу, Иосиф уже до 1503 г. «рассматривал вопрос о монастырском землевладении с практической точки зрения игумена Волоцкого монастыря». Памятником такого рассмотрения является, по мнению А. А. Зимина, обнаруженное им предисловие Иосифа к Синодику Волоколамского монастыря, где говорится о монастырских богатствах: «Сих ради бывает весь церковный доволь... еще же и села и вертограды и реки и озера и пажити и вся животная и четвероногая».¹⁶⁴ А. А. Зимин отнес обнаруженный им памятник к 80—90-м годам XV в., но никак не обосновал ни этой датировки памятника, ни принадлежности его Иосифу. Попытка датировки и атрибуции памятника была сделана Н. А. Казаковой в приложении к ее работе о Вассиане Патрикееве. Н. А. Казакова обратила прежде всего внимание на то, что Синодик Волоколамского монастыря состоит из трех частей. Первая часть Синодика представляет собой «Помянник», имеющий помету «начаток бысть писати сие поминание грешным и непотребным иноком Иосифом» и дату «6987» (1479 г. — год основания Волоколамского монастыря); однако, как убедительно доказывает Н. А. Казакова, это не современная запись Иосифа, а копия с нее, так как, судя по тексту «поминаний» первой части (написанному тем же почерком, на той же бумаге), она была написана уже после смерти Геннадия, в 1505 г. Вторая часть Синодика, содержащая интересующее нас предисловие (оно именуется в рукописи «Сказанием о спасительных и душеполезных книгах»), написана, судя по бумаге и почеркам, во второй половине XV — начале XVI в. Третья часть Синодика, содержащая отдельные «поминания», довольно точно датируется (по этим «поминаниям») 1504—1507 гг. Поскольку бумага и один из почерков второй и третьей частей совпадает, эту дату можно, казалось бы, перенести и на вторую часть «Синодика», но Н. А. Казакова такого вывода не делает: указывая на некоторые различия между сходными в общем почерками обеих частей («смена пера и чернил, а также некоторые отличия в написании отдельных букв»), она приходит к выводу, что вторая часть написана при участии того же лица, что и первая, но

¹⁶⁰ Там же, стр. 56—57.

¹⁶¹ Н. Н. Розов. Повесть — идейное содержание, стр. 322 и 326.

¹⁶² «Повесть о белом клобуке», стр. 296.

¹⁶³ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 171.

¹⁶⁴ Там же, стр. 168—169.

несколько раньше — в конце XV в. Сопоставляя далее «Сказание о спасительных и душеполезных книгах» (предисловие к Синодику) с Посланием Иосифа Волоцкого княгине Голениной, Н. А. Казакова обнаруживает в обоих памятниках сходные мысли, упоминание одних и тех же лиц (вкладчиков Волоколамского монастыря) и приходит к выводу, что Послание Голениной (где есть прямая ссыла на «сенаник») и «Сказание о спасительных и душеполезных книгах» написаны одним автором — Иосифом Волоцким.¹⁶⁵

Нам эта аргументация не представляется достаточно убедительной. Если даже перемена пера и чернил (и связанное с нею изменение в нюансах почерка) может свидетельствовать о каком-то интервале во времени написания, то установить размеры такого интервала совершенно невозможно: это может быть час, день, месяц или год. Относить «Сказание» ко времени до 1504 г. у нас нет решительно никаких оснований. Не более убедительна и атрибуция «Сказания»: сколько-нибудь значительных текстуальных совпадений между «Сказанием» и Посланием Голениной обнаружить не удалось,¹⁶⁶ а сходные мысли в памятниках, вышедших из одной среды и в один период, совершенно естественны; не менее естественно упоминание в качестве главных вкладчиков Волоколамского монастыря в обоих случаях одних и тех же лиц (волоколамских князей); объясняя Голениной порядок в своем монастыре, Иосиф ссылался на монастырский «сенаник», — из этого вовсе не следует, что он имел в виду интересующее нас предисловие к данной рукописи «сенаника» и что это предисловие писал он сам.

Датировка и атрибуция «Сказания о спасительных и душеполезных книгах», предложенные А. А. Зиминым и Н. А. Казаковой, представляются нам сомнительными. Но даже если бы такие датировка и атрибуция были верными, то и в этом случае они не прибавили бы ничего к нашим представлениям о взглядах Иосифа на монастырское землевладение: в «Сказании» автор действительно исходит из представления о монастырях, имеющих «села и вертоград» (представление, которое разделял,

¹⁶⁵ Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения (печатается), Приложение. — Синодик Волоколамского монастыря в настоящее время находится в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР, Отдельные поступления 1953 г., № 27.

¹⁶⁶ Совпадают, по наблюдениям Н. А. Казаковой, только выражение «кто дал» («от своего имени») или «по себе») и слово «незабвена» (о благодеяниях вкладчиков) — слова настолько обычные, что они, конечно, не могут говорить о единстве происхождения.

конечно, и Иосиф, как любой церковный деятель XV в.), но он нигде не доказывает необходимости монастырского землевладения и ничем не обнаруживает, что кто-либо в такой необходимости сомневался. Смысл «Сказания» — в защите полезности «вкладов по душе», а не монастырского землевладения.

В сочинениях воинствующих церковников конца XV в. трактуется вопрос не о монастырском землевладении, а о церковной собственности вообще: в «Послании» Саввы, в «словах» об иконах Иосифа говорится о необходимости сохранения библейской «десятины» для духовенства. Несколько более конкретно ставится вопрос о церковных «стяжаниях» в «Слове кратком» Вениамина: непосредственная близость секуляризации 1499 г., естественно, определила больший интерес автора к этому вопросу; однако и здесь в центре внимания была отнюдь не монастырская собственность. Уже А. Д. Седельников справедливо обратил внимание на то, что единственное упоминание «монастырей» в «Слове кратком» содержится в ссылке на Владимира Святого;¹⁶⁷ мы можем добавить к этому, что эта ссылка является, по-видимому, вторичным элементом в «Слове»: в списке Q.I.214, отражающем, как можно думать, первоначальную редакцию памятника, она отсутствует. В большинстве «обличительных» памятников первого периода (например, в «словах» об иконах, в посланиях князю о постригшемся «человеке», в Послании о расстригшемся чернице) речь идет о значительно более широкой проблеме — об институте монашества и его праве на существование. «Земная основа» учения Иосифа в этот период — не борьба с нестяжателями (еще не существовавшими до начала XVI в. как идеологическое течение) за монастырские земли, а борьба с еретиками за сохранение самих монастырей. Именно в ходе этой борьбы и возникает план своеобразной иосифлянской реформы монашества.

В литературе мы почти не встречаем характеристики иосифлянских планов перестройки монастырей и вообще упоминаний о позитивной стороне иосифлянства. А между тем если мы откажемся от представления о иосифлянах как неизменных «консерваторах» и сторонниках сложившегося порядка в церкви и государстве, то неизбежно встанет вопрос об элементах нового, которые были в программе Иосифа и его сподвижников.

Единственная историческая работа, где говорится об иосифлянской «реформе», об иосифлянстве как попытке перестройки и перевооружения церкви, — это небольшая статья Б. А. Рыбакова «Воинствующие церковники XVI в.». Б. А. Рыбаков —

¹⁶⁷ А. Д. Седельников. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 214.

первый и единственный автор, привлечший в качестве источника по истории иосифлянской идеологии «Устав» Иосифа, памятник, которому почти не уделяли внимания исследователи, видя в нем только дополнительное доказательство «внешнего формализма» иосифлян.¹⁶⁸ Именно «Устав» Иосифа дал основание Б. А. Рыбакову говорить об иосифлянском плане «реформы монастырей», связанной с необходимостью борьбы против еретических движений.¹⁶⁹

Но в статье Б. А. Рыбакова нет исторического анализа «Устава». Автор обратил внимание прежде всего на откровенно классовый характер монастырского «Устава» Иосифа — «три устроения» для всех монахов, связанные, по-видимому, с их социальным положением.¹⁷⁰ Но может ли эта сторона «Устава» Иосифа рассматриваться как наиболее характерная особенность иосифлянской реформы? Ведь социальное неравенство существовало в монастырях и до и после Иосифа; едва ли эта особенность его «Устава» могла ощущаться в конце XV в. как реформаторская; едва ли она могла привлекать к зарождающемуся иосифлянству новых сторонников. Как соотносилась система «трех устроений» с провозглашенной в том же «Уставе» строгой общежительностью монахов? Свойственно ли было наличие двух столь противоположных элементов «Уставу» с самого начала, или это противоречие явилось результатом каких-то видоизменений текста «Устава»? Этих вопросов Б. А. Рыбаков не ставил — исторический анализ источника не был (и по самому характеру работы не мог быть) целью его исследования.¹⁷¹

Мы знаем теперь, что пространная редакция «Устава», дошедшая до нас в составе «Великих Четий Миней», не была первоначальной редакцией этого памятника. Ей предшествовала краткая редакция «Устава».

Установление взаимоотношений между обеими редакциями «Устава» Иосифа открывает возможность исторического анализа памятника. Для облегчения этого анализа определим прежде всего взаимоотношения между 11 «словами» краткой редакции и первыми 9 «словами» минейной.

¹⁶⁸ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 83.

¹⁶⁹ Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 28—29.

¹⁷⁰ Ср. также: И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 84—85.

¹⁷¹ Т. Шпидлик отмечает противоречивость «Устава» в этом отношении, но ограничивается констатацией этого факта: «Как мог Иосиф, воспевая единообразие, утвердить такие исключения, которые не встречаются ни в каком другом уставе?» (Т. Spidlik. Joseph de Volokolamsk, стр. 119).

Краткая редакция

- Слово 1 «о соборной молитве».
 Слово 2 «о пищи и питии».
 Слово 3 «о еже не беседовати на трапезе».
 Слово 4 «о одеждах и обуцах».
 Слово 5 «о святых иконах и книгах».
 Слово 6 «о еже не беседовати по павечерници».
 Слово 7 «яко не подобает... исходити вне обители».
 Слово 8 «о еже подобает потщитися всякому на съборное дело».
 Слово 9 «яко не подобает в обители быти питию».
 Слово 10 «яко не подобает в обители жити отрочаю».
 Слово 11 «яко не подобает в обители женскому входу быти».

Минейная редакция

- Глава 1 «о церковном благочинии и соборной молитве».
 Слово 2 «о пищи и питии».
 [Слово] 3 «какo подобает имети одежды и обуши».
 Слово 4 «о еже не беседовати по павечерници».
 Слово 5 «яко не подобает... исходити вне монастыря».
 Глава 6 «яко подобает печение имети о съборных делах».
 Слово 7 «яко не подобает в обители питию быти».
 Слово 9 «яко не подобает в монастырех жити отрочаю».
 «Яко не подобает в монастыри женскому входу быти».

Главное отличие между обеими редакциями в этой части заключается, как мы видим, в том, что в минейной редакции нет специальных «слов» о молчании во время трапезы и «о святых иконах и книгах». Если, однако, текст «слова» о молчании в значительной степени включен в состав «слова» 2 «о пищи и о питии», то текст «слова» краткой редакции «о святых иконах и книгах», посвященного обоснованию идеи полного нестяжания, почти совершенно не отражен в минейной редакции. Взамен этого 2-е и 3-е «слова» минейной редакции содержат обширные вставки, посвященные «трем устроениям» монастырской «братии». Эти-то новые разделы и устанавливают принцип неравноправия для разных категорий монахов — принцип, совершенно отсутствовавший в краткой редакции.

Таким образом, мы обнаруживаем, что противоречие в «Уставе» Иосифа Волоцкого, отмеченное Б. А. Рыбаковым, — противоречие между принципом «общежития» и системой различных категорий для монахов характерно именно для второй, минейной редакции «Устава». Для первой редакции характерен как раз принцип полного равенства монахов и отсутствия у них личной собственности. Особенно ярко этот принцип проводится в том «слове», которое было удалено из минейной редакции, — в «слове» «о святых иконах и книгах».

5-е «слово» краткой редакции «Устава» Иосифа — «Сказание от божественных писаний о святых иконах и о книгах, како есть должно имети» — представляет собой памятник, провозглашающий принцип личного нестяжания монахов в его наи-

более крайней форме — в форме отказа от всякой индивидуальной собственности. Монах не должен владеть даже такими благочестивыми и невинными вещами, как «святые иконы и книги». Характерно, что для обоснования этого положения Иосиф Волоцкий обратился к авторитету, который обычно использовали его враги, еретики, — к евангельской проповеди Христа: «Всяк от вас, иже не оставит всего своего, не может быть мой ученик».¹⁷² Именно потому, что этот принцип провозглашен в Евангелии, евангелие не может быть предметом собственности, и Иосиф приводит притчу о монахе, продавшем имевшееся у него «единое евангелие» и раздавшем нищим полученные деньги со словами: «Продах глаголющее ми присно: Продай же имение свое и даждь нищим».¹⁷³ Этому добродетельному монаху противопоставляется другой — владелец целой библиотеки, сложенной по обычаю того времени на подоконнике его кельи: он обвиняется в том, что сложил «во оконци» то, что следовало раздать ради вдов и сирот. «Аще хочешь жити в общем житии, да отречешься всякыя вещи, да не имаша власти ни над чашею, и тако можеша в общем житии спастися».¹⁷⁴ Принцип монашеского «общежития» совпадает, таким образом, здесь с принципом полного личного нестяжания.

Такая постановка вопроса в краткой редакции «Устава» Иосифа не была абсолютной новостью в истории русского монашества. Принцип полного нестяжания, полного отсутствия всякой собственности у монаха естественно вытекал из идеи «евангельской нищеты» и «ухода из мира»; принцип этот провозглашался уже на заре развития русского монашества — в греческом студитском уставе, принятом в Киевском Печерском монастыре, провозглашался он и в других уставах (например, в псковском уставе Ефросина). Значит ли это, что принцип этот был «общим местом» христианской идеологии, пустой абстракцией, не имевшей никакого практического значения?¹⁷⁵ Заметим прежде

¹⁷² Послания Иосифа Волоцкого, стр. 308.

¹⁷³ Там же.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ В статье «Борьба против монастырского землевладения на Руси в конце XV—начале XVI в.» Н. А. Казакова высказывает мнение, что принцип личного нестяжания монахов в краткой редакции «Устава» Иосифа «является общехристианским» и свойствен «в значительной степени христианскому мировоззрению в целом» (Ежегодник Музея истории религии и атеизма, II, М.—Л., 1958, стр. 160—161). Но христианство было господствующей идеологией на протяжении всего средневековья; сказать, что тот или иной принцип «является общехристианским», значит предполагать, что этот принцип не заключал в себе никаких специфических для данного идеолога или данного исторического момента идей. Заметим, кстати, что принцип личного нестяжания монахов вовсе не пользовался популярностью у еретиков, как полагает Н. А. Казакова: значительная часть еретиков вообще отрицала монашество.

всего, что, провозглашая личное нестяжание монахов, Иосиф Волоцкий вступал в прямое противоречие с интересами большой группы монашества того времени, владевшего значительной личной собственностью.¹⁷⁶ Конкретный практический смысл принципа личного нестяжания подтверждается, кроме того, тем обстоятельством, что руководителям церкви, считавшимся с интересами высшего монашества, не раз приходилось ограничивать и, по существу, отменять этот принцип. И появление и отмена личного нестяжания не были случайным явлением в истории русского монашества. Усиление аскетизма было ответом церкви на усиление критических настроений в обществе; в более спокойные периоды монахи добивались от церковных идеологов не только практических послаблений, но и официальных уступок в вопросе о монастырском устройстве.¹⁷⁷ О том, что требование личного нестяжания монахов не было у Иосифа пустой «общехристианской» декларацией, свидетельствует и судьба этого принципа в творчестве самого волоцкого игумена. Иосиф Волоцкий, несомненно, не перестал считать себя сторонником христианского мировоззрения и во время переработки своего «Устава» (в начале XVI в.), но, согласно минейной редакции «Устава», монах с разрешения настоятеля мог уже покупать и продавать различные вещи, и в том числе «святые иконы и книги»;¹⁷⁸ в последние годы жизни Иосифа это скромное на первый взгляд послабление привело уже к тому, что волоколамские иноки держали «особенные вещи» «и продающе и купующе и росты на росты емлюще и особну рукодельствующе, серебро и злато копяще».¹⁷⁹

В конце XV в., в период действия краткой редакции «Устава», Иосиф не пошел еще на эту уступку. Монах, живущий в «киновии» (общительном монастыре), писал он в «слове» об

¹⁷⁶ Ср., например: Сборник грамот коллегии экономии, т. I. Пгр., 1922, №№ 1, 12, 14, 16, 19, 24, 26, 63 и др. Материал о личной собственности монахов в XV—XVI вв. был собран И. Смолитчем (Igor Smolitsch. Studien zum Klosterwesen Rußlands. II. Zum problem des Klosterbesitzes im 15 und 16 Jahrhundert. Kyrios, 4 Jg., H. 1, 1939, стр. 34—38). И. Смолитч связывал такое «стяжательство» с иосифлянством, полагая, что Иосиф Волоцкий не требовал от монахов ручного труда и не запрещал им личной собственности.

¹⁷⁷ Характерно в связи с этим, что Уставная и наказная грамота об общежитии монастырском, относящаяся, по-видимому, ко времени митрополита Симона (1496—1511), предполагает возможность для монахов «торговати» и села строити себе «на собину», но при наличии «архимандрича слова и благословения» и «братийского ведания» (ААЭ, т. I, № 381, стр. 483).

¹⁷⁸ См. ниже, стр. 451—452.

¹⁷⁹ ГПБ, Соф. 1456, л. 42 об.; ср.: В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 663—671.

иконах и книгах, не должен даже употреблять слов «твое» и «мое», или «сего» или «оного»; если же этот принцип не соблюдается, то «не подобает сия общая жития нарицати, но разбойническаа съборища и святокрадения и всякого лукавства и злоба исполнена».¹⁸⁰

Личное нестяжание монахов — первая тема, проходящая через всю краткую редакцию «Устава». Второй темой этой редакции (сохраненной и в минейной редакции «Устава») является строгая монашеская дисциплина — неуклонное соблюдение порядка во время молитвы и на трапезе, запрещение отлучек из монастыря, специальные меры против пьянства и разврата. Третья тема «Устава» — обязательность «рукоделия», постоянного труда для монахов — излагалась в краткой редакции с большой настойчивостью и последовательностью. Аргументы, которыми Иосиф доказывал здесь необходимость труда (в минейной редакции он их выпустил), были довольно своеобразны. После изгнания Адама из рая, по его словам, «хотяше диавол праздности ради во ин грех устремити его, рекше в отчаяние ... Человеколюбивый же владыка, преувидев диавольское злокозньство, дать Адаму дело».¹⁸¹ Труд, таким образом, происходит от бога, праздность — от диавола.

Итак, краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого провозглашала реформу монастырского устава, основанную на принципах абсолютного личного нестяжания, строгой дисциплины и обязательного труда для всех монахов. Перед нами, как мы видим, целая программа и, по-видимому, достаточно радикальная (иначе Иосифу и его преемникам не пришлось бы от нее отречься впоследствии). Такая программа, несомненно, могла привлечь к Иосифу сторонников и воодушевить их. Краткая редакция «Устава» в большей степени, чем минейная, соответствует характеристике, данной этому памятнику Б. А. Рыбаковым; она действительно представляет собой программу реформы, которая должна была «встряхнуть» «тихие обители», «переворужить их и придать им более пристойный облик».¹⁸²

Чем же вызывалась необходимость такой реформы? Краткая редакция и в этом отношении гораздо красноречивее минейной. В отличие от «Духовной грамоты» «Словеса аввы Иосифа от божественных писаний о жительстве общежительнем» в очень малой степени представляет собой реальный устав монастыря, тем более какого-то определенного монастыря. Конкретные правила внутреннего распорядка появляются в основном в минейной ре-

¹⁸⁰ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 308.

¹⁸¹ Там же, стр. 312—313.

¹⁸² Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 28.

дакции — в «Духовной грамоте». Краткая редакция — это в первую очередь именно программа реформы. Анализ же этой программы, и в особенности тех ее частей, которые были затем удалены в минейной редакции, ясно показывает нам, против кого была она направлена и в борьбе с каким противником создавалась.

Особенно показательно в этом отношении «слово» 1-е «о соборной молитве». В это «слово», как мы уже отметили, включены значительные выдержки из «Сказания» о поклонении различным предметам — сочинения, направленного против новгородских еретиков (будущего 7-го «слова» «Просветителя»). И уже то обстоятельство, что отрывки из этого полемического сочинения против еретиков могли быть перенесены в «Словеса о жительстве общежительнем», свидетельствует о близости обоих памятников и их одинаковой направленности.

Заемствования из «Сказания» в 1-м «слове» «Устава» касаются в общем одного вопроса — о людях, нарушающих «благочиние церковной молитвы». Поучения против этих людей, читающиеся в «Сказании», в значительной степени взяты Иосифом из «Маргарита» Иоанна Златоуста, но в «Сказании» они сильно переделаны и дополнены; в «Уставе» текст читается в том же порядке и редакции, что и в «Сказании» о поклонении различным предметам. В минейной редакции, где эти заимствованные из «Сказания» места были значительно сокращены (по сравнению с краткой редакцией), их полемическая острота сглажена: можно подумать, что речь здесь действительно идет о простых нарушителях порядка, отвлекающихся во время молитвы бытовыми разговорами.¹⁸³ Однако значительно более полный текст в краткой редакции (а также наиболее подробный текст в «Сказании» о поклонении различным предметам) не оставляет сомнения в том, что объектом нападок Иосифа являются гораздо более опасные противники. Прежде всего противники эти не только ведут в храме мирские разговоры, но настаивают на своем праве вести их, ибо речь идет об их насущнейших нуждах: «яко же о жительстве нашем нужна требованна».¹⁸⁴ Речь идет, стало быть, не просто об отвлечении от церковной молитвы из-за бытовых разговоров, а о «нужных требованиях», которые противники Иосифа заявляют в церкви. Текст «Сказания» полностью расшифровывает смысл этих «нужных требований», ибо в нем содержатся слова тех же оппонентов автора, что в мире одни «множатся в куплях», а другие «оскудевают». О том, что перед нами именно выступления против людей, поднимающих «мятеж и

¹⁸³ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 507—509.

¹⁸⁴ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 302.

молву» в церкви, свидетельствует и дальнейший текст, процитированный в краткой редакции «Устава» и выпущенный в мнѣнной. Автор советует «взустити» (принудить к молчанию) этих «окаянных» и изгнать их из церкви и сравнивает их с буйными сумасшедшими, противящимися врачу: «врачеву множицею ризу растерза болей и обесчести и укори и оплева». ¹⁸⁵ Перед нами, следовательно, не скромные нарушители дисциплины, а яростные враги, способные «обесчестить, укорить и оплевать» обличителя-«врача».

Враждебность к еретикам обнаруживается не только в тех местах краткой редакции, которые заимствованы из «Сказания» о поклонении различным предметам. В 8-м «слове» краткой редакции «Устава», никак с этим «Сказанием» не связанном, содержится специальное поучение против насмешников — людей, «творящих глумы и смехи». Смысл этих «глумов», против которых выступает Иосиф Волоцкий, снова раскрывается из текста, сохранившегося только в краткой редакции и опущенного в мнѣнной. Больше всего, как мы узнаем, возмущает автора то обстоятельство, что «неции» не только сами «творяют глумы», но и «нищих семь учят». В чем же эти «глумы» заключаются? В тексте следуют примеры. Некий «великомудрствующий в разуме», например, подымая «опаницу» (заздравную чару), возглашал тост за то, чтобы не «прогневалось чрево»; другие восклицали: «Горе тебе, мамона (богатство), и неимущимъ тебе!». ¹⁸⁶ «Глумы», против которых выступает автор-церковник, это опять мирские темы (бедность и богатство; потребности «чрева», противоречащие требованиям аскетизма), вторгающиеся в церковь по вине неких «великомудрствующих» и распространяющиеся между «нищими» и «сущими в скорбях».

Как и «Просветитель» Иосифа Волоцкого, краткая редакция его «Устава» была порождена борьбой с еретическими движениями. Но борьба с еретиками на почве церковной практики была во многих отношениях более сложным и трудным делом, чем борьба с ним на теоретической почве. Здесь нельзя было ограничиться изложением и разъяснением основных учений православной церкви. Как и их предшественники — стригольники, новгородско-московские еретики критиковали официальную церковь, в частности, именно за несоответствие между ее учениями и делами, ее высокими принципами и низменной практикой. В «Сказании» о поклонении различным предметам Иосифу при-

¹⁸⁵ Там же, стр. 303; Антифеодальные еретические движения, стр. 356; ср. «Маргарит» Златоуста: ВМЧ, сент. 14—24, стр. 879 (здесь нет слов «обесчести, укори и оплева»).

¹⁸⁶ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 314; ср.: ВМЧ, сент. 1—13, столб. 532.

ходило даже специально защищаться от своих оппонентов в связи с их склонностью «пасти пастырей» — критиковать духовенство. ¹⁸⁷ Но бороться с критикой такого рода одними «обличениями» было невозможно. «Нужнаа требованиа», выдвигаемые вольнодумцами, находили, очевидно, достаточно широкий отклик со стороны «сущих в скорбях». Необходимо было как-то ответить на эти «нужнаа требованиа», в чем-то даже, может быть, уступить им, с тем, конечно, чтобы спасти от нападок и самую церковь, и всю систему церковного устройства и иерархии.

Внутренние реформы церковного и особенно монастырского уклада как ответ на критику со стороны еретиков — явление, весьма распространенное в истории средневековой церкви. «Нисценствующиіе ордена» монахов на Западе (францисканцы, доминиканцы и т. д.) возникали в значительной степени как ответ католической церкви на еретические движения альбигойцев, вальденсов и др. ¹⁸⁸ Характерно, что и на Руси XI в. общежительный устав (устав Ефросина) был введен впервые именно во Пскове, представлявшем собой в то время центр стригольнического движения.

Однако общественная борьба конца XV в. заставляла Иосифа Волоцкого думать не только о монастырях и переустройстве монастырского быта. В его произведениях этой поры мы встречаемся и с вопросами гораздо более широкого общественного значения. Волоколамский игумен не мог обойти своим вниманием окружавший его феодальный «мир»; не остались вне поля его зрения и основные производители феодального общества — крестьяне.

Интерес к вопросу о крестьянах Иосиф Волоцкий обнаружил в самом начале своей деятельности: уже в Послании монахам Пафнутиева монастыря он объяснял свой уход из этого монастыря в первую очередь тем, что великий князь не выполнил своего обещания не захватывать монастырских крестьян — «сирот»: «монастырские сироты иные проданы, а иные биты, а иных в холопи емлютъ». ¹⁸⁹ Специально вопросу о крестьянах («сиротах», «людях» и т. д.) посвящены два послания о «человеке», постригшемся в монахи, и Послание «некому велможи о рабах его гладом и наготою морящему их». В посланиях этих мы встречаемся с двумя мотивами: как глава монастыря Иосиф ведет здесь полемику со светскими землевладельцами, доказы-

¹⁸⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 340; ср.: Просветитель, стр. 267—268.

¹⁸⁸ Ср.: Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 26.

¹⁸⁹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 144.

вая свое право постричь любого из их «рабов»; как духовный наставник он порицает тех жестоких владельцев, которые «не пекутся, не имеют печали о домашних своих сиротах, но токмо делом насилующе и ранами казняще... а душами их не пекущися о спасении... ниже вспоминаа, яко вси есми создание господне, вси плоть едина, и вси миром едином помазани».¹⁹⁰

Выступление волоколамского игумена в роли защитника «домашних сирот» светских феодалов неизбежно приводит на память выступление его антагониста и младшего современника Вассиана Патрикеева в защиту монастырских «поселян». «Господь повелевает: и даждь я нищим, — писал Вассиан. — Мы же единаче сребролюбием и несытостью побеждени, живущая братия наша убогина в селах наших различными образы оскорбляем их, а леств на леств и лихву на лихву на них налагающе, милость же нигде к ним не показующе».¹⁹¹ В отличие от «гуманизма» Иосифа «гуманизм» Вассиана неоднократно отмечался историками. «Через всю полемику Вассиана против владельческих прав монастырей проходит одна замечательная и достойная идея — это его постоянная симпатия к низшему классу, который в то время жил одними страданиями», — писал В. Жмакин.¹⁹² А между тем «симпатия к низшему классу», даже если она была выражена Вассианом более ярко и сильно, чем Иосифом, в принципе не отличалась от аналогичной «симпатии» волоколамского игумена. Различие заключалось лишь в том, что игумен монастыря Иосиф видел «глад и наготу» «рабов и сирот» светского вельможи, а насильственно постриженный землевладелец замечал «конечное истребление» монастырских «поселян».

Значение высказываний Иосифа Волоцкого по крестьянскому вопросу заключалось не только в том, что здесь в церковно-учительной форме выразилась борьба духовных и светских феодалов за рабочие руки. Призывы Иосифа Волоцкого к лучшему «попечению» о «рабах» и «сиротах» имели и более широкое значение. Само собой разумеется, что основой воззрений волоколамского игумена было не отрицание окружавшей его социальной системы, а стремление спасти эту систему от энергичных нападков «безумных» и «страстных». Социальный кризис конца XV в. привлек к себе внимание самых различных идеологов — споры об общественном неравенстве, о том, что в мире одни «множатся в куплях», а другие «оскудевают», велись даже во время церковной службы. Обращаясь со своими посланиями о «рабах» и «сиротах» к феодалам-землевладельцам, Иосиф Волоцкий надеялся на то, что они выслушают его советы, проявят

¹⁹⁰ Там же, стр. 153.

¹⁹¹ Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 12.

¹⁹² В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 87.

большую снисходительность к «рабам» и «сиротам» и удержат этих «сирот» от появления у них «злых обычаев». Вполне определенным классовый смысл имело и приведенное выше рассуждение из «Устава» Иосифа о том, что праздность была предложена Адаму дьяволом, а труд — богом. К образу Адама для решения основных философских вопросов обращались и русские еретики; у вольнодумца XVI в. Ивана Пересветова мы находим даже сходную легенду о дьяволе и об Адаме,¹⁹³ но Пересветов считал дьявола, взявшего «запись» с Адама, родоначальником «порабощения», а Иосиф — «праздности»; еретики выступали против всякого «закабаления»,¹⁹⁴ волоколамский игумен прославлял «труд». Обращенная к «сиротам» (монастырским и мирским) проповедь «труда» у Иосифа перекликалась с единственным, но весьма выразительным высказыванием по вопросу о социальной структуре общества, которое мы находим в трудах участников Геннадиевского кружка, — с призывом в «Слове кратком»: «Пастырь же церковный за господина своего временного молитися должен есть, господин же пастыря своего с вещми церковными защищать должен есть, селянин же трудиться и питать обоих».¹⁹⁵

Говоря о социальной сущности направления Иосифа, мы должны, как и всегда в подобных случаях, разграничивать субъективные симпатии и воззрения идеологов и объективный смысл их идей¹⁹⁶ и учитывать, что идеология Иосифа, как и всякая идеология, могла использоваться не только в тех социальных слоях, которые эту идеологию выдвигали.

Социальной средой, породившей идеологию Иосифа Волоцкого, было крупное черное духовенство; исследователи, начиная с Г. В. Плеханова, не раз указывали на принадлежность Иосифа

¹⁹³ Сочинения И. С. Пересветова. М.—Л., 1955, стр. 180—181 и 324—325.

¹⁹⁴ Там же, стр. 157.

¹⁹⁵ «Слово краткое», стр. 43.

¹⁹⁶ Смешивая субъективные воззрения и объективный смысл идеологии Иосифа Волоцкого и считая совершенно невероятным какой-либо «партийный эгоизм» у церковного деятеля XV в., западные буржуазные историки возвращаются на этом основании к старому взгляду К. И. Невоструева, отрицавшего самую возможность «политического направления» Иосифа Волоцкого (Т. Spidlik. Joseph de Volokolamsk, стр. 141; I. Holzwarth. М.шинопись, стр. 252—254). В идеологии древнерусского писателя надо, очевидно, различать три момента: взгляд самого писателя на свою деятельность, социальные стремления той среды, к которой данный писатель принадлежал, и, наконец, объективный смысл его проповеди. Субъективно Иосиф, вероятно, считал себя просто христианином и защитником «божественных писаний», но из этого (вопреки И. Хольцварт) вовсе не вытекает, что его взгляды уже в момент их высказывания не могли иметь определенного социального смысла.

к духовным феодалам, воинствующим церковникам. Заботами о судьбах монастырей и монастырского хозяйства определялись планы реформы монашества, предложенные Иосифом, — ценой строгого личного нестяжательства монахов Иосиф хотел спасти самую систему крупных общежительных монастырей с «селами и вертоград». Интересами духовных феодалов диктовались и заявления волоколамского игумена о праве всякого человека постричься в монахи. Но произведения Иосифа отвечали интересам не только духовных феодалов. Церковные землевладельцы не были особым классом феодального общества; они были частью господствующего класса феодалов. В общей борьбе против антифеодальных сил крупные светские феодалы были не противниками, а союзниками князей церкви. Предостерегая против излишнего «насилования» крестьян и одновременно резко осуждая «безумных» и «страстных», поднимающих «вопль» о социальном неравенстве, проповедуя «труд» и отвергая «праздность», волоколамский игумен выступал в качестве идеолога класса феодалов в целом, вел борьбу с антифеодальной еретической идеологией.

Особенности общественной борьбы конца XV в. определили своеобразную расстановку сил и во внутриклассовой борьбе между отдельными группами господствующего класса. В период энергичного наступления Ивана III на привилегии светских и духовных «вельмож» великокняжеская власть, поддерживавшая в течение некоторого времени еретиков и готовившая секуляризацию монастырских земель, казалась Иосифу гораздо более серьезным врагом, чем последние удельные князья. Перейдя в 1479 г. от великого князя к его брату, Иосиф оказался весьма тесно связанным с оппозиционным удельным князем. Связь эта имела для волоколамского игумена свои выгоды. Мы уже указывали выше, какое сильное сопротивление встречала в конце XV в. монастырская колонизация на черных землях: к 90-м годам сопротивление крестьян почти полностью приостановило рост таких монастырей, как Кириллов или Троицкий. Иосифу с таким сопротивлением встретиться не пришлось: в Волоколамском княжестве не было уже не освоенных феодалами земель, и до конца XV в. до нас не дошло ни одного судебного дела Волоколамского монастыря. Но давая определенные преимущества, связь с крупными феодалами накладывала значительный отпечаток на идеологию Иосифа. Рассуждения в одном из «слов» об иконах о «князе-мучителе», Послание Нифонту, Послание вельможе Иоанну о смерти князя — все это доказательство того, что в первый период своей деятельности Иосиф Волоцкий выступал как идеолог крупных оппозиционных феодалов, духовных и светских.

Идеологическая и литературная деятельность Иосифа Волоцкого и его сподвижников

Вопрос о философско-догматических воззрениях Иосифа Волоцкого и других «обличителей» представляется нам особенно сложным. Если в политических вопросах «обличители» отнюдь не были представителями «официальной» точки зрения, а выступали скорее в роли политических оппозиционеров, если в вопросах церковной организации они, борясь с еретической критикой, противопоставляли ей определенный план внутренних реформ, то в области догматики их позиция действительно была по преимуществу «охранительной». Иосиф и его единомышленники, отвергая еретические учения, защищали официальную церковную догматику в том виде, в каком она сложилась в «творениях святых отцов» греко-православной церкви. Занимают ли их сочинения в защиту этой догматики какое-либо самостоятельное место в истории русской общественной мысли и заслуживают ли они специального изучения? Ответ на этот вопрос требует особенно сложной текстологической и сравнительно-литературоведческой работы. В литературе вопрос этот ставился только в весьма узком плане — как вопрос об оригинальности «Просветителя» (более ранние сочинения «обличителей», использованные в книге Иосифа, не исследовались). Мы уже упоминали об анонимном исследовании «Просветителя», помещенном в казанском «Православном собеседнике» в 1859 г.; автор этого исследования, сопоставив «слова» «Просветителя» с сочинениями Дамаскина и других «отцов церкви», пришел к выводу об абсолютной компилятивности и несамостоятельности этого сочинения: все, за исключением материала, относящегося к современному Иосифу еретикам, «если не прямо взято из других сочинений, то перефразировано».¹⁹⁷

Мнение о компилятивности «Просветителя», высказанное неизвестным исследователем, было поддержано и другими авторами;¹⁹⁸ однако оно вызвало и возражения. Так, например, Е. Е. Голубинский писал: «Нам приходилось встречать, так сказать, разочарованное мнение о преп. Иосифе, сетования на него, что он обманывает ожидания: возьмешь-де толстую книгу, написанную в начале XVI века, и приходишь в восторг, что такая книга могла быть написана у нас в сейчас указанное время; но станешь читать ее, и восторг исчезает, — она оказывается не чем иным, как сбором простых выписок из отцов. Мнение это

¹⁹⁷ Православный собеседник, 1859, ч. III, стр. 179.

¹⁹⁸ Ср., например, статью «Об источниках сведений по разным наукам в древнейшие времена» (Православный собеседник, 1860, ч. I; здесь полностью повторены выводы из статьи о «Просветителе»).

совершенно несправедливо. Преп. Иосиф богословствует на основании Свящ. Писания и отцов: но разве и может быть дело иначе и разве нынешние настояще образованные богословы делают не то же самое?»¹⁹⁹

Нам нет необходимости подвергать сомнению общую характеристику богословия, данную здесь маститым историком церкви. Свообразие этой дисциплины действительно заключается в том, что для нее ссылка на авторитет (в данном случае — «святоотеческий») имеет значение доказательств — в этом отличие богословия от всякой науки, естественной или гуманитарной, где ссылка на авторитет никогда доказательного значения не имеет. Но даже в рамках богословия возможна большая или меньшая самостоятельность автора — самостоятельность не в догмах, а в аргументации, в обосновании тех или иных догм и в некоторых вторичных по отношению к догмам выводах и обобщениях.

Вопрос о самостоятельности Иосифа по отношению к его предшественникам — византийским и древнерусским церковным авторитетам — может быть решен лишь на основании чрезвычайно сложной филологической работы, которая едва ли по силам исследователю, не имеющему специальных познаний в патристической литературе. Не ставя здесь этого вопроса в полном объеме, мы укажем только на отношение к патристическим источникам полемических сочинений Иосифа, написанных им еще до разгрома ереси, — его «слов» об иконах и «Сказаний» о «конце» мира (будущие 5—7-е и 9—10-е «слова» «Просветителя»)²⁰⁰ Из этих сочинений довольно значительные (но далеко не охватывающие весь обширный материал памятника) заимствования из «Богословия» Иоанна Дамаскина, «Маргарита» Иоанна Златоуста и памятников церковно-учительской литературы содержит, по-видимому, только «Сказание» о поклонении различным предметам (2-е «слово» об иконах, 7-е «слово» «Просветителя»);²⁰¹ в остальных «словах» удается найти только небольшие цитаты из патристики.

¹⁹⁹ Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1, (ЧОИДР, 1916, кн. IV), стр. 220—221.

²⁰⁰ Сопоставление этих «слов» (в той редакции, в которой они помещены в «Просветителе») со святоотеческой литературой с наибольшей полнотой было произведено Б. Васильевым в его не увидевшем света исследовании (см. о нем выше, стр. 85); ср.: Б. Васильев. Рукопись, стр. 755, 771, 791, 812—842, 857—880, 881—910 и 924—925. Отдельные наблюдения такого рода содержатся и в книге Шпидлика (Т. Špidlik. Joseph de Volokolamsk, стр. 22 и 104). Все эти данные проверены нами по источникам (ср.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 70—72).

²⁰¹ Антифеодалные еретические движения, стр. 328—339, 340—342, 352—356 и 357—359; ср.: Иоанн Дамаскин, Сочинения, т. I, стр. 309—313 и 318—320 (перевод Иоанна Дамаскина, по которому цитирует Иосиф

Сопоставление полемических «слов» и «Сказаний» Иосифа с их источниками обнаруживает любопытную закономерность: заимствованными из патристической литературы оказываются главным образом «назидательные» разделы в сочинениях волоколамского игумена; для большинства мест полемического характера, содержащих аргументацию по тому или иному спорному вопросу, мы пока во всяком случае источников не знаем. А между тем именно эти полемические места представляют наибольший интерес для характеристики мировоззрения Иосифа Волоцкого. Заимствовав у Дамаскина рассуждение о том, что «не подобает пытати» смысл «божественного писания», Иосиф на практике неоднократно «пытает» и истолковывает смысл «писания». Так, в 1-м «слове» об иконах (6-м «слове» «Просветителя») мы находим чрезвычайно любопытное рассуждение (отсутствующее у Дамаскина), что бог предписал Моисею не творить «всякого подобия», но не запретил «никогого же подобия» и что, следовательно, некоторые виды «подобия» (например, иконы) заслуживают сотворения и почитания.²⁰² В 3-м «слове» об иконах Иосиф предлагает логическое истолкование целой серии противоречивых высказываний «священного писания»: Христос говорит, что будет судить живых и мертвых, и сам же утверждает, что никого не судит; апостолы утверждали, что богу «приятен» всякий, делающий добро, и они же говорят, что «спастись» можно только во Христе, и т. д. Волоколамский игумен прежде всего обращает внимание на общий контекст того или иного высказывания: «Божественная бо писания многажды таже глаголють и о тех же, но разум не той же имуть времени ради и лица ради». При «пръвом пришествии» Христос пришел не судить, «но спасти мир»; судить же он будет во «втором пришествии»; богу был «приятен» всякий, делающий добро, до воплощения Христа, после воплощения — ему «приятны» только христиане.²⁰³ От этих противоречий автор переходит к главному вопросу, поставленному еще в его раннем Послании о троице и стоящему в центре «слов» об иконах: почему «отцы церкви» иногда говорят, что Аврааму у дуба мамврийского явился бог в трех лицах (ветхозаветная троица), иногда — что это был бог и два ангела, иногда — что это были три ангела? Дело, оказы-

Волоцкий, не совпадает с известным на Руси до XVI в. переводом Иоанна экзарха Болгарского; ср.: Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского. М., 1878, стр. 262 и сл.); ВМЧ, сент. 14—24, стаб. 807—809, 833, 836, 844—845, 879, 970—972, 976—977 и 982; Памятники древнерусской церковно-учительской литературы, под ред. А. И. Пономарева, вып. III. СПб., 1897, стр. 19, 21 и 35; Творения Василия Великого, ч. V, стр. 47.

²⁰² Антифеодалные еретические движения, стр. 325.

²⁰³ Там же, стр. 366—369.

вается, в своеобразии библейской терминологии: бог «множицею» (неоднократно) «и аггелом нарицается, и человеком нарицается», но не наоборот: «аггел же не может себе богом нарицети». Приведя ряд библейских примеров именованя бога «аггелом», Иосиф настаивает на том, что Аврааму явилась троица «в аггелском подобии».²⁰⁴

Сходной «филологической» работой пришлось заняться волоколамскому игумену в «Сказаниях» о скончании «седьмой тысящи», для того чтобы объяснить, почему «конец» мира, который, по словам апостолов и «отцов церкви», должен был уже начаться, тем не менее до сих пор не наступил. Иосиф объяснил это противоречие тем, что «обычно есть божественному писанию о грядущих, яко настоящих глаголати», и привел в доказательство ряд библейских текстов. Вместо того чтобы сказать, что господь «призовет землю», «писание», по словам Иосифа, говорит — «уже призва», вместо «глаголет» — «уже глагола», вместо «книги разгнутся» — «уже разгнушася» и т. д. «Яко же глаголет инде: „И рече бог Адаму: во онъ же день снете от древа, смертию умрета“. Что убо, в той ли день умроста? Никако же, но жиста девять сот лет и множае по дни том!», — поясняет Иосиф. «И многа такова в божественных писаниих обрящещи». Часть из приведенных Иосифом примеров можно было найти уже в статье «Како разбойник прежде въстания вълезе в породу» в «Изборнике» Святослава, но там эти примеры менее многочисленны и — главное — не связаны с общим тезисом, что «обычно есть божественному писанию о грядущих, яко настоящих глаголати».²⁰⁵

Своеобразие всех указанных примеров заключается в том, что ни в одном из них защитник церковной ортодоксии не мог ограничиться простой ссылкой на библейский текст, а всюду считал необходимым прибегнуть к логике, к рациональному осмыслению этого текста. Борясь с вольнодумцами, критиковавшими учение господствующей церкви с рационалистических позиций, Иосиф не мог не следовать в целом ряде случаев за аргументацией своих противников: еретики обратили внимание на ряд вопиющих противоречий в учении церкви — Иосиф был вынужден как-то эти противоречия объяснить. Однако «рационализм» «обличителя» имел мало общего с рационализмом его противников: еретики готовы были отвергнуть авторитет «предания» и даже «писания» во имя здравого смысла; Иосифу логические выводы

²⁰⁴ Там же, стр. 370—372.

²⁰⁵ Там же, стр. 413—414; Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., изд. ОЛДП. СПб., 1880, л. 213, столб. 1, л. 213 об., столб. 2.

нужны были для подтверждения непререкаемости религиозной догмы. Характерно в связи с этим, что наиболее интересные образчики логической аргументации Иосифа 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.²⁰⁶ Логическое осмысление «божественной литературы» в «Просветителе» — прямое следствие полемики с еретиками.

Используя логику для истолкования религиозной догмы, волоколамский игумен не был, конечно, совершенно одинок среди средневековых богословов. Соединение логики с богословием было свойственно многим церковным писателям Византии и Западной Европы; именно это соединение и порождало схоластику, эту своеобразную религиозную науку средневековья. Отрицательная роль схоластики в истории человеческой культуры отчетливо определилась в эпоху Возрождения, когда в противовес ей появилась подлинная наука, основанная на экспериментальном изучении природы; именно с этого времени термин «схоластика» получил тот осудительный характер, который он сохранил до нашего времени. Но до эпохи Возрождения роль схоластики была более сложной. Признавая необходимость объяснения мира с помощью разума, схоластика до известной степени содействовала распространению школьного образования и развитию таких наук, как логика, грамматика и т. д. Значение схоластики в развитии русской культуры совершенно не учтено в исторической науке — появление ее на русской почве историки относят лишь в XVII в. (Славяно-греко-латинская академия);²⁰⁷

²⁰⁶ Почти никаких оригинальных логических аргументов мы не встречаем, например, в 1-м «слове» «Просветителя»: доказательство тринности бога, основанное на библейских словах «сотворим человека по образу нашему» (вместо «сотворю») (Просветитель, стр. 62—66), встречается в сочинениях Василия Великого («Шестоднев» Василия Великого, беседа 9: Творения Василия Великого, ч. I. М., 1872, стр. 171—173); встречается оно и в книге «Сильвестр», известной еретикам (ВМЧ, янв. 1—6, столб. 104—119); косвенные аргументы Иосифа (троекратное «свят, свят, свят...», отнесение свидетельства псалмов к Христу, а не к Соломону) совпадают с «Толковой палеей», использованной в «Слове на жидов и еретиков» Саввой (Просветитель, стр. 73; ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 3); даже опровержение взгляда на дух святой как на «дух» бога, сходный с человеческим дыханием, разливающимся «на воздухе», не принадлежит Иосифу, а заимствовано им из Иоанна Дамаскина (Просветитель, стр. 81—82; Иоанн Дамаскин, Сочинения, т. I, стр. 163—165; см. выше, стр. 157).

²⁰⁷ Ср.: О. Трахтенберг. Общественно-политическая мысль в России в XV—XVII вв., стр. 83—87. — О. Трахтенберг полагает, что иосифляне, якобы «беспорядочно нагромождавшие цитаты» в полемике, отрицали «право разума участвовать в делах веры»; он противопоставляет их в связи с этим Зиновию Отенскому, полемисту XVI в. (там же,

но в XVII в. схоластика в Западной Европе стала уже синонимом мракобесия и экспериментальная наука начинала зарождаться и в России. Богословско-полемические труды Иосифа Волоцкого позволяют, на наш взгляд, говорить о существовании схоластики в России в более ранние времена.

Как и западные средневековые схоласты, русские «обличители» ереси понимали, что для распространения богословского образования необходимы и некоторые виды научных знаний. Этим определялась и другая сторона деятельности «обличителей», связанная главным образом с именем архиепископа Геннадия. Выше мы уже отмечали, что Геннадий, весьма смущенный образованностью своих противников-еретиков и «простотой» окружавших его людей, выступал за создание училищ для духовенства. Но одним начальным образованием дело ограничиться не могло. В руках еретиков находилась обширная по тому времени литература; еретики (во всяком случае московские еретики) сами писали и переписывали сочинения церковного и светского характера. Как глава «дома святой Софии» — старейшего и крупнейшего культурного центра Руси Геннадий имел возможность развернуть литературно-идеологическую деятельность в таких масштабах, какие были недоступны Иосифу Волоцкому. Уже с конца 80-х годов вокруг новгородского владыки сформировался литературный кружок, сыгравший значительную роль в культурной жизни того времени.

Исследователи частично установили состав этого кружка. Сюда входил дьякон (впоследствии архидиакон) Герасим Поповка, главный руководитель всех литературных предприятий Геннадия, его брат Дмитрий Герасимов, переводчик и дипломат, получивший образование в Ливонии,²⁰⁸ и уже известный нам предполагаемый автор «Слова кратка» доминиканец Вениамин. «Поп Вениамин, родом словенянин, а верою латынянин», действовал в Новгороде во всяком случае уже в 1491 г., когда, с его слов, была сделана заметка о взятии Царьграда турецким султаном.²⁰⁹ Спустя два года, в 1493 г., на переведенной им библейской книге Вениамин именовался уже «честным пресвитером

стр. 82). Приведенные примеры богословской полемики из «Просветителя» свидетельствуют о том, что такой взгляд на полемические приемы Иосифа не вполне верен: обычные для церковников декларации о бессилии разума не мешали Иосифу обращаться к логическим аргументам.

²⁰⁸ Ср.: Л. Н. Майков. Последние труды, стр. 371—379.

²⁰⁹ ГБЛ, Рум. 93; ср.: А. Х. Востоков. Описание рукописей Румянцева музея. СПб., 1842, стр. 164. — А. Д. Седелников (К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 222—225) относит приезд Вениамина к еще более раннему времени, ссылаясь на рукописи его предполагаемого ученика Тимофея Вениаминова, датированные 1489 г.

паче же мнихом обители святого Доминика»,²¹⁰ что свидетельствовало о явном росте авторитета этого монаха, а заодно и его католического патрона Доминика, в Новгороде.²¹¹ В кружке Геннадия участвовали и его московские друзья — братья Траханиоты.

Связь между «просветительной» деятельностью Геннадиевского кружка и его борьбой с еретиками несомненна; связь эта обнаруживается уже из самого характера этой деятельности. Свою деятельность кружок Геннадия начал с распространения и рассылки по монастырям тех книг, которые (как он указывал в Послании Иоасафу) «у еретиков все есть». Уже в 1489 г. Герасим Поповка отослал Иосифу в Волоколамский монастырь, вместе с «бочкой лососей и полутора лубами соли», книгу «Сильвестр».²¹² Незадолго до этого в том же Новгороде («Неуполеос») другой сподвижник Геннадия, неизвестный Тимофей Вениаминов (по предположению А. Д. Седелникова, ученик доминиканца Вениамина), переписал и послал в Волоколамский монастырь книгу «Афанасий Александрийский», выразив при этом в приписке осуждение «еретического злодейства».²¹³ Одновременно «Афанасий Александрийский», переписанный Дмитрием Герасимовым, был послан Герасимом Поповкой и в Кирилло-Белозерский монастырь.²¹⁴ В 1492—1495 гг. соловецкий игумен Досифей, собиравший с помощью Геннадия книги для своего, тогда еще только обстраивавшегося монастыря, заказал переписать ряд книг, в том числе и книги, имевшиеся у еретиков: «Сильвестр», «Козма Пресвитер», «Дионисий Ареопagit» и «Пророчества».²¹⁵

²¹⁰ ГПБ, Погод. 84, л. 360 об.

²¹¹ О Вениамине см. специальный очерк А. И. Соболевского в книге «Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв.» (стр. 254—259).

²¹² Текст сопроводительного послания Герасима см.: И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 262—263.

²¹³ А. Д. Седелников. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 223—224.

²¹⁴ Л. Н. Майков. Последние труды, стр. 376.

²¹⁵ Перечень книг, переписанных «повелением многогрешного и недостойного и худого в иноцех священноиннок Дософея» «при архиепископе нашем владыце Генадии Новгородстем», содержится в Кормчей 1493/94 г. (ГПБ, Сол. 968/858, лл. 609 об.—610). Еще более полный перечень этих книг (включающий еще устав, несколько минейных сборников, «Афанасия Ерусалимского» и др.) читается в переписанном спустя год «Уставе» Досифея (ГПБ, Сол. 1237/1128, лл. 440 об.—441). Досифеевский список «Козмы Пресвитера», списанный с пергаменной рукописи, принадлежавшей Геннадии, сохранился в Соловецком собрании (см.: ГПБ, Сол. 966/856); сохранились также досифеевские списки «Дионисия Ареопagита» (ГПБ, Сол. 115/115) и «Пророчества» (ГПБ, Сол. 802/694; на л. 595 об. пометка переписчика «дьядишки Феодора»,

Специальный интерес сподвижников Геннадия к Дионисию Ареопажиту обнаруживается и из того обстоятельства, что именно на списке сочинения Дионисия была сделана упомянутая выше заметка о взятии Царьграда со ссылкой на Вениамина; список этот, очевидно, принадлежал Герасиму Поповке, так как именно им он был дан в 1503 г. в Пафнютьев Боровский монастырь.²¹⁶

Уже на первом этапе своей деятельности сподвижники Геннадия не ограничивались перепиской и рассылкой необходимых для полемики с еретиками книг. Борьба с вольнодумцами требовала от них и более активной и творческой деятельности. Одной из сторон этой деятельности были, как мы уже знаем, споры о «конце» мира, требовавшие от «обличителей» некоторого минимума сведений по астрономии, привлекавшей внимание их противников. О тревожном интересе архиепископа Геннадия к этим вопросам свидетельствует уже его Послание Иоасафу, где он говорит об астрономических занятиях еретиков и пытается разрешить смущавший его вопрос о ненаступившем «конце» мира. Камнем преткновения для новгородского владыки оказывался при этом вопрос о различных системах летосчисления (разных эрах). На Руси, где летосчисление велось от сотворения мира, 7000-го года и «конца» мира ждали через несколько лет; по иудейскому календарю до 7000 г. оставалось еще более 1500 лет; Геннадий обращался к западным «латинам», ведшим счет годов от рождества Христова, и впадал в еще большие недоумения. Реальная разность между обеими эрами составляла 5508 лет; но русские книжники, когда им приходилось задумываться над датой рождения Христа, исходили не из этой реальной цифры, а из богословских соображений и считали, что Христос родился в 5500 г. К крайнему удивлению Геннадия, русский 7000-й год оказывался у «латин» не 1500 г., как он думал, а 1492-м, — восьмилетнюю разницу (и тем самым отсрочку для «латин» «конца» мира) новгородский владыка (видимо, не без влияния «латин») объяснял тем, что зловерная деятельность еретиков сократила для русских срок их земной жизни: «Да и то ми ся мнит: однава будет 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 скончания века“. Из яз их съпросил: „Что же тлъкуется 8?“. И они мльвят: „То, деи, тому

писавшего в 1492 г. в неизвестном месте; об этом списке см. ниже, стр. 273, прим. 238).

²¹⁶ А. Х. Востоков. Описание рукописей Румянцевского музея, стр. 164; ср.: Л. Н. Майков. Последние труды, стр. 378—379; А. Д. Седельников. К изучению «Слова кратка» и деятельность доминиканца Вениамина, стр. 225.

слову имя: Аще будете добри, придам вам, аще ли будете зли, уйму вас».²¹⁷

Непосредственно со спорами о «конце» мира было связано рассуждение «О летах седьмой тысячи», написанное «Дмитрием Греком Старым» в ответ на запрос Геннадия. Автором этого послания, написанного вероятнее всего в 1489 г., был, как это установил А. Д. Седельников, Дмитрий Траханиот (а не Дмитрий Герасимов и не Дмитрий Ралев, как думали прежние исследователи):²¹⁸ автор послания ссылается на своего брата Юрия, т. е., конечно, Юрия Траханиота, также тесно связанного с Геннадием.²¹⁹ Дмитрий Траханиот доказывал, что «никто не весть числа веку», но что дата «конца мира» все-таки должна быть «седмирична»: если мир не кончится в 7000 г., надо ждать 7007 г., затем прибавлять семь месяцев, дней, часов и т. д. Но, очевидно, и рассуждение Дмитрия Траханиота не вполне удовлетворило Геннадия. В 1495 г. «в дому архиепископли» по повелению Геннадия была переведена восьмая часть трактата средневекового схоласта Вильгельма Дурандуса «Rationale divinarum officiorum» (в русском переводе «Съвещение божественных дел»), специально посвященная календарю и времяисчислению.²²⁰ Д. О. Святский предполагает, что перевод этот был осуществлен Николаем Булевым (или Люевым) из Любека, игравшим впоследствии видную роль при дворе Василия III и пропагандировавшим там астрологию.²²¹ Предположение это, однако, ничем не подтверждено: хотя Николай Булев действительно, как

²¹⁷ Антифеодалные еретические движения, стр. 319—320.

²¹⁸ Дмитрию Герасимову приписывали рассуждение «О летах» издателя этого памятника (Православный собеседник, 1861, ч. I, стр. 105—110), А. И. Соболевский (Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 40) и другие авторы, Дмитрию Ралеву — Л. Н. Майков (Последние труды, стр. 388, прим. 1) и И. Е. Евсеев (Геннадиевская Библия 1499 г., стр. 14). Ср.: А. Д. Седельников. Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV—начале XVI в., стр. 17.

²¹⁹ ГПБ, Q.XVII.15, лл. 359 об.—360; ср.: ГБЛ, Троицк. 730, л. 485.

²²⁰ ГПБ, Погод. 1121, лл. 2—47; ср.: В. Н. Бенешевич. Из истории переводной литературы в Новгороде. Сборник в честь акад. А. И. Соболевского (СОЛЯС, т. CI, № 3), 1928, стр. 378. — Вопреки мнению Бенешевича, сборник Погод. 1121 следует, на наш взгляд, датировать не XVI в., а скорее первой половиной XVII в. В составе сборника: «Учение пасхалии» («Начало пасхалии») Геннадия (лл. 153—162 об.) и пространный рассказ о различных ересях, включая «Сказание» о Мартине Лютере розстриге» (л. 275), «Иване Колвине» (л. 276 об.) и «О еретицех Новгородских» (л. 278 об.) — пересказ «Сказания о новоявившейся ереси» со многими искажениями (сходный с рассказом хронографов начала XVII в.).

²²¹ Д. О. Святский. Астролог Николай Любчанин и альманахи на Руси XVI в. Известия Научного института им. Лесгафта, т. XV, вып. 1—2, л., 1929, стр. 46—47.

мы увидим, жил в Новгороде при Геннадии, но прямых известий о его участии в переводческих работах, осуществлявшихся по указанию архиепископа, у нас нет.

Еще более определенный характер носила полемика с еретиками в памятниках, посвященных насущным проблемам церковной жизни: в «Речах посла цесарева», написанных по приказу Геннадия в 1490 г., и в известном уже нам «Слове кратком» 1497 г. Записанный со слов германского посла Турна и сопровождавшего его посла Юрия Траханиота панегирик действиям «шпанского короля», который «очистил свою землю от ересей жидовских» и слава которого «пошла по всем землям по латинской вере, что на лихих крепко стоит»,²²² был непосредственно связан с Посланием Геннадия Зосиме, где «шпанский король» прямо ставился в пример «государю великому князю»: «речи» были посланы Геннадием в приложении к этому Посланию.²²³ На противоеретических (и одновременно противокняжеских) тенденциях «Слова кратка» мы уже останавливались.

С противоеретической политикой Геннадиевского кружка исследователи обычно связывают и переводы противоиудейских трактатов де Лиры и Самуила Евреина, сделанные по приказу Геннадия в 1501 и 1504 гг.²²⁴ Связь этих переводных работ с борьбой против еретиков тем более вероятна, что именно в начале XVI в. (накануне окончательной расправы с еретиками) обвинения еретиков в «жидовстве», как мы знаем по «Просветителю», получили особенно резкий и настойчивый характер. Трактат де Лиры, как указано в его тексте, был переведен «Митей толмачем», т. е. Дмитрием Герасимовым; переводчик второго трактата прямо не назван; вероятнее всего это тот же Герасимов.²²⁵

²²² А. Д. Седельников. Речи посла цесарева. Труды Комиссии по древнерусской литературе АН СССР, т. I, Л., 1932, стр. 49—50.

²²³ Антифеодальные еретические движения, стр. 378.

²²⁴ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 191—193.

²²⁵ В XVI в. Максим Грек выступал против Самуила Евреина, указывая, что его перевел «Николай Немчин», т. е. очевидно, Николай Булев (Сочинения Максима Грека, ч. I, стр. 55). Е. Е. Голубинский полагал поэтому, что перевод 1504 г. был сделан Николаем Немчином (История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 606); А. И. Соболевский (Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 192, прим. 2) и В. С. Иконников (Максим Грек и его время. В кн.: В. С. Иконников. Собрание исторических трудов, т. 1, стр. 207) считали, что было два перевода — Герасимова и Николая Немчина. А. Д. Седельников (Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV—начале XVI в., стр. 18) полагал, что Николай Немчин не имеет никакого отношения ни к переводу 1504 г., ни вообще к переводческой деятельности Геннадиевского кружка.

Наиболее важным литературным мероприятием Геннадиевского кружка было, конечно, собрание, перевод и кодификация Библейского свода. Полный Библейский кодекс был переписан в 1499 г. «при архиепископе Новгородском Геннадии в великом Новгороде в дворе архиепископле повелением архиепископа архидиакона инока Герасима».²²⁶ Создание Библии на национальном языке (несмотря на многие темные и неудобочитаемые места, Геннадиевская Библия в общем может считаться памятником русского литературного языка XV в.) — большое событие в жизни средневековых народов; перевод Библии в истории Европы нередко возникал в связи с реформационными и предреформационными движениями. Уже во время еретических движений вальденсов и альбигойцев появились первые «народные библии»; переводом священного писания на национальные языки занимались предвестники реформации Уиклеф и Гус. В конце XV в., под влиянием роста предреформационных движений, на Западе (особенно в Германии) появляется ряд библейских переводов; переводы эти — что особенно для нас важно — предпринимались не только вольнодумцами, но и их противниками — ортодоксальными католиками. В XVI в., после появления знаменитого немецкого перевода Библии Лютера, свои переводы Библии с целью противодействия протестантам публикуют важнейшие представители контрреформации — Эрк и др. В глазах Геннадия и его сподвижников полная Библия, несомненно, должна была стать сильнейшим оружием в борьбе с еретиками: мы уже знаем, как сильно смущало Геннадия наличие у еретиков книг «Пророчества да Бытия да Царства», а также «Притч» и «Иисуса Сирахова».

Текст Геннадиевской Библии подвергался специальному рассмотрению в трудах А. Горского и К. Невоструева,²²⁷ а также И. Е. Евсеева.²²⁸ Уже Горский и Невоструев отметили, что наряду с книгами, восходящими к древнейшим славянским переводам с греческого (Пятикнижие и др.), в составе Геннадиевской Библии содержатся значительные разделы, переведенные с латинской Вульгаты, причем перевод этот выполнен примерно в то же время, когда создавался весь кодекс, — в конце XV в.²²⁹ К латинской, или немецкой, католической Библии вос-

²²⁶ ГИМ, Синод. 915, л. 1; ср.: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 1, стр. 1.

²²⁷ А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 1, стр. 1—137.

²²⁸ И. Е. Евсеев: 1) Геннадиевская Библия 1499 г.; 2) Очерки по истории славянского перевода Библии.

²²⁹ А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 1, стр. 50.

ходят общее предисловие ко всему кодексу (с упоминанием блаженного Августина), оглавление и заключительное изложение содержания книги, где указывается, между прочим, что «Песнь песней» «на немецкое не преведена естъ».²³⁰ Далее, из тех же источников заимствованы полностью книги Паралипомен, Ездра, Неемия, Товия, Юдифь (с предисловиями «святого Герасима» — блаженного Иеронима),²³¹ книги Премудрости Соломона и Маккавеев²³² (с такими же предисловиями) и частично книги пророка Иеремии (главы 2—25 и 46—52) и Иезекииля (главы 45—46).²³³ Кроме того, книга Есфирь, отсутствовавшая в славянском переводе с греческого, включена в переводе с еврейского,²³⁴ дополненным по Вульгате.

История создания Геннадиевской Библии не может, однако, считаться полностью установленной. Уже А. И. Соболевским были перечислены некоторые рукописные списки, заключающие тексты тех пояснительных статей, которые в Геннадиевской Библии заимствованы из Вульгаты;²³⁵ отмечены также сохранившиеся в ряде списков переводы из немецкой «Псалтыри», сделанные в 1498—1500 гг. Дмитрием Герасимовым и переводчиком Власом.²³⁶ Ссылаясь на упомянутую выше запись Вениамина на одной из библейских книг, исследователи обычно отмечают его вероятное участие в составлении Геннадиевской Библии.²³⁷ Однако ни время, когда начал подготавливаться кодекс 1499 г., ни его непосредственные источники, ни сколько-нибудь полный состав участников этого предприятия нам пока неизвестны. И. Е. Евсеев полагал даже, что «определить списки, служившие оригиналами при составлении свода, по-видимому, безнадежно:

²³⁰ Там же, стр. 6—7.

²³¹ Там же, стр. 41—53.

²³² Там же, стр. 76—80 и 124—132.

²³³ Там же, стр. 94—98 и 104.

²³⁴ Там же, стр. 53—57. — Как отметил уже А. И. Соболевский (Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 399 и 434), наличие текста Есфири в списке начала XV в. не позволяет связывать его с ересью «жидовствующих». В настоящее время Н. А. Мещерский доказал, что перевод Есфири с еврейского сделан еще в киевский период (Н. А. Мещерский. Древнерусский перевод еврейской книги Есфирь и проблема переводов с еврейского в древнерусской литературе киевского периода. Диссертация. Машинопись, 1946, стр. 114); к XV в. можно относить только несколько интерполяций, читающихся в списках Хронографа (там же, стр. 24—28).

²³⁵ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XVI—XVII вв., стр. 183—185.

²³⁶ Там же, стр. 185—189.

²³⁷ Там же, стр. 255; И. Е. Евсеев. Геннадиевская Библия 1499 г., стр. 12—13.

новгородских догеннадиевских библейских списков XV в. мы не знаем».²³⁸

Нам представляется, однако, что один и притом весьма важный источник Геннадиевской Библии может быть восстановлен. Выше мы уже упоминали о библейской книге, содержащей запись Вениамина 1493 г. Сборник (ГПБ, Погод. 84), сохранивший эту запись, относится к середине XVI в.;²³⁹ запись Вениамина в этом сборнике представляет собой, таким образом, не автограф, а копию с него, перенесенную (как это бывало в древнерусской письменности) из более древней рукописи, но сборник, сохранивший запись Вениамина, весьма интересен по своему составу и позволяет составить достаточно ясное представление о его оригинале — рукописи конца XV в. Сборник этот содержит все без исключения библейские книги, которые приведены в Геннадиевской Библии в переводе с Вульгаты: Премудрости Соломона, Паралипоменон, Ездру (с предисловием Иеронима), Неемию, Товию (с предисловием Иеронима), Юдифь и книги Маккавеев. Как и в Геннадиевской Библии, здесь помещены отрывки из комментариев на Ветхий Завет де Лиры²⁴⁰ — католического богослова XIV в. и автора уже упомянутого выше противоиудейского сочинения, также переведенного в кружке Геннадия (сочинение это помещалось в составе той же комментированной Библии, и именно из нее могло быть извлечено Дмитрием Герасимовым). Если бы не чисто

²³⁸ И. Е. Евсеев. Геннадиевская Библия 1499 г., стр. 5. — В своей речи «Рукописное предание славянской Библии» (СПб., 1911, стр. 19, прим. 1) И. Е. Евсеев указывал, что «переводы с латинского текста известны в рук. Солов. библ. № 134, относящейся к 1492 г.». Речь идет о рукописи, находящейся ныне в ГПБ, Сол. 802/694; ее (согласно пометке на л. 595 об.) «дописал» в 1492 г. «диакишка» Феодор (имя зашифровано цифрой тайнописью) и послал игумену Досифею в Соловецкий монастырь. Однако рукопись эта содержит только книгу Пророков с толкованиями в древнем переводе с греческого оригинала и лишь с отдельными исправлениями по Вульгате (ср.: Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, ч. I. Казань, 1881, № 134, стр. 153); такой же состав имеет книга Пророков и в Геннадиевской Библии.

²³⁹ А. Горский и К. Невоструев (вслед за составителями рукописного описания Погодинского собрания) датировали сборник Погод. 84 «концом XV в.» (Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 1, стр. 127—128, примечание). Однако датировка эта, несомненно основанная на дате, приведенной в записи Вениамина, неверна. Рукопись Погод. 84, судя по водяным знакам (сфера и маленький козел) и почерку, относится не к концу XV, а к середине XVI в.

²⁴⁰ ГПБ, Погод. 84, лл. 78 об. и 360; ср.: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 1, стр. 79 и 128—129; Biblia ... cum postillis ac moralitatibus Nicolai de Lyra... Basel, 1498.

механический дефект сборника Погод. 84 — отсутствие начальных листов, вырванных кем-то почти из всех библейских книг,²⁴¹ то сборник этот мог бы считаться полным воспроизведением всех переводов из Вульгаты, включенных в Геннадиевскую Библию. Особенно характерен в этом сборнике состав тех библейских книг, которые имеют в Геннадиевской Библии двойное происхождение: частью взяты из старого славянского перевода с греческого, частью — из Вульгаты. В сборнике Погод. 84 содержатся только те части книг Иеремии и Иезекииля, которые в Геннадиевской Библии заимствованы из Вульгаты: главы 1—25 и 46—52 Иеремии и главы 45—46 Иезекииля.²⁴² Мало того. В тексте книги Иеремии и разбираемой рукописи мы находим прямое указание на то, что в нее включались только те разделы, которые не были переведены с греческого: по окончании главы 25 Иеремии здесь следует киноварная помета — «Отселе прочия главы до главы 46 в другой книзе писани суть»;²⁴³ далее следует глава 46.

Теснейшая связь сборника Погод. 84 с Геннадиевской Библией свидетельствует о близости обоих памятников по происхождению. Но сборник Погод. 84, несмотря на его относительно поздний характер, никак не может восходить к Геннадиевской Библии. Совершенно невероятно, чтобы переписчик XVI в., взяв Геннадиевскую Библию, проделал над ней работу, которая была бы под силу филологам XIX в.: выписал из нее только переводы Вульгаты, а остальной текст опустил (даже в книгах смешанного состава, как Иеремия и Иезекииль). Ясно, что Погод. 84 восходит не к Геннадиевской Библии, а к ее источнику — сборнику переводов из Вульгаты. В том, что составителем (или одним из составителей) этого сборника-протографа был Вениамин, знаток «латинского языка и грамматики», владевший отчасти и греческим языком и «фряжским» (как сообщает его запись, сохранившаяся в Погод. 84),²⁴⁴ едва ли можно сомневаться. Вениамин работал при архиепископском дворе Геннадия, и мы можем поэтому предполагать, что в основе сбор-

²⁴¹ Отсутствием первых листов в 1-й книге Паралипоменон, Юдифи, Премудростях Соломона и 1-й книге Маккавеев объясняется, очевидно, отсутствие прологов Иеронима к этим книгам. Объяснить это отсутствие начальных листов почти во всех библейских книгах Погод. 84 помогает единственная книга, в которой начало случайно сохранилось, — III книга Ездры (Погод. 84, л. 234). Здесь тексту предшествует миниатюра (о содержании ее см. ниже, стр. 487). Можно предполагать, что такие же миниатюры предшествовали и остальным библейским книгам — впоследствии они были вырваны вместе с текстом.

²⁴² Погод. 84, лл. 80—116 об. и 117—119.

²⁴³ Там же, л. 106 об.

²⁴⁴ Там же, л. 360 об.

ника Погод. 84 лежал именно новгородский библейский список, предшествовавший Библейскому своду 1499 г.

Обращение к иностранным материалам позволяет еще несколько уточнить наши данные об источниках Геннадиевской Библии и вместе с тем расширить общие представления о деятельности Геннадиевского кружка. Немецкий исследователь Г. Рааб обратил внимание на ту роль, которую играл в культурной жизни Новгорода конца XV в. любекский печатник Варфоломей Готан. О деятельности Готана в России историки имели сведения уже раньше, но до сих пор единственным источником этих сведений была хроника Реймара Кока середины XVI в.; в русских дипломатических материалах сообщалось только о переговорах с Готаном, происходивших за границей;²⁴⁵ известие хроники Реймара Кока о приезде Готана в Россию и его деятельности здесь воспринималось поэтому исследователями как неточное и сомнительное.²⁴⁶ Г. Рааб нашел иной, современный Готану источник — письмо одного из ганзейцев, находившихся в Новгороде; из этого источника выясняется, что Готан действительно находился в 90-х годах XV в. в Новгороде, где, к возмущению своих единопоместников, служил великому князю и новгородскому архиепископу. Путем тщательного сличения Г. Раабу удалось доказать, что «Прение живота со смертию» — литературный памятник, дошедший до нас в ряде списков XVI в., представляет собой точный перевод одного из «летучих листов», изданных Готаном. Чрезвычайно вероятным оказывается и использование нижненемецких изданий при составлении Геннадиевской Библии: указание, содержащееся в предисловии к этой Библии, что «Песнь песней» «на немецкое не переведена есть», относится как раз к кельнской Библии, где «Песнь песней» действительно отсутствует.²⁴⁷

Материалы, привлеченные Г. Раабом, позволяют расширить наши представления о культурной жизни Новгорода при Геннадии. В найденном им письме содержится, между прочим, ссылка еще на одно лицо, проживавшее в Новгороде и способное засвидетельствовать изменническую по отношению к нем-

²⁴⁵ Ср.: С. Б. Арсеньев. О любекском печатнике Варфоломее Готане. ЧОИДР, 1909, кн. IV, стр. 17—20.

²⁴⁶ Ср., например: П. Н. Берков. Несколько замечаний о деятельности Ивана Федорова и его предшественников. В кн.: Иван Федоров первопечатник. М.—Л., 1935, стр. 97—99.

²⁴⁷ H. Raab. Germanoslawisches im Ostseeraum an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Wissenschaftliche Zeitschrift der E. M. Arndt-Universität Greifswald, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 1/2. Jg. VI, 1956—1957, стр. 58.

цам деятельность Готана, — на «Николая Булова из Любека»,²⁴⁸ т. е., конечно, на Николая Булева (Люева); следовательно, этот врач и астролог, выступавший впоследствии в качестве энергичного пропагандиста католицизма в России, уже в конце XV в. находился в Новгороде. Обратившись к единственному списку, содержащему текст древнейшей редакции «Прения живота со смертию», наиболее близкий к немецкому оригиналу (сохранивший заключительную ссылку на блаженного Августина, упоминание «пап и кардиналов» и т. д.), мы обнаруживаем, что текст этот помещен по соседству с написанными тем же почерком библейскими книгами Паралипоменон, Товии (с прологом блаженного Иеронима), Юдифь (с прологом блаженного Иеронима), т. е. как раз с теми библейскими книгами, которые были переведены с западного оригинала в конце XV в., в связи с подготовкой Геннадиевской Библии.²⁴⁹ Правда, список, о котором идет речь, относится к середине XVI в. (Иван IV и митрополит Иоасаф), но он принадлежит к Софийскому собранию и восходит, очевидно, к сборнику переводов времени Геннадия. Возникает поэтому предположение, что перевод «Прения живота со смертию» и вообще работа Готана была частью деятельности того же кружка, который создавал Геннадиевскую Библию.

Каково было общественное значение деятельности Геннадиевского кружка? В научной литературе до сих пор обычно отмечали лишь одну сторону деятельности этого кружка: участие в нем католиков и вообще «латинские» традиции в его деятельности. Уже И. Е. Евсеев видел в Геннадиевской Библии «определенные тенденции католической пропаганды», «первую серьезную вероисповедную победу католицизма на русской земле»;²⁵⁰ он полагал, что переводы из Вульгаты были по поручению руководителей доминиканского ордена заранее привезены Вениамином на Русь с Запада и затем уже приспособлены при осуществлении заказа Геннадия.²⁵¹ Развивая эту мысль дальше, А. Д. Седельников поставил вопрос о католическом влиянии в Новгороде значительно шире — на материале всей литературной деятельности Геннадиевского кружка; параллельно с А. Д. Седельниковым высказывал эту же мысль Н. П. Попов. Наконец, в сравнительно недавнее время, независимо от двух предыду-

²⁴⁸ Ср.: H. Raab. Zu einigen niederdeutschen Quellen des altrussischen Schrifttums. Zeitschrift für Slawistik, Bd. III, H. 2—4, 1958, стр. 331.

²⁴⁹ ГПБ, Соф. 1454, лл. 151—152 об. и 194 об.—243 об.

²⁵⁰ И. Е. Евсеев. Геннадиевская Библия 1499 г., стр. 16.

²⁵¹ И. Е. Евсеев. Очерки по истории славянского перевода Библии, стр. 16—21; ср. также: И. Е. Евсеев. Рукописное предание славянской Библии, стр. 28.

щих исследователей, к вопросу о «латинстве» Геннадиевского кружка обратился и И. Денисов.

Следует отметить, однако, что характер «латинства» «обличителей» ереси исследователи представляют себе по-разному. А. Д. Седельников говорит лишь о «вероисповедном наступлении» католиков, получившем выражение в ряде письменных памятников конца XV в., и связывает это наступление только с Геннадием.²⁵² И. Денисов также ограничивается материалом, относящимся к Геннадию, и признает, что Иосиф оставался вне «густой латинской атмосферы», окружавшей Геннадия, хотя и полагает, что он был проникнут латинизмом под влиянием новгородского архиепископа.²⁵³ Н. П. Попов, напротив, считает всю деятельность «обличителей» делом рук ордена доминиканцев, который, «став за спиной Геннадия Гонзова, надо думать, руководил его действиями, а через него и работой Иосифа Санина».²⁵⁴ При этом аргументация Н. П. Попова представляется чрезвычайно малоубедительной. Главным доказательством «латинства» Иосифа и иосифлян этот исследователь считает обнаруженный им Афанасьевский извод «Повести о Варлааме и Иоасафе» (из «Великих Четий Миней»). Однако Н. П. Попову не удалось доказать ни связи этого извода с Иосифом, ни его «латинского» характера. Иосиф действительно, как показал автор, интересовался «Повестью о Варлааме и Иоасафе» и даже заимствовал одно место из нее для своего «Сказания о новоявившейся ереси», но место это было взято как раз не из Афанасьевского извода «Повести», а из более ранней редакции.²⁵⁵ Никак не может служить доказательством связи Афанасьевского извода «Повести» с Иосифом Волоцким пропуск в нем (по

²⁵² А. Д. Седельников. Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV—начале XVI в., стр. 16—19.

²⁵³ E. Denisoff. Aux origines de l'église russe autocephale, стр. 80—82. — В доказательство связи между Иосифом и доминиканцем Вениамином И. Денисов приводит один аргумент: он указывает на возможную связь между Сборным ответом 1503 г. о монастырских имуществях, написанным при участии Иосифа, и «Словом кратким», написанным, как он полагает, в 1505 г. И. Денисову, однако, осталась неизвестной работа А. Д. Седельникова, предатированного «Слово краткое» 1497 г. Другое наблюдение И. Денисова — то, что сочинение Николая Булева (Люева) в защиту унии было адресовано брату Иосифа, Вассиану — само по себе довольно интересно, но, как признает автор, не дает никаких доказательств того, что «Иосиф или Вассиан симпатизировали этому предложению».

²⁵⁴ Н. П. Попов. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе. ИОРЯС, т. XXXI, стр. 229.

²⁵⁵ Там же, стр. 204—207. — Единственное совпадение «Сказания» с Афанасьевским изводом, обнаруженное Н. П. Поповым, — образ «ластолиц», встречающийся в обоих памятниках в применении к разным лицам.

сравнению с ранней редакцией) места об отказе монахов от всех «красных и сладких» вещей, «злата и серебра» и раздаче царевичем Иоасафом богатства нищим: вопреки крайне упрощенному взгляду Н. П. Попова, Иосиф вовсе не выступал в роли принципиального защитника «злата и серебра»;²⁵⁶ напротив, он, как мы знаем, требовал от монахов полного отказа от всякого личного имущества. Поскольку нет никаких доказательств связи Афанасьевского извода «Повести» с Иосифом, нам нет необходимости разбирать вопрос о «латинских» чертах этого извода; но и здесь аргументация Н. П. Попова представляется нам крайне натянутой и сомнительной.²⁵⁷ Католические черты Н. П. Попов усматривал и в иосифлянской «Сводной кормчей», хотя единственным аргументом служили для него в данном случае теократические тенденции этого памятника и перевес в нем «предания» над «писанием».²⁵⁸ Наконец, Н. П. Попов склонен был даже «Просветитель» связывать с доминиканцем Вениамином и «партией доминиканцев» на том основании, что стройная аргументация этого памятника едва ли могла принадлежать «Иосифу, простому начетчику, не получившему сколько-нибудь основательного образования». Неубедительность этой аргументации очевидна.²⁵⁹

²⁵⁶ Н. П. Попов. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе, стр. 207—214. — Совершенно фантастический характер имеет истолкование Н. П. Поповым другого пропуска — о египетских богах; автор предполагает, что «рассказы о египетских богах были выброшены затем, чтобы не прибавлять воды на мельницу еретиков, которые, по словам Иосифа, „прилежаху и многим баснотворениям“» (там же, стр. 212).

²⁵⁷ Так, слова Афанасьевского извода о монахах, что никто не смеет «возбранити им» вход в царствие небесное, Н. П. Попов объясняет католическим представлением, будто внешнее действие способно вызвать благодать; так же объясняется и пропуск места о том, что монахи действовали «божьей волею»; пропуск упоминания о святом духе объясняется тем, что, «по представлению римского католика, возрождение христианства находится всецело в руках иерархии с папой во главе» и т. д. (стр. 215—218). Едва ли какой-нибудь католический богослов согласился бы с той интерпретацией «латинства», которую дает здесь Н. П. Попов. Характерно, что католик Т. Шпидлик утверждение Иосифа Волоцкого (в его «Уставе»), будто человеческие действия способны вызвать благодать, считает «полупелагианством», характерным именно для «византийской теологической традиции» (Т. Spidlik. Joseph Volokolamsk, стр. 32—33).

²⁵⁸ Н. П. Попов. Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе, стр. 222—223.

²⁵⁹ Там же, стр. 223, прим. 1. — Н. П. Попов обратил внимание на то, что цитата из книги Иеремии (30⁶⁻⁷) в 1-м «слове» «Просветителя» совпадает с Геннадиевской Библией, восходя к Вульгате, а не к греческому тексту (в целом глава 30 Иеремии дается в Геннадиевской Библии по переводу с греческого, но стихи 6—7, по наблюдениям Н. П. Попова, составляют исключение); поскольку «Просветитель», по его мнению, был составлен около 1491 г., Н. П. Попов сделал отсюда вывод об общности «лаборатории» Иосифа и Вениамина. Мы, однако, знаем, что «Просветитель»

Каково же было действительное отношение «обличителей» к католицизму? В Новгороде конца XV в. католическое влияние, несомненно, имело место: там действовал, например, как мы уже знаем, Николай Булев, защищавший идею унии в посланиях брату Иосифа Волоцкого Вассиану; католические тенденции проскальзывали и в сочинениях деятелей Геннадиевского кружка, таких, как католик Вениамин и униаты Траханиоты. Но у нас нет никаких оснований утверждать, что кто-либо из русских «обличителей» сочувствовал этим тенденциям. Единственный русский памятник, выражающий склонность «русских славян» к унии, относится, как отметил уже А. Д. Седельников, ко времени женитьбы Ивана III на Софии Палеолог; памятник этот не имеет, следовательно, никакого отношения к Геннадию, прибывшему в Новгород значительно позже. Новгородский владыка едва ли был сторонником унии — во всяком случае никаких доказательств подобных наклонностей с его стороны нет. Напротив, когда католические «серии чернцы» из Юрьева-Дерпта (ободренные, может быть, слухами о «латинских» связях владыки) обратились к псковичам с прямым предложением унии, представители Геннадия его «благословением» высказали «студным латынам» все обычные обвинения по этому вопросу (служба на «опресноках», «беззаконное введение» «двух духов» и т. д.) и категорически отвергли соединение вер.²⁶⁰

Католическая пропаганда в Геннадиевском кружке могла поэтому носить прикровенный, но отнюдь не открытый характер. Может быть, Вениамин, переводя Библию или составляя «Слово кратко», и стремился использовать свою деятельность в интересах папского престола, но Геннадиевский кружок состоял не из одного Вениамина, и деятельность этого доминиканца не была полностью самостоятельной и бесконтрольной. Сопоставление сборника Погод. 84, сохранившего запись Вениамина, с Геннадиевской Библией обнаруживает такие заимствования из Вульгаты, которых нет в Геннадиевской Библии (предисловие Иеронима к Псалтыри),²⁶¹ — очевидно, материал этот содержался в сборнике Вениамина, но в Геннадиевскую Библию включен не был. Едва ли можно согласиться и с предположением И. Е. Евсева, будто инициатива создания русской Библии исходила из Ватикана и Вениамин уже при приезде

в целом был создан не в 1491 г., а в 1502—1504 гг.; использование в 1-м «слове» Геннадиевской Библии могло бы, может быть, подтвердить поздний характер 1-го «слова», но оно ничего не говорит о «латинстве» Иосифа.

²⁶⁰ АИ, т. I, № 286, стр. 522.

²⁶¹ ГПБ, Погод. 84, л. 60 об.; ср.: Biblia ... cum postiliis ac moralitatibus Nicolai de Lyra ... tertia pars, f. 85 v.

в Россию имел с собою готовые переводы из Вульгаты. Сборник Погод. 84, отражающий, как мы можем полагать, текст сборника Вениамина — протографа Геннадиевской Библии, обнаруживает явные следы творческой работы, совершившейся именно на русской почве. Основу сборника составляют переводы из Вульгаты, но в состав его входят и разделы иного происхождения, например Псалтырь, читающаяся здесь в славянском переводе с греческого (хотя, возможно, и выправленном по Вульгате); в точно такой же редакции читается Псалтырь и в Геннадиевской Библии.²⁶² Против зарубежного происхождения вениаминовских переводов из Вульгаты говорит и приведенная нами помета в тексте Иеремии, что главы Библии, сохранившиеся в славянском переводе с греческого, следует читать «в другой книзе». Следовательно, Вениамин переводил только то, чего не было в славянских переводах; ясно, что за границей никак не могли знать, что отыщется и что не отыщется в этих переводах.²⁶³ Остальные участники перевода Библии — были ли они русские, как Герасим Поповка и Дмитрий Герасимов, или светские лица иностранного происхождения, как Варфоломей Готан²⁶⁴ — никакой склонности к католическому миссионерству

²⁶² В сборнике Погод. 84, как и в католической Библии, 150 псалмов, в славянской Псалтыри — 151 псалом. Сопоставление со славянским текстом Псалтыри (по пергаменному списку XIV в.: ГПБ, Соф. 60) обнаруживает, что в основе текста Погод. 84, несомненно, лежит славянский перевод с греческого, но (судя по выборочному сличению, произведенному нами над текстами псалма 136) с некоторыми существенными различиями (ср.: Соф. 60, лл. 184 об. — 185; Погод. 84, л. 49—49 об.); Геннадиевская Библия во всех этих случаях совпадает с Погод. 84.

²⁶³ И. Е. Евсееву не удалось обнаружить сколько-нибудь убедительных доказательств тождества вениаминовского перевода Вульгаты с глаголическими хорватскими переводами; как он сам указывает, «мы не имеем возможности сопоставить текст Геннадиевской Библии в частях переводных с латинского с текстом глаголических хорватских breviариев и миссалов: глаголические тексты с латинского оригинала еще не изданы» (И. Е. Евсеев. Очерки по истории славянского перевода Библии, стр. 17). И. Е. Евсеев ограничился поэтому сопоставлением с хорватским текстом книги Екклесиаст, которая в Геннадиевской Библии дана в переводе с греческого и которой не было в вениаминовском сборнике 1493 г. И. Е. Евсеев пришел к выводу, что геннадиевский текст хотя и оставался верным греческому чтению, проходил все же «через призму хорватского словотворения» (там же, стр. 17—19). Даже если бы мы признали, что хорват Вениамин имел с собой какие-то библейские книги, привезенные с родины, и пользовался ими, остается все-таки несомненным, что в своей переводческой работе в Новгороде он стремился прежде всего заполнить пробелы в русских переводах с греческого.

²⁶⁴ Никак не могло содействовать нуждам католической пропаганды «Прение живота со смертью», переведенное, очевидно, с привезенного Готаном издания. Слова Смерти, что она косит всех «пап, цесарей, кардиналов», а также «презвитеров» (И. Н. Жданов. К литературной истории русской былевой поэзии. Сочинения, т. I, СПб., 1904, стр. 692),

не обнаруживали. Католические тенденции Вениамина были, как мы можем предполагать, значительно ослаблены и в «Слове кратком» при поднесении этого памятника Геннадию.²⁶⁵

Еще меньше, чем Геннадий, был склонен к униатству Иосиф Волоцкий. Вопреки мнению И. Денисова об отсутствии в трудах Иосифа «обидных замечаний» по адресу католиков,²⁶⁶ мы находим в «Сказании» о поклонении различным предметам (7-м «слове» «Просветителя») целый раздел, направленный против взглядов «латыньская мудръствующих еретиков». Опровержение этих взглядов построено в весьма острой полемической манере; перед нами, очевидно, живая и важная для волоколамского игумена полемика. Утверждение Иосифа, что слова его противников «латин» порождены «языком калным и плотию скверною», никак не свидетельствуют, вопреки И. Денисову, о его корректном отношении к католицизму.²⁶⁷

Но если «обличители» вовсе не склонны были к униатским толикам, то чем же объясняется активное сотрудничество Геннадия (а через него и Иосифа) с ними — сотрудничество, которое, несомненно, выглядело предосудительным на фоне резко анти-«латинской» позиции, занятой Иваном III со времени борьбы с Литвой за Новгород? Причина здесь заключалась, очевидно, не в догматической близости Иосифа и его сторонников к католикам, а в определенном схождении между ними в практических вопросах. Политические обстоятельства, о которых мы говорили выше, облегчали сближение между «обличителями» и «латинами»: Новгород больше всех остальных рус-

скорее могли подрывать авторитет этих лиц, нежели повышать его. Об изменнической по отношению к своей католической родине деятельности Готана сообщает и обнаруженный Г. Раабом документ (H. Raab. Germanoslawisches im Ostseeraum an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, стр. 58).

²⁶⁵ См. выше, стр. 227—229.

²⁶⁶ E. Denisoff. Aux origines de l'eglise russe autocephale, стр. 80

²⁶⁷ Антифеодалные еретические движения, стр. 348—351. — Автор статьи в «Православном собеседнике» утверждал, что раздел, направленный против «латин», заимствован Иосифом из полемического сборника против «латин», дошедшего до нас, в частности, в одном из соловецких списков (ГПБ, Сол. 1040/930; см.: Православный собеседник, 1859, ч. III, стр. 165—166); вывод этот принимал и Б. Васильев, использовавший «Поучение Германа» по киевскому списку; ср. также: Т. Spidlik. Joseph Volokolamsk, стр. 24. Но сопоставление «Сказания» со сборником Сол. 1040/930 не подтверждает вывода, сделанного автором статьи в «Православном собеседнике»: даже цитаты из «отцов церкви», содержащиеся у Иосифа, не совпадают с соответствующими цитатами сборника (лл. 162—167): у Иосифа они несравненно короче, приведены в ином порядке и в ряде мест отличаются по переводу; те же аргументы, которые даны у Иосифа без ссылки на источник, совсем отсутствуют в сборнике.

ских городов был связан с Западом; антимосковская партия, с которой все более сближался Геннадий, издавна отличалась «латинскими» симпатиями. Борьба за интересы русской феодальной церкви ставила перед Иосифом Волоцким и его сподвижниками такие проблемы, которые были хорошо знакомы католикам. Русские церковники, противодействуя секуляризационным планам великокняжеской власти, собирали доказательства в защиту имущественных прав церкви — на помощь им приходил Вениамин с «даром Константина» и другими аргументами, давно подобранными в католической литературе; «обличители» мечтали о расправе с еретиками — Траханиоты доставляли им материал об испанской инквизиции.²⁶⁸ Специфическими задачами, стоявшими перед «обличителями», объясняются, на наш взгляд, и некоторые особенности крупнейшего произведения Геннадиевского кружка — Библии 1499 г. Отмечая своеобразие заимствованных Геннадиевской Библией из Вульгаты мест — наличие здесь большого числа объяснительных статей, пояснений, глосс на полях, И. Е. Евсеев писал: «Предисловие и объяснительные статьи в Геннадиевской Библии являются на русской почве первой данью средневековой западной схоластике, окружавшей в то время западные тексты священных книг плодами рассудочного усвоения. Бывали пояснительные статьи, „толки“ и „сказы“ в славянских текстах из византийских источников (некоторые из старых предисловий внесены и в Геннадиевский свод), но эти статьи преимущественно представляли заимствования из святоотеческих толкований или подражаний этим толкованиям и носили характер благоговейного проникновения в тайну Откровения; новые схоластические пояснения священного текста носят другой характер: в них царит дух и запросы обычного в наше время предисловия к книге или школьного ра-

²⁶⁸ Интересами борьбы с ересью можно, на наш взгляд, объяснить и перевод «Прения живота со смертью». Вопреки мнению составителей «Истории русской литературы» (т. II, ч. 1, стр. 293), нам представляется, что перевод этого памятника мог служить скорее целям противоеретической, нежели еретической пропаганды. В момент споров о «конце мира» в 1492 г. «Прение» напоминало читателю, что «бог глагола есть святыми усты своими — бдите и молитесь на всяк час»; в ответ на утверждение еретиков: «умер кто ни — то умер, по та места и был», «Прение» приводило слова блаженного Августина: «О, коль живот свободен, где съезств чиста, где без страхованна смерть ждется с сладостию и приемается с радостию» (И. Н. Жданов, Сочинения, т. 1, стр. 694—695). Очень интересны в этом отношении наблюдения Р. П. Дмитриевой над древнейшими списками «Прения». Если перевод «Прения» сохранился в Софийском соборании, связанном, видимо, с Геннадиевским кружком, то древнейшие списки, отражающие редакции, возникшие на русской почве, были написаны в Волоколамском монастыре и, по-видимому, содержат дополнения носифлянского характера.

ционализма с стремлением охватить и исчерпать предмет в смысле всестороннего школьного знания».²⁶⁹ И. Е. Евсеев рассматривает такой отход от «благоговейного проникновения в тайну откровения» во имя «школьного рационализма» как один из признаков «измены исконному каноническому составу славянской Библии». Но в наших глазах эта особенность Геннадиевской Библии является лишним подтверждением выказанного выше взгляда на направление Иосифа Волоцкого как на схоластическое направление в русской средневековой культуре, выросшее в борьбе против еретического рационализма.

Культурная деятельность «обличителей» на всех этапах была связана с их борьбой против еретиков — эта связь прямо и определенно засвидетельствована памятниками (тревожное указание Геннадия на книги, которые «у еретиков все есть», и распространение «обличителями» этих же книг; астрономические споры с еретиками и обращение к астрономии; использование еретиками библейских книг и кодификация Библии). Но если борьба с ересью была основной предпосылкой деятельности «обличителей», то из этого не следует, что этой борьбой исчерпывается все значение деятельности сподвижников Геннадия и Иосифа в истории древнерусской культуры. Широкая литературно-переводческая деятельность «дома святой Софии» в конце XV в. наложила значительный отпечаток на историю русской письменности последующего времени; на основе Геннадиевской новгородской школы конца XV в. сложилась культурная школа Макария, создавшая «Великие Минеи Четьи» и другие литературные памятники XVI в.; Геннадиевская Библия легла в основу Острожской Библии Ивана Федорова.

Характеризуя воззрения Иосифа Волоцкого и его единомышленников, нельзя ограничиваться указанием на их ортодоксальную позицию в религиозных вопросах и консерватизм. Если новгородско-московскую ересь можно считать предреформационным движением, то направление Иосифа Волоцкого представляло собой своеобразную контрреформацию на русской почве. Эта контрреформация не имела и не могла иметь только отрицательный характер: ожесточенная борьба, которую вели сподвижники Иосифа с вольнодумцами, должна была отражаться на их собственной идеологии; между культурными интересами еретиков и «обличителей» неизбежно возникало известное соответствие. В своей культурно-просветительной деятельности (например, в работах по перестройке Москвы, весьма беспокоивших Геннадия) покровитель еретиков «злочестивый царь» Иван III широко обращался к помощи иноземцев; новгородский владыка

²⁶⁹ И. Е. Евсеев. Геннадиевская Библия 1499 г., стр. 6.

тоже не обошелся без иностранной помощи.²⁷⁰ Литературная деятельность Геннадиевского кружка была лишь одной из частей той разнообразной литературной работы, которая шла в разных концах Руси в этот период; тщательное уничтожение «обличителями» литературы их противников привело к тому, что нам известны главным образом сочинения (оригинальные и переводные) самих «обличителей». Но чем больше мы узнаем об этих сочинениях, тем более ясными становятся для нас грандиозные размеры того культурного переворота, который произошел в Русском государстве в годы «еретической бури» конца XV в.



²⁷⁰ Заметим в связи с этим, что и немецкий печатник Варфоломей Готан был приглашен на русскую службу не новгородским архиепископом, а великим князем; посольство, которое вело переговоры с Готаном, возглавлял сподвижник Геннадия Юрий Траханиот, но непосредственно с Готаном договаривался не кто иной, как Иван-Волк Курицын (см. выше, стр. 200).



Глава V

НАПРАВЛЕНИЕ НИЛА СОРСКОГО В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ КОНЦА XV в.

Вопрос о Ниле Сорском и гнезисе нестяжательства в научной литературе

Вопрос о Ниле Сорском и нестяжателях пережил в литературоведении и историографии эволюцию, сходную с той, которую пережил вопрос об Иосифе Волоцком и иосифлянах.

До конца 60-х годов XIX в. литературоведы и историки мало интересовались фигурой Нила Сорского. Нил рассматривался лишь как «великий подвижник», «муж силы духовной», и если мировоззрение его и противопоставлялось мировоззрению его современника Иосифа Волоцкого, то лишь в том отношении, что «Нил смотрел на монастырь как на общество людей, отказавшихся от мира», а Иосиф «смотрел на монастырь также как на рассадник властей церковных»;¹ оба эти воззрения были, по мнению историка церкви Макария, «справедливы», но оба «справедливы не вполне».² Авторы специальных исследований отмечали также аскетизм Нила, влияние на него византийской аскетической литературы.³

¹ С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. 1 (т. V), стлб. 1559, ср. стлб. 1723—1725.

² Макарий. История русской церкви, т. VI, стр. 131—133; ср. т. VII, СПб., 1874, стр. 76—79. Ср.: А. Г. Парфенов. Заметки о внутренней жизни России в XV и XVI веках, составленные по литературным памятникам. Духовный вестник, т. XVI, Харьков, 1867, стр. 510 и 533—535.

³ Сведения о древних переводах творений св. отцов на славяно-русский язык. Православный собеседник, 1859, ч. III, стр. 379—381; ср. также: С. Шевырев. История русской словесности, ч. IV, стр. 113—124. П. Николаевский. Русская проповедь в XV—XVI вв. ЖМНП,

На новую почву вопрос о направлении Нила, как и вопрос о направлении Иосифа, был поставлен прежде всего в публицистике 70-х годов XIX в.

Для славянофила О. Миллера Нил Сорский был «либералом», родоначальником либерализма XIX в. Связь между славянофильской идеологией и определенным отношением к борьбе между иосифлянами и нестяжателями казалась О. Миллеру настолько тесной, что когда один из его прежних единомышленников П. А. Безсонов вздумал вступить за Иосифа Волоцкого, солидаризируясь при этом с открытым «охранителем» К. Невоструевым, Миллер буквально «отлучил» его от славянофильства. «Пусть г. Безсонов откажется от всяких связей со славянофилами, — заявил он, — пусть перестанет хвалиться, что созрел под их умственным кровом». ⁴ Привлекал Нил Сорский и публициста иного направления — философа-идеалиста Владимира Соловьева. «Великое значение» Нила, по мнению В. Соловьева, заключалось в том, что, вопреки теории Иосифа Волоцкого, приведенной к «слиянию двух сфер, церковной и гражданской, в одно целое», теория Нила выдвигала «на первый план значение личности» и в этом смысле «осталась теорией и даже *ria desideria* для нашего времени». ⁵

Под прямым влиянием публицистики 70-х годов XIX в. находились авторы специальных исследований о Ниле Сорском, написанных в конце XIX — начале XX в. Исследования и публикации этого периода ввели в научный оборот новые, частично не известные прежде материалы, относящиеся к Нилу и его сподвижникам. Но традиционный взгляд на «великого старца», сложившийся еще в 70-х годах XIX в., взгляд на Нила как на воплощение «нравственной свободы» и «либерализма» в противовес «догматизму» иосифлян (В. И. Жмакин), оставался неизменным. Это относится в первую очередь к капитальной монографии А. С. Архангельского о Ниле Сорском (первая часть его незаконченного исследования «Нил Сорский и Вассиан Патрикеев»). Хотя А. С. Архангельский и отметил в своей работе, что характеристика Нила, данная В. И. Жмакиным, «не совсем верна», так как «автор совершенно упускает из виду один из самых важных элементов в воззрениях Нила,

1868, № 4, стр. 166—170; В. Иконников. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869, стр. 77—83; П—о в. Из истории русского монашества в XVI в. ЧОДП, 1872, чч. IX и XI—XII; А. Правдин. Преподобный Нил Сорский и устав его скитной жизни. Христианское чтение, 1877, № 1.

⁴ О. Миллер. Инквизиторские вождедения ученого, стр. 303.

⁵ Владимир С—в [Соловьев]. Новости русской духовной журналистики. Странник, 1877, X, стр. 107—108.

элемент созерцательный», ⁶ он полностью солидаризировался со своим предшественником, признавая одной из характерных черт идеологии Нила «принцип критики», ⁷ и в частности критического отношения к «божественным писаниям». А. С. Архангельский шел даже дальше в этом направлении, связывая Нила с еретиками конца XV в.: «Являясь фактически отрицанием господствовавших интересов книжной среды, становясь обличением преобладавшего церковно-обрядового направления мысли, — указывал он, — идеи Нила Сорского уже этим самым сближались с возникшей партией протеста». ⁸ Архангельский находил и другие «положительные и более частные пункты сближения» между Нилом и еретиками: 1) их «духовность», т. е. отрицательное отношение к чисто обрядной религиозности, 2) «принцип критики», 3) «принцип личной правоспособности каждого мирянина в религиозной сфере», 4) отрицательное отношение к общей массе современного им монашества. «Идеи Нила, — по мнению А. С. Архангельского, — являлись как бы подготовлением, переходной ступенью к более смелым и крайним „сумнениям“ и „шатаниям“». ⁹

Представление о Ниле Сорском как главе направления, резко противостоявшего официальной иосифлянкой церкви, легло в основу ряда исследований по истории Кирилло-Белозерского монастыря, предпринятых Н. К. Никольским. ¹⁰ Связь кирилло-белозерского монашества с нестяжательством представлялась Н. К. Никольскому настолько неразрывной, что он склонен был причислять к нестяжателям даже тех лиц, которые хотя бы скончались в Кирилловом и соседних с ним монастырях. ¹¹ Н. К. Никольскому пришлось, правда, встретиться с фактом, который явно противоречил такому представлению: среди кирилловских «старцев», близких к Нилу, было немало лиц, никогда не выступавших против церковных «стяжаний». Для устранения этого противоречия Н. К. Никольский предложил сложную и явно искусственную классификацию нестяжателей,

⁶ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1. Преподобный Нил Сорский. СПб., 1882, стр. XII.

⁷ Там же, стр. 134—135 и 278.

⁸ Там же, стр. 277—278.

⁹ Там же, стр. 278—281.

¹⁰ Н. К. Никольский. 1) Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. СПб., 1897; 2) Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в. Христианское чтение, 1907, т. ССXXIV, ч. 1. — Обе работы связаны с капитальной монографией о Кирилло-Белозерском монастыре, не законченной автором.

¹¹ Н. К. Никольский. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в., стр. 188—189, примечание.

которых он разделил на три группы: 1) собственно нестяжателей (Нил Сорский), 2) противников «расширения монастырской вотчины», не возражавших, однако, против «вотчинного быта по принципу», и 3) «наиболее крайнюю либеральную фракцию нестяжателей», выступавших против «вотчинного быта» из чисто политических побуждений (Вассиан Патрикеев). Последняя группа была, по мнению Н. К. Никольского, связана с еретиками.¹²

Те же взгляды высказывала и третья исследовательница Нила Сорского, впервые научно издавшая его «Предание» и «Устав», — М. С. Боровкова-Майкова. Она тоже считала характерной чертой мировоззрения Нила «критическое отношение» к «божественным писаниям»; не связывая Нила непосредственно с еретиками, М. С. Боровкова-Майкова полагала, что, проявляя «снисхождение» к ереси, «заволжские старцы» «действовали всецело под влиянием своего великого старца».¹³

Взгляд на мировоззрение Нила Сорского, высказанный публицистами 70-х годов и развитый А. С. Архангельским и другими исследователями, мы можем считать, таким образом, общепринятым в дореволюционной науке.¹⁴

Концепция эта считалась настолько бесспорно доказанной, что она использовалась в исследованиях, посвященных другим вопросам. Так, К. Радченко в работе, посвященной идеологической борьбе в Византии и Болгарии XIV в., относил «зарождение борьбы иосифлян с заволжскими старцами еще к Афону»¹⁵ и находил определенные аналогии между греческо-болгарским и русским «критицизмом». Аналогию эту он усматривал не только в том, что Нил Сорский (как отмечал еще А. Архангельский) прямо следовал некоторым мистическим учениям греческих «исихастов»,¹⁶ но и в том, что он требовал «реформы религиозной жизни, выставляя на первом плане внутреннее самосовершенствование и признавая за обрядами второстепенное значение», и «открывал широкое поприще свободной критики, выставляя в качестве одного из критериев свободной истины собственное личное убеждение».¹⁷

¹² Там же, стр. 167—187.

¹³ М. С. Боровкова-Майкова. Великий старец Нил, пустыльник Сорский (оттиск из «Русского филологического вестника», 1910, т. LXIV), стр. 10 и 12—13.

¹⁴ Тот же взгляд на Нила Сорского высказывается и в статьях Б. Гречева «Преподобный Нил Сорский» и «„Заволжские старцы“ — публицисты» (Богословский вестник, 1908, т. II, стр. 57—82; т. III, стр. 49—66 и 327—343), не имевших исследовательского характера.

¹⁵ К. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, стр. 57.

¹⁶ Там же, стр. 84—85.

¹⁷ Там же, стр. 341—342.

В исследовании А. П. Кадлубовского была сделана попытка обнаружить идеи Нила Сорского (и противоположные ему идеи Иосифа Волоцкого) в житийной литературе конца XV и XVI в. Уже В. О. Ключевский обратил внимание на то, что в житии Кирилла Белозерского, написанном известным сербским агрографом Пахомием Логофетом, этому святому приписываются утверждения, что монастырям лучше «жити без сел»; Ключевский предположил на этом основании, что «не одни белозерские пустынники, но и часть братии богатого общежительного монастыря, каким был Кириллов во 2-й половине XV в., была против монастырского землевладения и в этом смысле направляла перо своего биографа».¹⁸ Никакого дальнейшего обоснования и развития этой мысли В. О. Ключевский не дал; но для А. П. Кадлубовского она в известной степени стала отправной точкой его исследования. Основной житийный материал, использованный в работе А. П. Кадлубовского, выходит за пределы нашей темы; житие Кирилла написано Пахомием в 1462—1475 гг.,¹⁹ еще до начала деятельности Нила Сорского; большинство остальных житий относится к более позднему времени (XVI—XVII вв.). Однако, поскольку материал этих житий давал основание автору для ряда общих взглядов, касавшихся сущности направления Нила Сорского и характера идеологической борьбы в конце XV в. в целом, работа его представляет для нас определенный интерес. При этом сразу же приходится отметить серьезное несоответствие между относительно узким материалом, использованным автором, и чрезвычайной широтой его выводов. А. П. Кадлубовский сам указал, что «отличия между отдельными житиями в отношении к отражаемому ими образу мыслей приходится следить нередко в мелких подробностях, тонущих в большом количестве общих мест и шаблонно-риторических фраз; вследствие этого выводы могут казаться преувеличенными».²⁰ Относя к направлению Нила Сорского все жития, связанные с северо-восточными областями Руси (как и Костомаров, автор видел опору нестяжательства в новгородских землях Севера, а цитаделью иосифлянства считал Москву), А. П. Кадлубовский усматривал в этих житиях идею «полной нестяжательности (при скитской или общежительной системе

¹⁸ В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник, стр. 160.

¹⁹ Ср.: В. М. Яблонский. Пахомий Серб и его агрографические писания. СПб., 1908, стр. 91. — Интересующий нас рассказ читается только в одной из редакций жития, по мнению Яблонского, первоначальной (там же, стр. 90—91 и 93).

²⁰ А. П. Кадлубовский. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых, 1—5. Варшава, 1902, стр. 340.

монастыря, все равно)». ²¹ Но что именно понимал А. П. Кадлубовский под «полной нестяжательностью»? Нестяжательские тенденции северо-восточных житий выражались, по мнению автора, в указаниях на бедность монахов, на строго общежительный характер монастырей, ²² на отсутствие у монахов «особных стяжаний», ²³ на обязательность «рукоделия» в монастырях. А между тем в большей части разобранных автором житий речь идет об основателях крупных общежительных монастырей, деятельность которых встречала неизменное сопротивление и «пакости» со стороны соседних крестьян, справедливо опасавшихся, что «святые старцы» завладеют их селами, что впоследствии действительно и произошло. Недаром почти все использованные А. П. Кадлубовским северо-восточные жития, например жития Дмитрия Придубского, Дионисия Глушицкого, Григория Пельшемского, Павла Обнорского, Антония Сийского, не раз привлекались исследователями (начиная уже с А. С. Павлова) как памятники, свидетельствующие о монастырской колонизации и о сопротивлении, оказываемом этой колонизации крестьянами. ²⁴ Едва ли можно признать эти жития нестяжательскими только на том основании, что в них рассказывается, как неохотно святые принимали «села», данные им благодетелями, и «кротко» встречали сопротивление крестьян. ²⁵

Примерно так же обстоит дело и с косвенными чертами нестяжательства, усмотренными А. П. Кадлубовским в северо-восточных житиях. Дух Нила Сорского автор видит в любом указании на «кротость» святого или его «снисхождение к людям», даже в упоминаниях о щедрости святого к нищим, ²⁶ хотя эта добродетель проповедовалась буквально во всех церковно-назидательных памятниках. Черты «кротости и снисходительности» А. П. Кадлубовский усматривает, например, в рассказе о том, как Дионисий Глушицкий милостиво отпустил пойманных им воров, ²⁷ хотя ниже он сам указывал, что этот же мотив встречается в «Житии» Иосифа Волоцкого. ²⁸

Источник такой крайней предвзятости автора понятен: он настолько был убежден в незыблемости «общеизвестного» факта существования в России конца XV—начала XVI в. двух «те-

²¹ Там же, стр. 334.

²² Там же, стр. 193 и 312.

²³ Там же, стр. 206 и 312.

²⁴ А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 20, прим. 1 и стр. 21. См. выше, стр. 45—46.

²⁵ А. П. Кадлубовский. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых, 1—5, стр. 195, 198 и 311.

²⁶ Там же, стр. 192, 197, 309 и 316.

²⁷ Там же, стр. 198.

²⁸ Там же, стр. 218.

чений», коренным образом расхопившихся «во взглядах на задачи и сущность нравственно-религиозной жизни», ²⁹ что уже «а ргоги» ³⁰ предполагал в авторах житий сочувствие тому или иному течению. В свою очередь, найдя искомые им тенденции в житиях, А. П. Кадлубовский считал на этом основании возможным приписывать направлению Нила Сорского «более широкое распространение, чем это обыкновенно принято думать, и не представлять его явлением совершенно исключительным и принадлежащим лишь весьма ограниченному количеству кружку передовых людей». ³¹ В связи с этим автор отверг принадлежащую К. Радченко «полную аналогию между византийскими и болгарскими исихастами XIV в., с одной стороны, и Нилом Сорским и его учениками — с другой», справедливо указывая, что у исихастов не было многих из тех черт, которые он и другие исследователи приписывали Нилу Сорскому: исихасты не были проникнуты терпимостью и снисходительностью к еретикам, «которые так характерны для Нила и его лучших учеников»; ³² им несвойствен был критицизм, который «мы именно знаем» у Нила Сорского; ³³ наконец, им свойственно было, в отличие от Нила, нерасположение к ручному труду. ³⁴

Вопрос о дальнейшем развитии направления Нила Сорского на Руси получил отражение в монографии С. Г. Вилинского «священной одному из поздних нестяжателей — «старцу» Артемию. Как и предшествующие исследователи, С. Г. Вилинский в своей общей характеристике истории идеологических движений на Руси с конца XV в. исходит из традиционной схемы; в духовной жизни русского общества он усматривает три направления: сторонников «старинны» (иосифлян), представителей рационалистического направления, связанного с Западом (еретики) и представителей мистического направления (Нил и его последователи); вслед за А. С. Архангельским, он считает, что между «заволжскими старцами» и «возникшей партией протеста» (еретиками) существовали «определенные пункты сближения». ³⁵ Между фактическим материалом, привлеченным

²⁹ Там же, стр. 329.

³⁰ Там же, стр. 165—166.

³¹ Там же, стр. 351.

³² Там же, стр. 359—360.

³³ Там же, стр. 361. — Исходя из представления о «критицизме» нестяжателей, А. П. Кадлубовский считал всевозможные чудеса характерной чертой именно иосифлянских житий. Мы, однако, знаем многочисленные чудеса и в житиях северо-восточных святых и даже чудеса, приписываемые нестяжателями самому Нилу Сорскому (ср., например: ГПБ, Соф. 1476, л. 167).

³⁴ Там же, стр. 362.

³⁵ С. Г. Вилинский. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906, стр. 297—345.

С. Г. Вилинским, и этой схемой обнаружилось известные противоречия: разбирая историю деятельности Артемия в Литве, Вилинский констатировал, что там этот «сторонник заволжской доктрины должен был явиться горячим защитником христианской обрядности, т. е. именно той стороны православия, которая была особенно дорога его бывшим противникам — иосифлянам»; борясь с Феодосием Косым и другими еретиками, Артемий защищал даже такие внешние формы проявления религиозного чувства, как посты, не говоря уже о почитании икон, креста, признании заупокойных молитв и т. д.³⁶ Правда, Вилинский пытался отвергнуть эту параллель с иосифлянами на том основании, что иосифляне, по его мнению, «защищали все проявления старины во всех сферах жизни, а Артемий был защитником исключительно православия»,³⁷ однако наблюдение его оставалось все же весьма важным, тем более что предметом его исследования был Артемий, наиболее радикальный из нестяжателей, подвергавшийся преследованиям за свои религиозные убеждения, чего с Нилом Сорским никогда не было. В связи с этим С. Г. Вилинский обратился к взглядам более ранних представителей нестяжательства и пришел к выводу, что хотя «отношение заволжских старцев к еретикам отличалось чертами гуманности» (вслед за А. С. Архангельским, С. Вилинский считал, что на соборе 1490 г. Нил выступал за смягчение участи еретиков), но ни Нил Сорский, ни Вассиан не были «сторонниками полной свободы совести».³⁸

Работы А. П. Кадлубовского и С. Г. Вилинского представляют, таким образом, интерес не только потому, что они свидетельствуют о прочном утверждении в науке концепции, сформировавшейся в публицистике 70-х годов и затем перенесенной в историографию, но и потому, что в них содержатся некоторые данные, позволяющие поставить под сомнение эту концепцию (отсутствие у исихастов черт, приписывавшихся их последователю Нилу, сомнительность религиозной терпимости нестяжателей). Однако ни Кадлубовский, ни Вилинский самим Нилом Сорским непосредственно не занимались; именно поэтому у них не вызвала сомнений правильность традиционной оценки этого деятеля. Специально творчеству Нила Сорского были посвящены две работы весьма узкого характера — исследование Г. Левицкого о нравственном учении Нила Сорского и реферат К. В. Покровского о житиях святых, переписанных Нилом.³⁹ К сожалению, обе эти работы не увидели света — до нас дошло только их

³⁶ Там же, стр. 348—349.

³⁷ Там же, стр. 350.

³⁸ Там же, стр. 162—164.

³⁹ См. ниже, стр. 328 и 334.

краткое протокольное изложение, к которому мы еще обратимся ниже.

В западной историографии последних лет характеристика Нила Сорского полностью совпадает с традиционной характеристикой в русской научной литературе конца XIX—начала XX в. О «критицизме» Нила и его близости к еретикам писал Дж. Л. Феннел;⁴⁰ писал об этом и И. Смолич.⁴¹

Советские исследователи впервые поставили вопрос о социальной роли учения Нила и его последователей, отказавшись от оценки нестяжательства как абстрактного «либерализма». Уже Н. М. Никольский отметил, что вопрос о монастырском землевладении, «занимавший в сочинениях Нила второстепенное место, для тогдашних политиков выдвинулся на первый план и заслонил собою основное положение Нила, созерцательность монашеской жизни».⁴² «Стоит только слегка распахнуть монашеское одеяние любого из нестяжателей, как мы увидим под ним парчу боярского кафтана, — писал Б. А. Рыбаков. — Пытаясь отдалить нависающий призрак опричнины, боярин указывал путь к вотчинам „непогребенных мертвецов“».⁴³ Ту же мысль мы находим и в общих курсах по литературе и истории. В академической «Истории русской литературы» указывается: «Идеями Нила Сорского прикрывалась реакционная борьба крупновотчинного боярства за свои земли и за свою роль в государственном управлении, борьба против одержавшей победу сильной великокняжеской власти, которой должны были подчиниться и светские и церковные феодалы».⁴⁴ Об этом же говорится и в «Очерках истории СССР»: «За религиозной оболочкой учения Нила Сорского, — читаем мы здесь, — скрывалась внутриклассовая борьба, направленная, в частности, против усиливающейся княжеской власти».⁴⁵ Об использовании учения Нила в качестве «орудия боярской политики» говорит и И. У. Будовниц, отделивший, однако, вопрос об идеологии нестяжателей от вопроса об идеологии Нила и считающий самого

⁴⁰ J. L. I. Fennell. The Attitude of the Josephians and Trans-Volga Elders to the Heresy of the Judizers, стр. 503—504.

⁴¹ J. Smolitsch. Russisches Mönchtum, стр. 109—110. — Нилу Сорскому была посвящена и специальная статья И. Смолича в журнале «Путь» (№ 19, 1929), с которой мы не имели возможности ознакомиться. Очень интересная работа немецкой исследовательницы Ф. Лиленфельд о Ниле Сорском (см. ниже, стр. 334, прим. 213) появилась уже в период издания настоящей работы.

⁴² Н. М. Никольский. История русской церкви, стр. 107.

⁴³ Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 24.

⁴⁴ ИРЛ, т. II, ч. 1, стр. 322.

⁴⁵ Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 176.

Нила выразителем «умонастроений патриархального крестьянства».⁴⁶

Но изменив оценку движения нестяжателей, данную в научной литературе конца XIX—XX в., советские исследователи не пытались подвергнуть проверке фактические положения, легшие в основу этой оценки. По-прежнему историки говорят о «критическом отношении» Нила к церковной литературе;⁴⁷ по-прежнему они так или иначе связывают его с еретическим движением. По мнению Н. М. Никольского, «сосланные в заволжские скиты друзья еретиков из старобоярской партии» нашли поддержку среди нестяжателей.⁴⁸ А. А. Зимин считает, что «нестяжатели использовали в своекорыстных целях отдельные элементы русских гуманистически-реформационных учений», ибо «главные идеологи нестяжателей (Нил Майков и Вассиан Патрикеев) были в свое время близки к разгромленному боярскому еретическому кружку».⁴⁹

Выше мы уже видели, что для выделения из числа еретиков какой-либо «старобоярской партии», как и для предположения об участии бояр в ереси конца XV в., нет никаких оснований. Ознакомление с идеологией Иосифа Волоцкого показало нам также, что видеть в волоколамском игумене и его сторонниках только защитников «всех проявлений старины во всех сферах жизни» невозможно. Отнюдь не являясь в конце XV в. господствующей группой, Иосиф Волоцкий и его приверженцы в борьбе с еретиками намечали определенные реформы в церковно-монастырской жизни. В своем «Уставе» (первоначальная редакция) Иосиф выступал как сторонник полного личного нестяжательства монахов в общежительных монастырях, категорически запрещал им «особные стяжания» и требовал обязательного «рукоделия» в монастырях. «Обличители» ереси развивали в те годы активную культурно-идеологическую деятельность.

Новгородско-московская ересь представляла собой широкое реформационное движение; направление Иосифа Волоцкого имело контрреформационный (а не просто консервативный) характер. Естественно встает вопрос о месте Нила Сорского и его приверженцев в этой борьбе двух направлений. Говоря о направлении Нила Сорского, мы будем иметь в виду его самого и его

⁴⁶ И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 81.

⁴⁷ ИРЛ, т. II, ч. 1, стр. 319; И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 78; Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 175.

⁴⁸ Н. М. Никольский. История русской церкви, стр. 81; ср.: Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 175.

⁴⁹ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 169.

последователей-современников, а не их преемников; если Иосифа и «обличителей» конца XV в. не следует отождествлять с иосифлянами XVI в., то и Нила не следует смешивать с нестяжателями более позднего времени.

Основные произведения Нила Сорского

Вопрос о датировке основных произведений Нила Сорского и установлении главнейших этапов его деятельности представляется чрезвычайно трудным. Изучая направление Иосифа Волоцкого, исследователь имеет в своем распоряжении, с одной стороны, житийную традицию, дающую основную канву биографии волоколамского игумена, а с другой стороны, многочисленные и богатые по фактическому материалу сочинения Иосифа Волоцкого и его приверженцев, позволяющие проконтролировать и во многих случаях исправить поздние известия агиографов. В ином положении оказывается исследователь, изучающий направление Нила Сорского. Сочинения Нила сравнительно немногочисленны и сугубо абстрактны по содержанию (это относится даже к его посланиям), а житийная традиция, относящаяся к сорскому пустынно-нику, не сохранилась. Составленное после смерти Нила Сорского житие, согласно преданию, согорело уже в 30-х годах XVI в.;⁵⁰ биографические известия о Ниле дошли до нас в поздних и случайных памятниках.⁵¹ Наибольший интерес среди этих памятников представляет «Повесть» о старце Ниле, опубликованная М. С. Боровковой-Майковой,⁵² но и она относится к XVII в. и весьма бедна содержанием. Судя по «Повести», Нил происходил из Москвы, где был «судиям книгъчий»; местом его первоначального пострига был Кирилло-Белозерский монастырь, откуда затем он направился в Константинополь и на Афон: «Тако же убо Афонскую гору доиде и в Русию паки возвратися и пришед ... в ... Сорскую

⁵⁰ Ср.: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 1.

⁵¹ Весьма сомнительными представляются нам два источника, привлеченные для этой цели А. С. Архангельским (Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 3—4, 11 и 22); из них один представляет собой запись XIX в. на полях «Синодика» Кирилло-Белозерского монастыря, неизвестно на чем основанную (ГПБ, Кир.-Бел. 752/1009, л. 1 об.), а другой — явно легендарный рассказ, согласно которому Нил Сорский (умерший в 1508 г. и живший, судя по этому же источнику, 75 лет) был современником и учеником Кирилла Белозерского, умершего в 1427 г. (ГПБ, Ф.1.260, л. 56; ср. О.1.274, лл. 1—2 об.).

⁵² Нила Сорского Предание и Устав со вступительной статьей М. С. Боровковой-Майковой. СПб., 1912, Приложение, стр. XXIX—XXXI.

пустыню».⁵³ Некоторый дополнительный материал дают полу-криптографические записи, содержащиеся в сборничке, исследованном Н. К. Никольским и составленном, по-видимому, кирилло-белозерским монахом Германом Подольным. Здесь сообщается, что у Нила был брат Андрей, умерший в 1502/03 г., т. е., очевидно, Андрей Майко, великокняжеский дьяк, упоминания о котором в источниках прекращаются около этого года.⁵⁴ Родственные отношения Нила с дьяком Майко подтверждают известие о том, что он был «судиям книгъчий», и опровергают позднейшие домыслы историков о происхождении Нила из боярской⁵⁵ или крестьянской среды.⁵⁶ Наконец, тот же сборник Германа содержит и дату смерти Нила: «в лето 7016 (1508) ... мая в 7»,⁵⁷ приводимую и рядом других источников.⁵⁸

Скудость биографических данных о Ниле весьма затрудняет исследование его произведений. Не имея возможности проверить и исправить по этим произведениям житийные известия (в значительной части, как мы видели, путанные и анахронистические), мы можем только дополнять дошедшие до нас отдельные отрывки биографии Нила случайными данными, извлекаемыми из его сочинений.

Наиболее важное место в творчестве Нила занимают его «Предание» и «Устав». Такое наименование этих двух памятников установилось в научной литературе относительно недавно; в рукописной традиции первое из этих произведений именуется: «О жительстве святых отецъ сие предание старца Нила...»; второе — «главами» Нила «о мысленном делании». В изданиях XIX в. оба памятника издавались вместе, как единое произведение с единым заголовком,⁵⁹ но уже А. Правдин предположил,

⁵³ Там же, стр. XXIX—XXX.

⁵⁴ Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в., стр. XV, примечание; ср. стр. XXXVIII. — О принадлежности Нила к роду Майковых сообщает «Письмо о нелюбках» (Прибавления к творениям святых отцов, ч. X, стр. 505) — памятник, на значении которого мы остановимся ниже, стр. 413—414.

⁵⁵ С. Шевырев. История русской словесности, ч. IV, стр. 113; ср.: В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 25; Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 24.

⁵⁶ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 3. — Источником этого мнения было самоуничтожительное замечание Нила о себе: «невежа и поселянин есмь».

⁵⁷ Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в., стр. XLII, примечание.

⁵⁸ Ср.: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 43, прим. 110.

⁵⁹ Обзор этих изданий см. у М. С. Боровковой-Майковой: Нила Сорского Предание и Устав, стр. I—III.

что «Предание» представляло собой отдельное сочинение;⁶⁰ еще более настойчиво высказали это мнение А. С. Архангельский и М. С. Боровкова-Майкова. Оба автора указывали при этом, что в рукописях «Предание» помещается отдельно от «Устава».⁶¹ По мнению А. С. Архангельского, «Предание» представляло собой «первоначальную краткую редакцию монастырского „Устава“ Нила Сорского» и этим объясняется редкость этого памятника в рукописной традиции: «позднейшая более подробная и обстоятельная редакция „Устава“ сделала первую краткую излишней».⁶²

Наблюдения А. С. Архангельского и М. С. Боровковой-Майковой над рукописной традицией не были ими, к сожалению, доведены до конца. М. С. Боровкова-Майкова указывала, что «в многочисленных списках Устава (т. е. «Предание» и «Устав», — Я. Л.) встречаются большей частью отдельно один от другого», но в своем обзоре этих многочисленных списков она обозначила оба эти памятника общей литерой «У», не указав, в каких случаях она имеет в виду под этой литерой «Устав», а в каких — «Предание», в каких — оба вместе. Никакой классификации рукописей Нила по их композиции и тексту М. С. Боровкова-Майкова не произвела.⁶³

Ознакомление с рукописями, содержащими «Предание» и «Устав», обнаруживает, что эти памятники дошли до нас не в одной, а в нескольких рукописных традициях. Текст «Устава» в известных рукописях довольно однообразен; бросается в глаза лишь одно различие, дающее основу для первичной классификации рукописей — в одних списках (в том числе в списке, взятом М. С. Боровковой-Майковой за основу для издания) «Устав» начинается с «Предисловия» («От писаний святых отец о мысленном делании...»), заканчивающегося словами: «Разум писаний сих обдержание сие имат ... елико мощно есть подобает творити», далее следует оглавление («Сказание главам»), а затем самые главы;⁶⁴ в других списках в начале читается только одна фраза: «Разуму писаний сих обдержание сие имат ... елико мощно есть подобает творити», далее идет оглавление,

⁶⁰ А. Правдин. Преподобный Нил Сорский и устав его скитной жизни, стр. 152—153.

⁶¹ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 52; Нила Сорского Предание и Устав, стр. XXXIV.

⁶² А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 53.

⁶³ Нила Сорского Предание и Устав, стр. XIV—XXIII.

⁶⁴ Там же, стр. 11—15, 15—16, 17 и сл. — Заметим, что в одной из рукописей, привлеченных М. С. Боровковой-Майковой к изданию (Троицк. 188), расположение текста «Устава» соответствует второму из указанных нами вариантов, но М. С. Боровкова-Майкова не отметила этого обстоятельства в вариантах.

погом предисловие, но уже без заключительной фразы, а затем главы «Устава». Трудно сказать, какой из двух вариантов является первичным (известная внутренняя логика есть в обоих видах изложения); оба они встречаются в древнейших известных нам рукописях «Устава» Нила: первый — в списке Дионисия Звенигородского, постриженника Иосифа Волоцкого, пребывавшего в течение нескольких лет в пустыни Нила Сорского; второй — в списке Нила Полева, другого иосифлянина, жившего у «отца Нила»; оба варианта встречаются и в кирилло-белозерских рукописях XVI в. Оба варианта «Устава» имеются в рукописях самого различного состава. Так, упомянутая уже рукопись Нила Полева содержит сперва вступительную статью «Предание уставом иже в внешней стране пребывающим иноком рекше скитяном» (принадлежащую, вероятно, составителю сборника Нилу Полеву), далее, после заголовка «Зачало списанием отца Нила», — «Предание» Нила Сорского, затем несколько статей (об освящении церкви, шестого собора правило, вопрос Луки Стрийского, о причащении), затем «Устав» Нила, начинающийся, как мы уже отметили, со слов «Разуму писаний сих...»; после «Устава» следует концовка составителя: «Конечь богодуховенным словесем достиже отца Нила, иже суть на Беле озере в Сорьской пустыни мужескы подвизався на диавола...».⁶⁵ Такой же состав имеет и несколько других рукописей XVI в.⁶⁶ Но «Устав», начинающийся со слов «Разуму писаний сих...», читается и в ряде рукописей без «Предания» и каких бы то ни было дополнительных статей;⁶⁷ в некоторых же рукописях после «Устава» следует не только «Предание», но и послания Нила Сорского Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину и Герману.⁶⁸ «Устав», начинающийся с «Предисловия», также читается и в отдельном виде (например, в списке Дионисия Звенигородского),⁶⁹ и вместе с «Преданием»,⁷⁰ и вместе с посланиями трем

⁶⁵ ГИМ, Епарх. 349/509. Рукопись имеет помету (л. 195 об.): «Списание Нила пустытника заволжского»; это не Нил Сорский, так как в рукописи уже говорится о нем как о покойном (л. 84); принадлежность рукописи Нилу Полеву доказывается также совпадением ее почерка с почерком аннотированных рукописей Нила Полева.

⁶⁶ ГИМ, Епарх. 343/493 (1530), Епарх. 350/510; ГБЛ, Волок. 492 («сборник Фотеев» — известного волоколамского монаха Фотия), Троицк. 799. Мы перечисляем здесь (как и ниже) только наиболее древние рукописи Нила.

⁶⁷ ГПБ, Соф. 1489, Соф. 1156, Q.I.214, Сол. 941/831, Вяз. О.43; ГБЛ, Волок. 497.

⁶⁸ ГБЛ, Троицк. 188; ГПБ, Кир.-Бел. 95/1172, Соф. 1460, Соф. 1444; ГИМ, Синод. 355.

⁶⁹ ГИМ, Епарх. 351/518. Другие списки: ГБЛ, Унд. 140, Волок. 562; ГИМ, Епарх. 344/494, Муз. 2526; ГПБ, Q.I.1006.

⁷⁰ ГИМ, Епарх. 342/485, Синод. 563; ср.: ГБЛ, Фунд. 185.

указанным лицам.⁷¹ Наконец, в некоторых рукописях (но, к сожалению, несколько более поздних) встречается и одно «Предание» без «Устава».⁷²

Мы видим, таким образом, что «Предание» и «Устав» Нила Сорского в древнейших рукописях необязательно помещаются отдельно друг от друга, что, напротив, композиция, включающая оба этих памятника, восходит уже к младшим современникам Нила Сорского. Значит ли это, что «Предание» и «Устав» представляли собой первоначально, вопреки мнению А. С. Архангельского и М. С. Боровковой-Майковой, единое произведение? Такой вывод отнюдь не обязателен. Заметим прежде всего, что даже в тех рукописях, где помещены оба этих памятника, они далеко не всегда примыкают одно к другому и взаимное их положение в составе сборников не является постоянным. В рукописи Нила Полева «Предание» помещено в начале; после него следует ряд статей, возможно, и не принадлежащих Нилу Сорскому (об освящении церкви и т. д.); затем следует «Устав». В ряде списков, содержащих ту же редакцию «Устава» (Троицк. 188, Кир.-Бел. 95/1172 и др.), «Предание» вместе с посланиями помещено в конце сборника; такое же непостоянство композиции наблюдается и в списках, содержащих иную редакцию «Устава» (с полным «Предисловием»). «Предание» и «Устав» были вероятнее всего первоначально отдельными произведениями. Но невозможно согласиться с предположением А. С. Архангельского, что «Предание» представляет собой первоначальную краткую редакцию «Устава»: для того чтобы убедиться в неосновательности этого предположения, достаточно сравнить оба памятника. «Предание» Нила представляет собой краткое и вполне конкретное наставление монахам некоей обители (в сущности, оно гораздо более заслуживает название «Устава», нежели памятник, за которым закрепилось это название): в обители этой есть «настоящий» (настоятель), следящий за поведением монахов; монахам предписывается «рукоделие», получение умеренной «милостыни» от «христолюбцев», умеренность в «куплях» и «потребках»; запрещается самовольный выход из обители, пьянство, хранение в кельях «многоценных» вещей, пребывание в монастыре женщин и «отрочат».⁷³ Ни один из этих сюжетов не развивается в так называемом «Уставе» Нила — здесь речь идет о «мысленном делании», о психологических упражнениях монаха с целью достигнуть совершенства. «Устав» не мог быть расши-

⁷¹ ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, Кир.-Бел. 74/1151, Кир.-Бел. 102/227, Кир.-Бел. 109/234, Погод. 1151; ГИМ, Увар. 96.

⁷² ГПБ, Погод. 1563, Соф. 1519 (обе рукописи конца XVI — начала XVII в.).

⁷³ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 5—9.

рением «Предания», ибо в содержании этих памятников нет, в сущности, ничего общего. Более вероятным представляется нам предположение М. С. Боровковой-Майковой, что первоначальный текст «Устава» сохранился в опубликованном ею анонимном сочинении «Въспоминание к своей души хотящему спастися...». ⁷⁴ Сочинение это, по справедливому замечанию исследовательницы, в основном совпадает с главой 7-й «Устава» и с «Предисловием» к «Уставу» и посвящено двум вопросам, занимавшим особо важное место в системе учения Нила: об «умном делании» и о «памяти смертной». ⁷⁵ Однако М. С. Боровкова-Майкова не привела никаких доказательств первичности текста «Въспоминания к своей души» по сравнению с «Уставом»; памятник этот, дошедший до нас в сравнительно позднем списке, содержащем и самый «Устав», мог быть и позднейшей выдержкой из «Устава». ⁷⁶

Итак, историю текста двух основных произведений Нила, «Предания» и «Устава», нельзя считать выясненной. Какой-либо связи по содержанию между обоими памятниками нет. «Устав» написан во всяком случае после путешествия Нила Сорского в Грецию: в 11-й главе этого памятника Нил упоминает о своем пребывании «в святей горе Афонстей и в стране Цариграда». ⁷⁷ «Предание» написано, по-видимому, сравнительно рано: вероятно, до 1491 г. ⁷⁸

⁷⁴ Там же, Приложение, стр. XV—XXVIII.

⁷⁵ Там же, стр. XXXV—XXXVIII.

⁷⁶ Некоторым аргументом в пользу первичности «Въспоминания» по сравнению с «Уставом» может служить обращение к «душе» в тексте «Въспоминания» (Нила Сорского Предание и Устав, Приложение, стр. XXV—XXVII); в «Уставе» этому частично соответствует обращение к «братии», частично — обращение к «душе» (там же, стр. 69—70); это проведено менее последовательно, чем в «Въспоминании».

⁷⁷ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 89.

⁷⁸ Для датировки и общей характеристики «Предания» весьма существенно то обстоятельство, что в обоих списках, в которых «Предание» сохранилось без «Устава» и других сочинений Нила (Погод. 1563 и Соф. 1519), оно сопровождается текстом завещания Нила, его ученика Иннокентия Охлебинина и двумя сочинениями Иннокентия «О самочинниках» и «О келиях» (текст сочинений Иннокентия см.: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, Приложение, стр. 14—16); при этом завещание Иннокентия содержит прямую ссылку на «Предание» Нила, помещенное «в сей книге от верхних досок». Если мы учтем также, что в одном из списков «Предания» оно заканчивается прямым обращением к какому-то лицу, которое просило о посылке этого «писания» (Нила Сорского Предание и Устав, стр. 9, прим. 17), то соединение «Предания» Нила с сочинениями Иннокентия не покажется нам случайным. Когда произошло это соединение? Согласно житию Иннокентия, он умер в 1491 г. (ГПБ, Погод. 1582, л. 100; последние две цифры в дате «6999» носят черты исправления, но дата не могла быть больше этого года, так как первые две цифры не исправлялись); следовательно, «Предание» Нила, упоминаемое в его завещании, написано до

Помимо «Устава» и «Предания» (и примыкающего к нему завещания) Нилом написаны послания Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину, Герману Подольному, Кассиану Мавнукскому (два послания), «некоему брату» и ряд мелких сочинений: Нилова молитва, «О смертном воспоминании», поминание, заметка о стоимости 30 серебрянников и др. ⁷⁹ Приписывалась Нилу Сорскому также заметка «О иноках кружающих стяжаний ради» ⁸⁰ и два послания, адресованные, по мнению А. С. Архангельского, Паисию Ярославову. Однако уже М. С. Боровкова-Майкова обратила внимание на то, что заметка «О иноках кружающих» представляет собой буквальный перевод Послания архимандриту Никону, написанного византийским церковным писателем Нилом Синайским; Нил Сорский в данном случае мог выступать только в качестве переводчика. ⁸¹

Не могут быть отнесены к творчеству Нила Сорского и два послания, приписанных ему А. С. Архангельским.

Послания эти содержатся в сборнике игумена Волоколамского монастыря (1575—1578) Евфимия Туркова (ГПБ, Q.XVII.50, лл. 58—61 об.), в котором наряду с ними содержится и несколько бесспорных посланий Нила. Первое из посланий, обнаруженных А. С. Архангельским, написано в ответ на запрос, что надлежит делать со священником, «аще кто недостоин приидеть на священство». Второе послание свидетельствует об особой близости писавшего к адресату («его же от пелен вожделех видети») и провозглашает, по мнению А. С. Ар-

этого года. Однако дата смерти Иннокентия не является бесспорной (Филарет. Русские святые, т. I. СПб., 1882, стр. 379, прим. 175; Н. Коноплев. Святые Вологодского края. ЧОИДР, 1895, кн. IV, отд. IV, стр. 80, прим. 16); кроме того, вопрос осложняется еще одним сочинением, также приписываемым Иннокентию, но сохранившимся лишь в чрезвычайно поздних рукописях (XVIII в.), — так называемым «Надсловием» к «Уставу» Нила (издано в кн.: Преподобного Нила Сорского предание ученикам своим. М., 1849; СПб., 1852, 1859 и 1889; см.: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 60 и 100, прим. 71). Если «Надсловие» действительно написано Иннокентием, то он был знаком не только с «Преданием» Нила, но и с «Уставом».

⁷⁹ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 48—62; Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности, № 1—XXII. СПб., 1907; М. С. Боровкова-Майкова. К литературной деятельности Нила Сорского.

⁸⁰ А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 64; А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 53—54 и 72—73.

⁸¹ М. С. Боровкова-Майкова. К литературной деятельности Нила Сорского, стр. 1—3.

хангельского, принцип «снисхождения к подчиненным, страдания и прощения».⁸²

Ознакомление с текстом обоих посланий не только не подтверждает атрибуции их, предложенной А. С. Архангельским, но позволяет даже выразить по поводу этой атрибуции сильнейшие недоумения. В первом послании автор дважды приглашает адресата возносить молитву «чюдоносцу Варлааму»,⁸³ т. е., очевидно, Варлааму Хутынскому; это заставляет подозревать близость адресата (или автора) к Хутынскому монастырю (в Новгороде), к которому ни Паисий, ни Нил никакого отношения не имели. Во втором послании автор говорит адресату, что тот послал его (на послушание) «в киновию Иосифову»,⁸⁴ т. е. в Иосифов Волоколамский монастырь; нет необходимости доказывать, что Паисий Ярославов никогда не направлял и не мог направлять Нила Сорского (бывшего уже почтенным «старцем», когда Иосиф создал свой монастырь) на послушание в «киновию Иосифову».

Отнести разбираемые послания к творчеству Нила побудило Архангельского оглавление сборника Евфимия Туркова.⁸⁵ Действительно, в этом оглавлении после слов «Духовная кратце малая старца Иосифа» читается: «И два послания старца некоего о духовной пользе от писаний божественных»; к слову «старца» приписано киноварью, но тем же почерком: «Нила».⁸⁶ Поскольку в тексте разбираемые послания действительно следуют за «Малой духовной» Иосифа Волоцкого, А. С. Архангельский и предположил, что они принадлежат Нилу Сорскому. Но опираться на оглавление турковского сборника чрезвычайно рискованно. Вслед за процитированными словами мы читаем в этом оглавлении: «Послание старца Нила пустычника впросившу его о помыслех». А между тем в тексте за интересующими нас посланиями следует не послание Нила, а Послание неизвестного новгородскому архиепископу Макарию,⁸⁷ а затем не одно, а три послания Нила Сорского (Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину и «старцу» Герману).⁸⁸ Хотя заголовок первого из посланий Нила (Вассиану) начинается словами: «того же старца Нила», но и это не говорит в пользу отнесения к его творчеству разбираемых нами посланий: перед

⁸² А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 57—58 и 79—84.

⁸³ ПБ, Q.XVII.50, л. 59—59 об.

⁸⁴ Там же, л. 60.

⁸⁵ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 57, прим. 29.

⁸⁶ ПБ, Q.XVII.50, л. 2 об.

⁸⁷ Там же, лл. 61 об.—63.

⁸⁸ Там же, лл. 63 об.—77.

Посланием Нила Вассиану, как мы уже указали, в турковском сборнике читаются не наши анонимные послания, а Послание Макарию, безусловно Нилу не принадлежащее. Слова «того же», очевидно, заимствованы турковским сборником из какого-то другого сборника, где Посланию Вассиану предшествовали иные произведения Нила.

Что касается заголовка в оглавлении, то он, очевидно, может быть объяснен двояко. Либо этот заголовок действительно относится к разбираемым посланиям, но тогда речь здесь идет не о «старце Ниле пустычнике» (Сорском), а о другом «старце Ниле некоем» (например, о иосифлянском старце Ниле Полеве). Либо разбираемые послания, так же как и Послание Макарию, вообще не отразились в оглавлении, а заголовки «Послания старца Нила некоего о духовной пользе...» и «Послание старца Нила пустычника брату, впросившу его о помыслех» вместе относятся к трем посланиям Нила, действительно помещенным в сборнике. Учтем, кроме того, что сборник Туркова составлялся в 70-х годах XVI в. и ошибочные атрибуции в его оглавлении — не редкость.

Послания Нила Сорского Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину и Герману встречаются в рукописной традиции наиболее часто; они следуют обычно одно за другим и не содержат указаний на адресатов, именуясь просто Посланием «о помыслех» (Вассиану), «о пользе души» (Гурию Тушину) и «от пустыни» или «на пользу души» (Герману). В связи с этим в литературе высказывались противоречивые взгляды относительно адресатов этих посланий.⁸⁹ Однако уже А. С. Архангельский обратил внимание на рукопись XVI в. (Троицк. 188), прямо называющую адресатов всех трех посланий; имена «старца» Германа и Вассиана названы на соответствующих посланиях еще в двух списках XVI в. Косвенным подтверждением того, что Послание «на пользу души» было адресовано Герману Подольному, может служить также помещение этого Послания в «Германовом сборнике», обнаруженном Н. К. Никольским, — сборнике Кирилло-Белозерского монастыря (Кир.-Бел. 101/1178), написанном, по всей видимости, самим Германом Подольным.⁹⁰

⁸⁹ Послание Герману считалось посланием Иннокентию Охлебинину (О сношениях русской церкви со святогорскими обителями. Приложения к творениям святых отцов, ч. VI, М., 1848, стр. 142; Макарий. История русской церкви, т. VII, стр. 262), Кассиану Мавнуцкому (Филарет. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1875, стр. 119) и Вассиану Патрикееву (Филарет. Русские святые, т. I, стр. 441). Послание Вассиану считалось посланием Кассиану Мавнуцкому (Макарий. История русской церкви, т. VII, стр. 263).

⁹⁰ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 49 и 58; Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в., стр. XLIII.

Датировка посланий Гурию и Герману облегчается некоторыми реалиями, содержащимися в обоих посланиях. Оба эти послания так или иначе затрагивают события, происходившие в Кирилло-Белозерском монастыре перед уходом из него Нила Сорского. В Послании Герману Нил упоминает о своем уходе из этого монастыря, «странничестве» (путешествии на Афон) и создании им после этого особой «кельи»: «Таже, по отшествии странничества моего, пришед в монастырь, вне близ монастыря створих келию и также живях, елико по силе моей. Ныне же вдале от монастыря переселихся, понеже, благодатию божиею, обретох место угодно моему разуму, занеже мирския чаді мало-входно». Этим событиям предшествовал какой-то конфликт между Нилом и оставшимся в Кирилловом монастыре Германом: «Мнишь брань мне на тебя, — писал Нил, — тех ради речей, что говорили есмь с тобою».⁹¹ Уход Нила был, как прямо обнаруживается из письма, вызван возникшим у него недовольством порядками в Кирилловом монастыре: Нил говорит о своем «изшествии из монастыря» — «точию неползы ради душевная, а не за иное что, занеже не видя ныне хранима жительства закон божиих, по святых писаниих и преданию святых отецъ, но по своих волях и умышлениях человеческих».⁹²

Когда же произошло это «изшествие» Нила из Кирилло-Белозерского монастыря? Дата его ухода, как и дата основания им Сорской обители, не сохранилась в биографических заметках; предложенная А. Муравьевым и не основанная ни на каких источниках датировка основания Сорской пустыни 1450 г. представляется нам совершенно неубедительной.⁹³ Документальные источники позволяют определить *terminus post quem* ухода Нила из Кирилло-Белозерского монастыря: среди «старцев Кириллова монастыря» Нила называют отводная грамота 1460—1470 гг.⁹⁴

⁹¹ ГПБ, Кир.-Бел. 101/1178, лл. 218 и 219. — Цитируем по списку из сборника самого Германа Подольного, как наиболее аутентичному (в других списках вместо «брань» — «скорбь»).

⁹² ГПБ, Кир.-Бел. 101/1178, л. 218 (в других списках: «точию же пользы ради душевная»).

⁹³ А. Муравьев. Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855 (схема в конце книги). — Работа А. Муравьева не имела научного характера, и автор не давал ссылок на источники. В книге его множество фактических ошибок — собор, на котором Нил выступил против монастырского землевладения, он относит к 1508 г. и выступление Нила приписывает влиянию Максима Грека (приехавшего в Россию в 1518 г.) и т. д. По-видимому, Муравьев опирался на источники, подобные сказанию в сборнике ГПБ, Ф. I. 260 (см. выше, стр. 295, прим. 51); из него он заимствовал утверждение, что Нил «процветал ... немного спустя после св. Кирилла Белозерского», и именно поэтому датировал основание Сорской пустыни столь ранним временем (в действительности Нилу, умершему в 1508 г., едва ли было в 1450 г. более 20 лет).

⁹⁴ АСЭИ, т. II, № 163, стр. 109—110.

и меновная грамота 1471—1475 гг.⁹⁵ Если мы учтем, что уход Нила из монастыря носил достаточно резкий характер и сопровождался даже какой-то «бранью» с оставшимися «старцами», то станет очевидным, что после своего «изшествия» Нил уже не мог выступать в роли официального представителя монастыря. Отводная грамота 1482 г. как будто позволяет еще несколько отодвинуть дату основания Сорской обители: несмотря на то что граница отвода (межевания монастырской земли) проходила как раз у самой территории Сорской пустыни, эта пустыня не названа здесь ни внутри, ни вне владений Кириллова монастыря; можно предполагать поэтому, что в 1482 г. ее еще не существовало.⁹⁶ Итак, уход Нила, его «странствие» и основание самостоятельной «кельи» следует относить, по нашему мнению, не ранее чем к 70—80-м годам XV в.; Послание Герману было написано, очевидно, вскоре после этих событий.

К этому же примерно времени относится и Послание Нила Гурию Тушину. Послание это написано в ответ на несколько вопросов Гурия. Гурий Тушин спрашивал, как сопротивляться блудному и хульному помыслу, как отступить от мира и как не заблудиться от истинного пути; Нил Сорский давал ему по всем этим вопросам наставления.⁹⁷ Очевидно, наставления такого рода, в особенности наставление, «как отступить от мира», можно было давать только молодому новопостриженному иноку. Дата пострижения Гурия Тушина известна нам из «летописчика», составленного им самим; Гурий постригся в 1479 г., когда Нил был уже «старцем» Кириллова монастыря и, естественно, мог давать наставления молодому монаху.⁹⁸ В 1485 г. Гурий стал игуменом Кириллова монастыря — давать ему после этой даты наставления, «как отступить от мира», было бы совершенно неуместно. Таким образом, Послание Гурию Тушину было написано в конце 70—начале 80-х годов XV в., возможно еще до ухода Нила из Кириллова монастыря и, следовательно, до Послания Герману.

Послания Нила Кассиану Мавнукскому и Вассиану Патрикееву относятся к более позднему времени. Послание Константину-Кассиану Мавнукскому (Манкупскому) не могло быть написано ранее конца 80—начала 90-х годов, когда этот опальный греческий князь постригся в монахи (Нил обращается уже

⁹⁵ Там же, № 215, стр. 139; эта же грамота процитирована в «Отводной записной книге» — № 290, л. 22 об., стр. 234.

⁹⁶ Там же, № 290, л. 8 об., стр. 219.

⁹⁷ Послание Гурию далее цитируем по списку ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, лл. 97—103.

⁹⁸ ГПБ, Соф. 1468, л. 177—177 об.

к Кассиану, сподобившемуся «ангелского образу».⁹⁹ Послание Вассиану-Василию Патрикееву также адресовано уже монаху, следовательно написано после его опалы и насильственного пострижения в 1499 г.¹⁰⁰

Известия о деятельности Нила Сорского в конце XV в.

Известия о деятельности Нила Сорского, извлекаемые из его сочинений и других современных источников, чрезвычайно скупы. Уход Нила из Кириллова монастыря произошел, как мы видели, не ранее 70—80-х годов XV в. Послание Нила Герману свидетельствует о том, что уход этот был вызван недовольством порядками, установившимися в этом монастыре.

В истории Кирилло-Белозерского монастыря 70—80-е годы были временем острой и напряженной борьбы. Основанный в последние годы XIV в., Кириллов монастырь ни в какой из периодов своего существования не был «нестяжательным» монастырем. К последней четверти XV в. монастырская вотчина представляла собой значительную территорию (в состав ее входила 51 деревня);¹⁰¹ естественно, что вопрос о верхнем сюзерене этой вотчины имел немалое значение. Говоря о политической борьбе при Иване III, мы уже отмечали роль, которую играл в этой борьбе Кирилло-Белозерский монастырь: за Кириллов монастырь боролись между собой удельный князь Верейский и архиепископ Ростовский; первого поддерживал митрополит, второго — великий князь. Активными участниками этой борьбы были монастырские «старцы» и игумены монастыря — Нифонт и Серапион.¹⁰²

Встает вопрос о том, какое значение имела эта борьба для формирования направления Нила Сорского?

В литературе уже делалась попытка ответить на этот вопрос. Верный традиционному представлению о «нестяжательских» традициях Кириллова монастыря, крупнейший исследователь

⁹⁹ Согласно житию Кассиана, он постригся уже после опалы, постигшей его покровителя, Иоасафа, бывшего архиепископа Ростовского (1489 г.); пострижению его предшествовало «чудесное» явление ему во сне покойного игумена Ферапонтова монастыря Мартиниана (умер в 1483 г.); с другой стороны, Кассиан не мог постричься позднее 1491 г., так как его деятельность по основанию монастыря была связана с покровительством князя Андрея Углицкого, заточенного в 1491 г. (см. житие Кассиана: ГПБ, Подг. 1563, лл. 66 об.—71; ср.: Филарет. Русские святые, т. III. СПб., 1882, стр. 186—188).

¹⁰⁰ ПСРЛ, т. VI, стр. 43.

¹⁰¹ Ср.: А. И. Копанев. История землевладения Белозерского края XV—XVI вв., стр. 16—48 и 87—96.

¹⁰² См. выше, стр. 54—57.

его истории Н. К. Никольский и в борьбе 70—80-х годов усмотрел прежде всего столкновение между сторонниками «вотчинно-общешейного быта» и нестяжателями; по его мнению, оба игумена — Нифонт и Серапион — были сторонниками «вотчинного быта» (монастырского землевладения). Н. К. Никольский считал, что 15 «старцев», покинувших монастырь в 1483 г., были нестяжателями, а «поводом к недовольству игуменом было принятое им расширение владений, несогласное с заветами основателя монастыря».¹⁰³

Объяснение, предложенное Н. К. Никольским, не представляется нам убедительным. Ни летописный рассказ о событиях 1478 г., ни имеющиеся у нас сообщения о конфликте 1483 г. ничего не говорят о том, чтобы вопрос о землевладении был в этот период предметом спора в монастыре. Все эти рассказы зато с достаточной ясностью говорят о другом: о политическом характере обоих столкновений, о связи их с борьбой вне монастыря. И в 1478 г., и в 1483 г. борьбе между кирилло-белозерскими «старцами» так или иначе оказался замешан верейский князь Михаил Андреевич. При этом заметим, что роль обоих игуменов, которых Никольский считал представителями одной «вотчинновладельческой» группировки, была диаметрально противоположна: Нифонт выступал в 1476 г. против ростовского архиепископа на стороне Михаила Андреевича; Серапион, напротив, был «отогнан» в 1483 г. благодаря вмешательству Михаила Андреевича. Но столкновения 1478 и 1483 гг. затрагивали не только интересы удельного князя — в них оказались замешанными также великий князь и митрополит.

Какую же позицию мог занимать в этой сложной борьбе, развернувшейся внутри и вне монастыря, Нил Сорский? Решение этого вопроса затрудняется тем обстоятельством, что в событиях 1478—1483 гг. в совершенно различных позициях выступали два лица, которых в научной литературе тесно связывают с Нилом: Паисий Ярославов и Гурий Тушин. Паисий в событиях тех лет держал, по-видимому, сторону великого князя: он тягался с кирилловским игуменом Нифонтом из-за земли; именно его хотел посадить Иван III на место несговорчивого митрополита Геронтия.¹⁰⁴ Однако связь Нила с Паисием была вовсе не так велика, как это обычно представляется исследователям. Мы уже видели, что литературные памятники, которые А. С. Архангельский считал посланиями Нила к Паисию, вовсе

¹⁰³ Н. К. Никольский. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в., стр. 167 и 173.

¹⁰⁴ ПСРЛ, т. XXIV, стр. 203

не были таковыми. Дальше мы будем иметь возможность убедиться, что другой источник, тесно связывающий обоих «старцев», — так называемое «Письмо о нелюбках» — в этой части во всяком случае недостоверен. Все, что нам известно о совместной деятельности Паисия и Нила, что упоминание обоих в грамоте Геннадия Иоасафу (где новгородский владыка просил у них помощи в борьбе с еретиками)¹⁰⁵ и в новгородском летописном рассказе о «соборе на еретиков» 1490 г.¹⁰⁶ Значительно теснее, чем с Паисием, Нил был связан с более молодым представителем кирилловской «братии» — Гурием Тушиным. Гурию было адресовано одно из важнейших посланий Нила, им же были переписаны три дошедших до нас сборника житий «Нилова потруженья».¹⁰⁷ А между тем Гурий Тушин был связан с иной группой, борющейся в 1478—1483 гг. В своем «летописчике», дошедшем до нас в одной из кирилловских рукописей, Гурий поведал об «уходе старцев» в 1483 г., закончившемся победой Михаила Андреевича и удалением игумена Серапиона, но зато совсем обошел предшествующее столкновение, имевшее противоположный исход. Сам Гурий был явно близок к предшественнику Серапиона — Нифонту: он был постриженником этого игумена и в «летописчике» аккуратно перечислил всех остальных постриженников Нифонта.¹⁰⁸ Мало того, в своем «летописчике», составленном без соблюдения точного хронологического порядка, Тушин дважды подводит читателя к 6991 (1483) г. — году падения игумена Серапиона,¹⁰⁹ но скромно умалчивает о том, кто стал игуменом после того, как Серапион благодаря вмешательству «старцев» был «отогнан» от монастыря. Мы узнаем об этом из другого источника — списка кирилловских игуменов: преемником смещенного Серапиона (и, очевидно, носителем противоположных ему тенденций) стал сам Гурий Тушин, несмотря на свой недавний постриг (1479 г.) и вероятную молодость.¹¹⁰

Близость Нила Сорского к Гурию Тушину не позволяет еще, конечно, полностью отождествить их позиции в событиях 1478—1483 гг. Если Нил и сочувствовал подвижникам Нифонта, то он едва ли был непосредственным участником их борьбы со сторонниками великого князя: как мы увидим ниже из его письма

¹⁰⁵ Антифеодалные еретические движения, стр. 318 и 320.

¹⁰⁶ ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 158.

¹⁰⁷ См. ниже, стр. 325—326.

¹⁰⁸ ГПБ, Соф. 1468, л. 177—177 об.

¹⁰⁹ Там же, лл. 177—177 об. и 177 об.—178 об. (6984, 6986, 6987, 6989, 6993, 6991, 6964, 6971, 6973, 6974, 6981, 6986, 6988, 6989, 6991...).

¹¹⁰ Ср., например, списки кирилловских игуменов: ГПБ, Соф. 1462, л. 2 об.; Соф. 1166, л. 154 об.; Соф. 1167, л. 151 и др.

к Гурию, он считал, по-видимому, что активная борьба такого рода вообще недостойна монахов. Ясно во всяком случае одно: в момент ухода Нила из монастыря он испытывал недовольство установившимися там порядками; иначе ему незачем было уходить из монастыря, да еще «браниться» из-за этого со своими прежними друзьями.

Это обстоятельство с достаточной ясностью обнаруживается из его Послания Герману. Нил пишет в этом Послании, что он ушел «неползы ради душевныя», т. е. из опасения, что творящиеся в монастыре дела могут помешать его душевному спасению, «занеже не видя ныне хранима жителства закон божиих по святых писаниих и преданию святых отець, но по своих волях и умыслениих человеческих».¹¹¹ Главным предметом осуждения в Послании являются, таким образом, монахи Кириллова монастыря или какая-то влиятельная группа этих монахов, побудившая Нила покинуть монастырь. К этой же группе кирилловских монахов естественно относить и филиппику Нила в заключительной части его письма: «Жестока убо достойно тем, иже не хотят истинно смириться в страхе господни и плотских мудрований отступити, но по своих волях страстных жити, а не по святых писаний. Таковии не испытуют святая писаниа с смирением духовне. Неции же от них не хотят и слышати ныне, еже по святых писаний жити, яко же бо и не нам писана суть и не подлежит еже в нынешнем роде хранити та».¹¹²

Внутренние отношения в Кирилловом монастыре имел, очевидно, в виду Нил Сорский и в написанном в те же годы Послании Гурию Тушину, когда он, отвечая на вопрос молодого монаха, «како отступити от мира», советовал Гурию «не приобщаться» к «мирская мудрьствующим», но вместе с тем и не «наскакати» на них «речми».¹¹³ Вопреки мнению ряда исследователей,¹¹⁴ мы никак не можем видеть здесь отражение споров с иосифлянами о допустимости или недопустимости монастырского землевладения. В 1479—1485 гг. Иосиф Санин еще только основал свой монастырь, и о каких-либо спорах о монастырском землевладении (именно о землевладении, а не о монастырях вообще) в этот период нам ничего неизвестно. Напротив, говоря о взаимных «поношениях» и «укорах», в которых может принять участие Гурий, Нилу было вполне естественно иметь в виду ту

¹¹¹ ГПБ, Кир.-Бел. 101/1178, л. 218.

¹¹² Там же, лл. 220 об.—221.

¹¹³ ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, л. 100—100 об.

¹¹⁴ Ср.: П. Николаевский. Русская проповедь в XV—XVI вв., стр. 167; С. Г. Вилинский. Послания старца Артемия (XVI века), стр. 163; М. С. Боровкова-Майкова. Нил Сорский. В кн.: ИРА, т. II, ч. 1, стр. 321—322.

борьбу, которая шла в эти годы в монастыре и в которую, по всей вероятности, действительно оказался вовлеченным молодой постриженник Нифонта. Конечно, в ходе этой борьбы важное место занимали вопросы «монастырского богатства и стяжания имений»,¹¹⁵ но ни сторонники Нифонта, ни их противники не выступали принципиально против таких «стяжаний» — речь шла только о том, каким образом (в союзе с великим или удельным князем) монастырь может приобретать и сохранять свои «богатства».

Но в Послании Гурию Тушину Нил касается не только борьбы между «мирская мудрствующими» монахами Кириллова монастыря.

Кроме вопроса, «как отступить от мира», он отвечает еще на один вопрос: «како не заблудити от истиннаго пути». Если в «мирские мудрствования» люди впадают от «неразумия божественных писаний», то к «заблуждению от истиннаго пути» приводит, согласно Нилу, иная причина — излишнее внимание к «писаниям» не-«божественного» характера. Средство против этого одно: держаться только «истинных», «божественных писаний», ничего не делать «без свидетельства писаний таковых», ничего не делать «о себе».¹¹⁶ «Елици разътленем разумом творят дело божие, — указывает Нил, — сии погрешают от праваго пути».¹¹⁷ Что же это за «заблуждение от истиннаго пути», к которому может привести недостаточно осторожное изучение «писаний»? Уже С. Г. Вилинский, склонный видеть в ответе на вопрос, «како отступить от мира», полемику со сторонниками монастырского землевладения, обратил внимание на то, что в данном случае речь идет о борьбе с совсем иными противниками. Он справедливо заметил, что здесь Нил говорит о «причине происхождения ересей» и предостерегает против возможности «уклонения в ересь».¹¹⁸ Это мнение представляется нам вполне справедливым. В 1479—1485 гг. еретическое движение на Руси достигло уж достаточного развития: еще до 1479 г. Иосифом Саниным было написано первое сочинение против еретиков — Послание о троице; в 1480 г. виднейшие новгородские еретики были приглашены Иваном III в Москву; к 80-м годам относятся и некоторые дошедшие до нас «писания» еретиков (книги Ивана Черного). Свое отношение к ереси Нил высказывал и в прямой форме. «Лжеименитых же учителей еретической учения и предания вся проклиная яз и сущии со мною, и ере-

¹¹⁵ ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, л. 100.

¹¹⁶ Там же, лл. 101—102.

¹¹⁷ Там же, л. 102—102 об.

¹¹⁸ С. Г. Вилинский. Послания старца Артемия (XVI века), стр. 163.

тики вси чюжи нам да будут», — писал Нил Сорский в своем «Предании».¹¹⁹

В конце 80-х годов XV в., когда борьба с еретиками достигла особого напряжения, Нил Сорский был уже видной фигурой среди русского монашества. Естественно, что он не мог оставаться в стороне от этой борьбы. Среди немногочисленных известий о Ниле Сорском, дошедших до нас от XV в., два известия связывают его (так же как и Паисия Ярославова) с «обличительной» деятельностью тех лет. В 1489 г. новгородский архиепископ Геннадий обратился к ростовскому архиепископу Иоасафу с просьбой привлечь к борьбе с ересью «Паисия и Нила»; он спрашивал их совета по наиболее острым полемическим вопросам и интересовался, имеются ли в Кириллово и других северных монастырях книги, которыми пользуются еретики.¹²⁰ В 1490 г., по известию близкой к Геннадию летописи, «Паисий и Нил» приняли участие в соборе, осудившем новгородских еретиков.¹²¹

Письмо Геннадия Иоасафу, так же как летописное известие об участии Паисия и Нила в соборе 1490 г., давно и хорошо известно в литературе; однако значение столь прямого свидетельства о связи «обличителей» с Нилом Сорским почему-то недооценивалось историками. А. С. Архангельский склонен был даже видеть в Послании Геннадия Иоасафу доказательство «странной изолированности Нила Сорского от борьбы с таким ужасным злом», каким считалась ересь: по его мнению, результаты обращения Геннадия к Нилу и Паисию «были не совсем такие, каких желалось», ибо «после мы не видим уже никаких сношений Геннадия ни с Паисием, ни с Нилом», а собор 1490 г., на котором участвовали Паисий и Нил, «дал совсем не то, чего ждали» от него «обличители».¹²² Едва ли можно признать такое рассуждение убедительным: источники, сохранившиеся от конца XV в., достаточно скудны; известий же, относящихся

¹¹⁹ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 3. — Нам представляется совершенно необидительным мнение М. С. Боровковой-Майковой, видящей в этом высказывании свидетельство «широкой терпимости» Нила на том основании, что Нил здесь, «кратко» заметив: «Еретики всем чюжи нам да будут», — ничего не сказал, однако, «о казни вероотступников» (ИРЛ, т. II, ч. 2, стр. 320). Цитируемое место представляет собой исповедание веры Нила; вполне естественно, что он отменяет здесь «чюждые» ему «еретическая учения», и совершенно неуместно было бы говорить при этом о мерах борьбы с еретиками.

¹²⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 318 и 320.

¹²¹ ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 158.

¹²² А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 30—33, ср. стр. 281. Ср. также: J. L. I. Fennell. The Attitude of the Josephians and Trans-Volga Elders to the Heresy of the Judizers, стр. 491; J. Kologrivov. Essai sur la sainteté en Russie, стр. 195.

к Нилу Сорскому, буквально считанное количество. При таком положении было бы весьма странно предполагать, что до нас должна дойти не только грамота Геннадия, но и вся дальнейшая переписка по этому вопросу; тем более странно выводить из отсутствия источников какие-либо заключения отрицательного характера. Впрочем, вопреки мнению А. С. Архангельского, мы и после обращения Геннадия к Нилу и Паисию обнаруживаем следы сношений новгородского владыки с кирилловскими «старцами». В Послании Иоасафу Геннадий просил узнать у Паисия и Нила, имеется ли в их монастыре книга «Афанасий Александрийский»; на этот вопрос он, очевидно, получил ответ, и ответ отрицательный, ибо в том же году, как мы уже отмечали, его приближенные послали «Афанасия Александрийского» в Кирилло-Белозерский монастырь.¹²³ Что касается собора 1490 г., то мы не можем считать решения этого собора мягкими и противоречащими требованиям «обличителей»: все новгородские еретики, преданные соборному суду, были прокляты и лишены сана; физическая же расправа над ними была делом не церковного собора, а светской власти, и если она не была произведена в 1490 г., то это объясняется политической позицией великого князя, а не деятельностью «отцов собора».¹²⁴ Так или иначе, противопоставлять в этом случае Паисия и Нила остальным иерархам, участвовавшим в соборе 1490 г., нет никаких оснований.

Вопреки традиционным историографическим представлениям, мы не обнаруживаем, таким образом, в конце XV в. каких-либо противоречий между Нилом Сорским и «обличителями» ереси. В сочинениях Нила нет ни одного прямого или косвенного высказывания против Иосифа и его сподвижников. Геннадий обращался к Нилу за помощью против еретиков; Иосиф Волоцкий, как мы видели, использовал «Послание некоему брату» Нила в качестве введения к своим «словам» об иконах, впоследствии вошедшим в «Просветитель».¹²⁵ Такое использование сочинения Нила в «обличительных» сочинениях Иосифа свидетельствовало о близости между обоими писателями, о том, что волоцкий игумен во всяком случае высоко чтит сорского подвижника.

О близости Нила к «обличителям» свидетельствует и рукописная традиция его сочинений. Исследователи, исходящие из предвзятого представления об исконной враждебности между иосифлянами и нестяжателями, были убеждены, что иосифляне должны были отвергать сочинения Нила; немецкий исследова-

¹²³ Ср. выше, стр. 267.

¹²⁴ См. выше, стр. 139—140.

¹²⁵ См. выше, стр. 215—216.

тель Смолич утверждал даже, что ввиду враждебности иосифлян сочинения Нила переписывались «главным образом в маленьких монастырях и пустынях заволжских областей».¹²⁶ Обращение к рукописям Нила позволяет сделать вывод, который в свете этих традиционных воззрений мог бы показаться парадоксальным: значительная часть рукописей, содержащих «Устав» и послания Нила, прямо или косвенно связана с Волоколамским монастырем, — при жизни Иосифа и его ближайших преемников Нил Сорский был среди иосифлян одним из популярнейших и наиболее часто переписываемых русских авторов.¹²⁷ Мы уже указывали, что древнейшие рукописи «Устава» Нила — это рукописи учеников Иосифа Нила Полева¹²⁸ и Дионисия Звенигородского,¹²⁹ сохранившиеся в Волоколамском монастыре. До нас дошли также рукописи сочинений Нила, переписанные племянником и ближайшим сподвижником Иосифа Волоцкого Досифеем Топорковым,¹³⁰ волоколамскими игуменами XVI в. Нифонтом Кормилицыным и Ефимием Турковым (вместе с сочинениями Иосифа),¹³¹ учеником Иосифа «старцем» Фотием и рядом других монахов Волоколамского монастыря конца XV—первой половины XVI в.¹³² Интерес этих иосифлянских монахов к творчеству Нила Сорского не случаен: Нил Полев и Дионисий Звенигородский, как сообщает «Житие» Иосифа, получили даже благословение своего «отца» (Иосифа) на то, чтобы поселиться у «отца Нила», «иже сияше тогда, яко светило в пустыне на Беле озере».¹³³ Как Нил Полев, так и другие сподвижники Иосифа, переписывая сочинения Нила Сорского, преподносили их в Волоколамский монастырь, ясно показывая этим, что в их глазах это были не писания врага, а «богодуховенная писания», принадлежавшие «ревнителю святых отец» и достойные стать вкладом, обеспечивающим переписчику заупокойное поминовение.¹³⁴ С другой стороны, до нас дошел

¹²⁶ I. Smolitsch. Russisches Mönchtum, стр. 109.

¹²⁷ На это обстоятельство отчасти обратила уже внимание М. С. Боровкова-Майкова (К литературной деятельности Нила Сорского, стр. 7; ср.: Нила Сорского Предание и Устав, стр. XV—XVI).

¹²⁸ ГИМ, Епарх. 349/509.

¹²⁹ ГИМ, Епарх. 351/518.

¹³⁰ ГИМ, Епарх. 342/485 (л. 5 — автограф «грубого Досифея»).

¹³¹ ГПБ, Q.XVII.15 и Q.XVII.50.

¹³² ГИМ, Епарх. 336/475, Епарх. 343/493, Епарх. 350/510, Епарх. 344/494; ГБЛ, Волк. 491, Волк. 492, Волк. 497, Волк. 534, Волк. 571, Волк. 577. Ср. также списки XVI в., содержащие сочинения Нила и Иосифа одновременно: ГПБ, Соф. 1460, Соф. 1471, Q.I.214.

¹³³ Изд. К. Невоструева, стр. 126—127; ЧОИДР, 1903, кн. III, стр. 20.

¹³⁴ Очень характерна в этом отношении упомянутая нами выше переписка Нила Полева к сборнику сочинений Нила Сорского, составленному Полевым уже после смерти автора (т. е., очевидно, уже после столкнове-

сборник, составленный учеником Нила Гурием Тушиным и содержащий (наряду с ярко нестяжательским материалом) краткую редакцию «Устава» Иосифа.¹³⁵

О связи Нила с «обличителями» говорит еще одно обстоятельство. Выше мы уже отмечали активную роль, которую играло в борьбе с еретическим движением непосредственное окружение великой княгини Софии Палеолог. Речь идет здесь в первую очередь о приехавших с Софией на Русь братьях Траханиотах, помогавших новгородскому владыке в его полемике с еретиками и даже доставивших ему отчет о деятельности испанской инквизиции. Но к свите Софии Палеолог принадлежало еще одно лицо — князь Константин Мавнукский (Манкупский), также переселившийся в Россию вместе с «царегородской царевной». Как и Траханиоты, князь Константин завязал тесные связи с высшей церковной иерархией: он поступил на службу к ростовскому архиепископу Иоасафу, тому самому иерарху, через которого Геннадий вступил в переговоры с Паисием и Нилом. В 1489 г. Иоасаф был лишен сана вследствие какого-то столкновения с великим князем; отставка эта, как мы уже отмечали, вызвала крайнее недовольство и досаду новгородского архиепископа Геннадия.¹³⁶ Вместе с Иоасафом подвергся опале и Константин Мавнукский: ему пришлось удалиться вместе с Иоасафом в монастырь и там, вопреки его желанию, постричься (под именем Кассиана).¹³⁷ Опала Иоасафа и Константина, по всей видимости, была связана с теми «скорбями многими», которые, как рассказывал Иосиф Волоцкий, пришлось вынести некоторым из его единомышленников в годы близости великого

ния Полева и Дионисия Звенигородского с «заволжскими старцами» в 1508—1511 гг.): «Конец богодуховенным словесем достиже от старца Нила иже суть на Белеозере в Сорьской пустыне мужскы подвижасы на диавола [в наша лета последнего рода], чюствене же и мыслене. От сих убо разумно есть богодуховенных его душеполезных писаний, яко делатель бысть добродетелем и сих возделав в винограде сердца своего, отиде к любящему его Христу, нам же яко-же некий залог, оставив богодуховенная писания своя душеполезная» (ГИМ, Епарх. 349/509, л. 84). Эта характеристика Нила Сорского впоследствии неоднократно переписывалась в более поздних списках того же вида (ГИМ, Епарх. 343/493, л. 91, Епарх. 350/510, л. 84 об.; ГБЛ, Троицк. 799, л. 148, Унд. 142; ср.: Нила Сорского Предание и Устав, Приложение, стр. XIV). Ср. также характеристику Нила как «ревнителя древних святых отец» в списке Досифея Топоркова (ГИМ, Епарх. 342/485, л. 5).

¹³⁵ ГПБ, Соп. 1451 (об этом списке см.: Н. К. Никольский. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в., стр. 174 и сл.).

¹³⁶ См. выше, стр. 242.

¹³⁷ См. житие св. Константина кн. Манкупского: ГПБ, Погод. 1563, лл. 65 об.—67; ср.: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 56, прим. 26.

князя с ерегиками; сходство между позицией Константина-Кассиана и «обличителей» обнаружилось и в том, что после своего пострижения Кассиан обратился к покровительству князя Андрея Углицкого,¹³⁸ столь же решительного оппонента Ивана III, как покровитель Иосифа Борис Волоцкий (этого Андрея Иосиф потом оплакивал как «Авеля праведного»). Сочувствуя своим пострадавшим собратьям, другие церковники, по словам Иосифа, «спострадали» им «писанием утешительным». Геннадий писал «утешительное писание» Иоасафу; «писание утешительное» Константину-Кассиану Мавнукскому написал Нил Сорский. Послание это дошло до нас. В Послании Нил вспоминает бедствия, испытанные опальным князем на родине: «скорби, и беды, и пленение и заведение от своего земли и рода и отечества в землю чужю и язык несведом» — и на Руси: «потом же наведе на ны, грех ради наших искушения и скорби и заточения», — и утешает Кассиана: «О сем паки радуюся, яко возлюби нас бог, не хотя мучити на оном веде будущем, но зде попусти поскорбети».¹³⁹

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. Исключение составляет только один факт, не засвидетельствованный современными Нилу источниками, и известный только на основании посмертной традиции. Мы имеем в виду полемику с Иосифом Волоцким по вопросу о монастырских имуществвах в связи с собором 1503 г. Наиболее пространное и определенное известие об этом споре содержится в так называемом «Письме о нелюбках старцев Кириллова и Иосифова монастыря». В этом письме рассказывается, как во время «собора о вдовых попех и диаконех», происходившего в 1503 г., «нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделнем».¹⁴⁰ Хотя известие это содержится в относительно позднем источнике (30—40-е годы XVI в.), вдобавок грешащем явными анахронизмами и неточностями («Письмо» утверждает, что на соборе 1503 г. «был старец Паисея Ярославов», в действительности умерший в 1501 г.),¹⁴¹ оно, на наш

¹³⁸ ГПБ, Погод. 1563, лл. 70 об.—72 об.

¹³⁹ ГБЛ, Фунд. 185, лл. 364 об.—365. В печатном издании (Преподобный Нил Сорский. СПб., 1864, стр. 185) неверная, по нашему мнению, транскрипция: «Потому же наведе на ны...».

¹⁴⁰ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 367; Прибавления к творениям святых отцов, ч. X, стр. 505.

¹⁴¹ Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в., стр. XV—XLI.

взгляд, не может быть полностью отвергнуто: о каком-то выступлении Нила в 1503 г. против церковного землевладения говорится и в сочинении его ученика Вассиана (хотя инициатива возбуждения этого вопроса там приписывается не Нилу, а самому князю);¹⁴² намекает на это выступление (не называя имени Нила) и «Житие» Иосифа, составленное Львом Филологом.¹⁴³ Однако если даже выступление Нила в 1503 г. и имело место, то во всяком случае событие это относится к достаточно позднему моменту в его биографии — через несколько лет после собора 1503 г. Нил умер, и серьезные столкновения его учеников с иосифлянами произошли уже после его смерти. Выступление 1503 г. в той или иной степени могло вытекать из мировоззрения Нила, но его исходной точкой оно не было.

Идеология Нила Сорского

Говоря о мировоззрении Нила Сорского, исследователи обычно называют в качестве его наиболее характерной черты «критицизм», «принцип свободного критического исследования церковных источников». Эта черта, по их мнению, резко отличает Нила от Иосифа Волоцкого и иосифлян и даже сближает его с еретиками конца XV в.

На чем основывается представление о «критицизме» Нила, прочно укоренившееся в научной литературе?

Наиболее весомым доказательством «критицизма» Нила исследователи считают его неоднократные высказывания о необходимости следовать «божественным писаниям», и прежде всего постоянно цитируемое во всех работах замечание Нила из Послания Гурию Тушину, что «писания многа, но не вся божествена суть».¹⁴⁴ В дополнение к этой цитате нередко приводятся также слова Нила из Послания Герману, что он (Нил) «наипаче» испытует «божественная писания, преже заповеди господня и толкования их и апостольская предания, также жития и учения святых отец».¹⁴⁵ Высказывания эти, по мнению исследователей, не только свидетельствовали о склонности Нила противопоставлять друг другу «священное писание», священное предание и святоотеческую литературу,¹⁴⁶ но и о его критическом отношении к самому «божественному писанию».¹⁴⁷

¹⁴² Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 206.

¹⁴³ ЧОИДР, 1903, кн. III, стр. 37.

¹⁴⁴ ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, л. 101—101 об.

¹⁴⁵ ГПБ, Кир.-Бел. 101/1178, л. 219.

¹⁴⁶ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 27.

¹⁴⁷ Ср., например: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 134; М. С. Боровкова-Майкова. Великий старец Нил пустынный Сорский, стр. 10.

Говоря о «критицизме» Нила, исследователи нередко ссылаются также на источники более позднего времени, связанные с учеником Нила Сорского Вассианом Патрикеевым. В одном из сочинений Вассиана, направленном против Иосифа Волоцкого, — так называемом «Прении с Иосифом» содержится своеобразный диалог между обоими оппонентами: обвинения Иосифа и опровержение их Вассианом. Иосиф, судя по этому диалогу, обвинял Нила и Вассиана в том, что они «похулиша не токмо в русской земли чудотворцов, но иже и в древняя лета и в тамошних землях бывших чудотворцов, чудесем их не вероваши и от писания изменаши чудеса их». Хотя обвинение это было тут же опровергнуто Вассианом, заявившим, что «сие, Иосифе, лжеси на мя и на моего старца Нила» и что «чудес из их святых писаний ничего старец Нил не выкинул»,¹⁴⁸ историки склонны были верить в данном случае Иосифу, а не Вассиану, и предполагали, что Нил «скептически относился к чудесам некоторых святых».

Стремясь доказать это положение, исследователи обращались к рукописным памятникам, так или иначе связанным с Нилом Сорским, и искали в них конкретные примеры «трудов с оттенком критического направления». Уже В. Жмакин в качестве конкретного примера Нилова «критицизма» приводил один из сборников житий «исправления старца Нила» (из Уваровского собрания), который он датировал XVI в.¹⁴⁹ А. С. Архангельский обратил внимание на две рукописи житий, более или менее современные Нилу (начала XVI в.): одну из Кирилло-Белозерского монастыря (№ 23/1262) и другую из Троице-Сергиевой лавры (№ 684). В обеих рукописях содержится предисловие, в котором составитель говорит, что, найдя «в списках оных многа не исправлена», он, по возможности, «сия исправлях»; в кирилловской рукописи имеется, кроме того, заключительная приписка, указывающая, что «сия жития и мучения преписаны с книги старца Нила, с его писания и исправления». Найдя в тексте обеих рукописей ряд пропусков, сопровождающихся замечками типа «от зде в списке неправо», «в списках преступлено зде» и т. д., А. С. Архангельский пришел к заключению, что обнаруженные им жития и являются теми «трудами с оттенком критического направления», за которые Иосиф Волоцкий порицал Нила.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения (печатается); Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 208.

¹⁴⁹ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 34.

¹⁵⁰ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 124—127.

Такова в общих чертах аргументация исследователей, считающих Нила представителем «критического» направления. Попробуем разобраться в этой аргументации.

Для понимания мировоззрения Нила Сорского наибольший интерес, конечно, представляют его собственные сочинения. Говоря о «критицизме» Нила, исследователи опирались, как мы уже знаем, на такие его высказывания, как например «писания многа, но не вся божествена суть», видя в этих словах противопоставление «божественного писания» (т. е. Библии) остальной церковной литературе, например писаниям «святых отцов». Нам представляется, что такое понимание слов Нила объясняется тем, что исследователи не установили значения термина «божественные писания» в творчестве Нила и цитировали приведенные места, не следя за общим контекстом, в котором они помещены.

В древнерусском языке слово «писание» имело достаточно широкий смысл: оно обозначало всякое письменное сочинение или запись («обличители» говорили, например, о «писаниях» строгельников).¹⁵¹ Церковь, издавна прославлявшая «почитание книжное», издавна же стремилась отделить от заслуживающей «почитания» «божественной» литературы «ложная писания», «богоотметныя и ненавидимыя книги». Перечни «отреченных книг», проникавшие из Византии, не раз появлялись на Руси: в конце XIV в. такой перечень был выпущен митрополитом Киприаном, в конце XV в. — митрополитом Зосимой. Нил Сорский также, очевидно, хотел внести какую-то дифференциацию в огромную массу «писаний».

Анализ многочисленных высказываний Нила Сорского о «божественных писаниях» дает основание утверждать, что Нил (в отличие от еретиков XV в.) ни в какой мере не был склонен к противопоставлению каких-либо сочинений «святых отцов» «пророческому, евангельскому и апостольскому писанию». Напротив, через все творчество Нила Сорского проходит одна тема: прославление «преданий святых отец», которых он чтит рядом и наравне с «божественными писаниями». «Не просто ... подобает нам творити дела кая, но по божественных писаниях и по преданию святых отец ... Творя по святых писанию и по жителству святых отец, благодатию христовою не погрешити...», — писал он в Послании Герману.

Такой же смысл имеет, по нашему мнению, и часто цитируемое высказывание из того же Послания: «Наипаче испытую божественаа писания, преже заповеди господня и толкования их, и апостольскаа предания, также жития и учения святых

¹⁵¹ И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, т. II, столб. 934—935.

отець, и тем внимаю». Порядок, в котором перечисляет здесь Нил «божественнаа писания», вовсе не свидетельствует о каком-либо противопоставлении им «учений святых отец» «заповедям господним»; такой порядок (сперва библейские тексты, затем — апостольские и наконец — святоотеческие) был испокон века свойствен церковно-учительной литературе и встречается, например, у Иосифа Волоцкого. В одном из его полемических «слов» об иконах мы читаем: «Сего ради не от себе, но от божественных писаний свидетельство имуще, малы некия главизны прежде писати подобает нам, к уведенью нашему от ветхаго закона и от пророк, и от святого еуангелия и от апостол, потом же и о сем, еже святини и божествении отцы и учителии наши о святей и животворящей троицы написаша».¹⁵² Характерно также, что хотя «жития и учения святых отец» у Нила названы по порядку позже, чем остальное «писание», но «толкования» на «заповеди господни» (т. е., по существу, та же святоотеческая литература) здесь следуют непосредственно за самими «заповедями» (раньше «апостольских преданий») — в полном согласии с советом Иосифа Волоцкого дополнять «малые главизны» «божественных писаний» сочинениями «святых и божественных отцов и учителей».¹⁵³

«Тщися делати заповеди божия и предания святых отец», — читается в Послании Гурию Тушину. Свой «Устав» Нил прямо охарактеризовал как сочинение, написанное «от писаний святых отец». Отожествляя «святые писания» с сочинениями «отцов», он писал: «Събрав от святых писаний, еже рекоша о сих духовноснии отци. От святых писаний мало от многих събрах, якоже пес от крупиц падающих трапезы словес господий своих блаженных отець ... Написахом ... от богодуховеных писаний святых отец». Содержание «Устава» и других сочинений Нила подтверждает эту характеристику: произведение это действительно теснейшим образом связано с греческой патристикой и является в значительной степени изложением и развитием взглядов Нила Синайского, Иоанна Лествичника и других «отцов церкви».¹⁵⁴

О противопоставлении Нилом Сорским «божественного писания» святоотеческой традиции (характерном для еретических и реформационных движений) не может быть, таким образом,

¹⁵² Ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 365 (разрядка наша, — Я. Л.); ср. также «Сказание» в защиту Ефрема Сирина — там же, стр. 409—413.

¹⁵³ Там же, стр. 364—365.

¹⁵⁴ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 139—183.

и речи. Кому же и чему противопоставлял Нил Сорский пропагандируемый им принцип следования «писанию»?

Обратившись к тексту посланий Герману и Гурию, мы получаем вполне определенный ответ на этот вопрос. В Послании Герману Нил, как мы уже видели, резко осуждал кирилловских монахов, чье «жительство», не соответствующее «святым писаниям» и «преданию святых отец», вынудило его к «изшествию» из монастыря. Именно этим монахам ставил Нил в вину «плотские мудрствования» и «свои воли страстные», именно их он обвинял в нежелании испытывать «святыя писания со смиренным духовне». «Неции же от них не хотят и слышати ныне, еже по святых писаний жити, яко же бо и не нам написана суть и не надлежит еже в нынешнем роде хранити та». ¹⁵⁵ Нам неизвестно, какую именно из двух боровшихся в монастыре партий (сторонников великого князя или их противников) имел в виду Нил Сорский, но ясно, что во всех этих филиппиках против «плотских мудрствований» он осуждал отнюдь не современную ему религиозную догматику или «писания святых отец», а именно укоренившиеся в церковной практике отклонения от «жительства закон божиих».

Той же теме касается Нил и в ответе на запрос Гурия Тушина, «како отступити от мира». Выступая в этом разделе своего Послания против «мирская мудрствующих» кирилловских монахов, Нил противопоставляет им беседы с требующими «слова божия» и «духовно мудрствующими». ¹⁵⁶

Но в Послании Гурию Тушину Нил, как мы видели, выступал не только против «мирская мудрствующих» лиц, чуждых всякого интереса к «писанию», но и против «растленных разумом» вольнодумцев, отступающих от «истинного пути» из-за обращения к «писаниям» не-«истинного» характера. Именно против таких лиц и направлено предостережение Нила: «Свяжи себе законы божественных писаний и последуй тем — писанием же истинным, божественным. Писания бо многа, но не вся божественна суть». ¹⁵⁷ В своей борьбе против лиц, читающих не-«божественные писания», Нил отнюдь не обнаруживал «критицизма» и «рационалистических тенденций», приписываемых ему исследователями. Об этом говорит уже весь контекст приведенного рассуждения Нила о не-«божественных писаниях» — рассуждение это было ведь ответом на запрос Тушина, «како не заблудити от истиннаго пути». Еще более ясно свидетельствует об этом сочинение одного из последователей

Нила — нестяжателя XVI в. Артемия. В своем послании «въпроставшему слова божия» Артемий также дал ответ на вопрос, «како не заблудити от истиннаго пути», начав его с точной цитации слов своего учителя: «Свяж себе законы божественных писаний . . . писания бо многа суть, но не вся божественна». Но далее Артемий дал собственное и вполне определенное разъяснение этих слов Нила, указав, что «писания» бывают «ова от святых отец списана на полу верным, ова же от еретик ложна сложена на соблазнь людем», предостерегая от тех, кто «мнятся веровати, но не якоже рече писание», против ереси и т. д. ¹⁵⁸ Буквальное совпадение этих рассуждений Нила и Артемия, как мы уже отметили, побудило даже исследователя творчества Артемия С. Г. Вилинского (исходившего из традиционного представления о «гуманности» нестяжателей к еретикам) признать, что данное рассуждение и у Нила направлено против еретиков. ¹⁵⁹

Основной пафос выступлений Нила против «растленных разумом», несомненно, заключается в осуждении всякой деятельности, не предусмотренной «божественным писанием», всякого поступка, совершенного самостоятельно — «о себе»: «Аз убо не творю без свидетельства божественных писаний, но по святых писаний последую, творю елико по силе. Егда бо сътворити ми что, испытую прежде божественна писания, и аще не обрящу съгласующа моему разуму и начинание дела, отлагаю то, дондеже обрящу . . . О себе же не смею творити, понеже невежда и поселянин есмь». ¹⁶⁰ В своем «Предании», ссылаясь на «Божественную Лествицу», Нил рекомендовал даже изгонять из обители лиц, творящих «свою волю»: «Лучши есть отгнати, неже своя воля оставити творити». ¹⁶¹

Вопреки традиционному мнению, позиция Нила в отношении «писаний» вовсе не представляется нам в этом случае противоположной «формально-консервативной» позиции Иосифа Волоцкого. Как и Нил, Иосиф выступал в своих сочинениях конца XV в. и против незнания «божественного писания», делавшего церковников беспомощными перед лицом еретиков, и против вольнодумства, опиравшегося на собственное мнение или «писания» не-«божественного» характера. Иосиф, как мы уже знаем, осуждал «грубостью съдержимого» митрополита Геронтия, неспособного бороться с ересью; он с восторгом повествовал о бывшем игумене Саввина Сторожевского монастыря, непрерывно читавшем книги и умевшем: «божественна писания на языке

¹⁵⁵ ГПБ, Кир.-Бел. 101/1178, лл. 220 об.—221.

¹⁵⁶ ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, лл. 100 об.—101.

¹⁵⁷ Там же, л. 101—101 об.

¹⁵⁸ РИБ, т. IV, стлб. 1405—1409.

¹⁵⁹ С. Г. Вилинский. Послания старца Артемия (XVI века), стр. 163.

¹⁶⁰ ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, лл. 101 об.—102.

¹⁶¹ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 5.

обнести» (такую же способность приписывали биографы и самому Иосифу).¹⁶² С другой стороны, Иосиф, как и Нил, резко противопоставлял «божественная писания» иным «писаниям», не заслуживающим почитания. В «Сказании от божественных писаний, яко его же бог не повеле ведати, о сих не подобает пытати» (вошедшем впоследствии в «Просветитель» в качестве 8-го «слова») были подвергнуты, например, критике те «писания», в которых предсказывалась та или иная определенная дата «конца» мира: «Устремися нещы рещи и написати, яко по Христове воскресении тысяща лет до антихристова прихода... Абие нещы нача домышляти яко седморичен есть век настоящий» и т. д. Этим «писаниям нещых» (сочинению Никифора Ксанфоула и др.) противопоставлялись здесь «божественная писания».¹⁶³

Исследователи, причисляющие Иосифа к «формальному», а Нила к «критическому» направлению, указывают, правда, на то, что Иосиф опирался на данные не только «истинно богодуховенных источников», но и таких источников, «авторитетность которых подвержена сильному сомнению», например на апокрифическую книгу Еноха, византийские законы, сочинения Никона Черногорца, не канонизированного церковью.¹⁶⁴ Однако данный аргумент имел бы силу только в том случае, если бы можно было указать, что Нил или его последователи где-либо отвергали эти авторитеты. Но таких высказываний мы у Нила Сорского не находим; что же касается Вассиана Патрикеева, то он чтит Никона Черногорца не менее, чем Иосиф Волоцкий.¹⁶⁵

Собственные высказывания Нила Сорского никак не говорят, таким образом, о его «критицизме». Не более убедительным представляется нам и посмертное свидетельство Иосифа, приведенное в сочинении Вассиана. Прежде всего перед нами, как уже было отмечено, утверждение враждебно настроенного лица, которое тут же было решительно опровергнуто его оппонентом. Мало того. Обратившись к самим цитатам Иосифа, приведенным у Вассиана, мы убедимся, что и волоцкий игумен ставил в вину своим противникам не столько их недостаточную веру в чудотворцев, сколько совсем иные грехи. Пункт диалога между Иосифом и Вассианом, обвинявший их в недостаточной

¹⁶² ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 554.

¹⁶³ Антифеодалные еретические движения, стр. 398 и 400—401. — Об отношении Иосифа к «писанию» ср.: Т. Spidlik. Joseph de Volokolamsk, стр. 16—18.

¹⁶⁴ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 16; А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 242—243.

¹⁶⁵ А. С. Архангельский. К изучению древнерусской литературы. СПб., 1888, стр. 146.

вере в чудеса, был лишь дополнением к предшествующим разделам, где шла речь о «хуле» на русских чудотворцев: «Нил и ученик его Васьян, — говорил Иосиф, — похулиша не токмо в Руской земле чудотворцев, но иже в древняя лета и в тамошних землях бывших чудотворцев». А в предыдущих разделах речь шла о «хуле» на «чудотворцев Антония и Феодосия» — основателей Киево-Печерского монастыря в связи с тем, что Нил и Вассиан отрицали право монастырей «сел дръжати».

Смысл слов Иосифа, приведенных Вассианом, становится еще более понятным, если сопоставить их с обвинениями против Вассиана, высказанными спустя ряд лет учеником Иосифа митрополитом Даниилом на церковном соборе. «Чудотворцев, — обвинял Даниил Вассиана, — называешь смутотворца, потому что они у монастырей села имеют и люди». Возражая Вассиану, митрополит доказывал, что «и в ныняшня лета святни отци чудотворци села к монастырем имели, но яко богу священно и возложено, твердо сохраняли и соблюдали, и ты почто мнишь и нынешних чудотворцев страстных».¹⁶⁶ Итак, по мнению иосифлян, Вассиан и его учитель, считая владение селами и людьми несовместимым с чудотворством, подвергали тем самым сомнению святость тех многочисленных чудотворцев «в Руской земле», а также «в тамошних землях», которые владели селами. Здесь перед нами, таким образом, не столько реальное рассуждение Нила и Вассиана, сколько вывод, навязанный им их противниками: раз Нил и Вассиан «хулят» чудотворцев, значит они не верят в их чудотворство, — тенденциозный, хотя и не лишенный логики полемический прием. К аналогичному полемическому приему прибегли спустя несколько столетий старообрядцы в своей борьбе с Никоном: если, говорили они, Никон отрицает святость русских церковных книг, существовавших до его реформы, то тем самым он «хулит» и чудотворцев, «спасшихся» по этим книгам.

Логически связанное с вопросом о владении «селами», обвинение в «хуле» на чудотворцев было, однако, облечено Иосифом в излюбленную им провокационно-инквизиторскую форму и дополнено обвинением, будто Нил и Вассиан «чюдесем их не вероваша, и от писания изметаша чюдеса их». Эта инсинуация и заставила Вассиана заявить, что Иосиф облыгает Нила «по страсти, яко человеконенавистник», и подчеркнуть, что «чудес из их святых писаний ничего старец Нил не выкинул, а наипаче исправил с иных с правых списков».

Последнее замечание Вассиана в значительной степени помогает нам разобраться и в тех житийных списках, в которых

¹⁶⁶ ЧОИДР, 1847, № 9, отд. IV, стр. 3 и 6—7.

исследователи видели доказательство «критицизма» Нила Сорского. В каком смысле можно говорить о «критицизме» Нила в этих житиях? Филологическая критика церковных текстов в истории позднего средневековья, действительно, нередко переходила в критику их содержания, она обнаруживала противоречия между «писанием» и «преданием», разоблачала поздние подделки (например, критика так называемого «Дара Константина» в работах итальянского гуманиста Лоренцо Валла). Однако наряду с такой критикой содержания письменность средних веков издавна знала «критицизм» иного рода — внимательное отношение переписчиков к своим рукописным оригиналам, умение выбрать из нескольких списков более исправный, осторожное пользование сомнительным (прежде всего в смысле исправности текста) и противоречивым протографом. Было бы совершенно неправильно отказывать в такого рода умении работать над текстом русским средневековым книжникам и полагать, что они всегда механически следовали своим оригиналам. Яркие примеры осторожной и тонкой «текстологической» работы над оригиналом дают, например, памятники древнерусского летописания. Уже в летописном своде конца XII в., легшем в основу Лаврентьевской летописи, мы встречаем следы работы составителя над двумя противоречивыми источниками: встретив в одном из них указания, что призванный славянами Рюрик «седе Новеороде», а в другом — «седе в Ладозе», сводчик оставил пустое место после имени Рюрика, отмечая тем самым противоречивость источников.¹⁶⁷ Сводку противоречивых известий разных летописцев мы находим в Тверской летописи;¹⁶⁸ критические замечания о недостаточной «добротe» использованного им «Лецицкого летописца» сделал составитель Новгородской II летописи¹⁶⁹ и т. д. Перед нами в данном случае, конечно, не проявление какого-либо религиозного «критицизма», а то элементарное умение работать над текстом, которое было достаточно знакомо лучшим из средневековых книжников. При этом необходимо отметить, что в своей «текстологической» работе книжники древней Руси отнюдь не интересовались только текстом ради текста, напротив — они очень хорошо понимали, какие важные практические выводы могут вытекать из использования того или иного варианта «писания»; именно поэтому московский великокняжеский летописец с таким возмущением указывал, что князь Юрий Дмит-

¹⁶⁷ М. Д. Приселков. История русского летописания, стр. 80.

¹⁶⁸ ПСРЛ, т. XV, стлб. 108.

¹⁶⁹ Новгородская летопись. СПб., 1879, стр. 111—112; ср.: Д. С. Лихачев. О летописном периоде русской историографии. Вопросы истории, 1948, № 9, стр. 27—28.

риевич Галицкий добивался престола «летописци старыми списками».¹⁷⁰

Все приведенные выше примеры «текстологической» критики относятся к светской (или полусветской) письменности. Тем больший интерес приобретают для нас житийные сборники, связанные с Нилом Сорским. Какой характер имеет «критицизм» в этих житийных сборниках? До нас дошло четыре списка житий такого типа: два списка (с прямым указанием — «с книги старца Нила») из ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262 и 141/1218 и два списка (без имени Нила, но с такими же предисловиями) из ГБЛ, Троицк. 684 и 685. Что касается Уваровского собрания (на которое обратил внимание В. Жмакин), то имеющийся в нем список «исправления старца Нила» написан в 1661 г.¹⁷¹ и представляет собой в лучшем случае позднюю копию с оригинала Нила. Кирилло-Белозерские и Троицкие списки более или менее современны Нилу — они относятся к началу XVI в., но ни один из них, по всей видимости, не является автографом. Рукопись житий письма Нила Сорского, хранившаяся в Волоколамском монастыре и известная археографам середины XIX в., до нас, к сожалению, не дошла.¹⁷² Из дошедших до нас рукописей списки Кир.-Бел. 23/1262 и 141/1218 имеют точную дату — 7013 (1509) г. и прямое указание на переписчика — «многогрешнаго Гурия» (Тушина, руки которого, однако, переписана лишь часть житий).¹⁷³ Списки эти непосредственно примыкают друг к другу: список Кир.-Бел. 23/1262 содержит жития святых с сентября по февраль, список Кир.-Бел.

¹⁷⁰ ПСРЛ, т. XVIII, стр. 132, прим. 7.

¹⁷¹ ГИМ, Увар. 17; ср.: Леонид. Систематические описания рукописей гр. Увара, ч. 2. М., 1893, № 1054, стр. 369—370.

¹⁷² Наиболее подробное описание этой рукописи содержится в «Истории русской словесности» С. Шевырева (ч. IV, стр. 126, прим. 5 к 20-й лекции); по словам Шевырева, рукопись эта хранилась в библиотеке Иосифова (Волоколамского) монастыря (за № 637, 253 л.), текст ее, вплоть до конца жития Паисия Великого, «переписи старца Нила» (Сорского); окончена Нилом Полевым и в 1514 г. сдана в Волоколамский монастырь; рукопись включала жития, относящиеся и к первой (Симеон Столпник) и ко второй половине года (Онуфрий, Петр Афонский, Паисий, Филмон и т. д.). А. С. Архангельский уже, очевидно, не видел этой рукописи, ибо не привлек ее для решения вопроса о «критицизме» Нила (А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассан Патрикеев, ч. 1, стр. 27, прим. 67). В двух собраниях, сохранивших рукописи Волоколамского монастыря (Епархиальном собрании ГИМ и Волоколамском собрании ГБЛ), этой рукописи в настоящее время нет. В фонде Волоколамского монастыря ЦГАДА среди «Отрывков житий и поучений» (№ 514) сохранилось 6 листов из житийного сборника конца XV—начала XVI в., содержащих как раз фрагмент жития Симеона Столпника, которое было в сборнике Нила.

¹⁷³ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 596; Кир.-Бел. 141/1218, л. 564.

141/1218 — с февраля по август. Список Троицк. 685, полностью (судя по почерку) переписанный рукой Тушина, содержит одно декабрьское житие (Иоанна Безмолвника) и жития с апреля по июль. Список Троицк. 684 почти совпадает по составу с Кир.-Бел. 23/1262; имя переписчика в нем не названо, но почерк списка чрезвычайно напоминает руку известного церковного деятеля начала XVI в. Нила Полева.¹⁷⁴

Для решения вопроса о характере «критицизма» Нила Сорского наибольший интерес представляют списки ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262 и ГБЛ, Троицк. 684, содержащие особенно значительные пропуски в тексте с пометками на полях: «в списке неправо», «в списке преступлено zde» и т. д. В Троицк. 684 эти пропуски в нескольких местах заполнены текстом, написанным на специальных вклейках; в Кир.-Бел. 23/1262 в соответствующих местах вставки внесены в текст, но иным почерком (рукой Тушина в текст, писанный другим лицом).¹⁷⁵ Сопоставление отдельных житий в обоих списках с соответствующими житиями в макарьевских «Великих Минеях Четних» (в ряде случаев совпадающих с ними по переводу) помогает понять характер пропусков и «исправлений» Нила.

Уже в предисловиях и послесловиях к разбираемым сборникам житий мы встречаем указания, что составитель исправлял то, что было «многа неисправлена» в использованных им списках-оригиналах, «не согласующих к себе в исправлениях» (т. е. расходящихся между собой); о том, что Нил исправил переписанные им жития «с иных с правых списков», говорил и Василий. Отдельные лакуны и «исправления» сборников Кир.-Бел. 23/1262 и Троицк. 684 свидетельствуют о том, что предметом внимания и беспокойства Нила были в первую очередь чисто текстуальные погрешности в его оригиналах. В житиях мы встречаем пропуски в переводе трудных греческих слов,¹⁷⁶ географических терминов¹⁷⁷ и т. д. В житии Федора Студита оба разбираемых списка делают пропуск в том месте, где говорится о возрасте святого в момент наречения его игуменом: «имея възраста лет [пропуск], а отнеле же в иноки причтется

¹⁷⁴ Ср. сборник житий, переписанный Полевым (ГБЛ, Волок. 630, л. 1). В списке Нила Полева мы обнаруживаем тот же характерный пропуск в житии Феодосия, что и в Троицком и Кирилловском списках (ср.: ГБЛ, Волок. 630, л. 56 об.; Троицк. 684, л. 314 и ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 426).

¹⁷⁵ ГБЛ, Троицк. 684, лл. 85 и 92; ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, лл. 50 и 58 об.—59.

¹⁷⁶ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 388; ср.: ВМЧ, янв. 6—11. М., 1914, стлб. 572 (ср. прим. 17).

¹⁷⁷ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 355; ГБЛ, Троицк. 684, л. 262; ср.: ВМЧ, дек. 1—5. М., 1901, стлб. 523.

30 имея лет».¹⁷⁸ В соответствующем месте «Великих Миней» читаем: «пятое убо и тридешатное лето имея возрастию, отнеле же в мнихи причтется 30 имея всех лет».¹⁷⁹ Это явная путаница: если в возрасте 35 лет Федор уже 30 лет был монахом, то постричься он должен был пяти лет от роду; между тем в предшествующем тексте говорится, что Федор вступил в монашество, будучи взрослым человеком. Греческий текст жития объясняет происхождение этой ошибки: там говорится, что Федор до игуменства был монахом не 30, а 13 лет.¹⁸⁰ Тем самым выясняется и причина пропуска в разбираемых списках: в общем оригинале житийных сборников Нила и «Великих Миней»¹⁸¹ была погрешность, отразившаяся в обоих источниках: там говорилось, что Федор 30 лет был монахом; понимая, что это несовместимо с 35-летним возрастом святого, составитель житийных сборников (видимо, Нил Сорский) пропустил указание на возраст Федора. Такого же происхождения и другие многочисленные пропуски в житиях; недаром, делая эти пропуски, составитель писал, что здесь «в списке преступлено», «и zde недостает», «в списке неправо» и т. д.; недаром в целом ряде мест житий эти пропущенные места были затем вставлены в текст (Нилом или его переписчиками). К числу таких заполненных пропусков относится, например, то место в житии Иоанникия, где говорится сперва о военных подвигах святого, а затем о его «уходe от мира». В обоих житийных сборниках здесь пробел, заполненный затем краткой вставкой: «И по сих възжела отрещися мира ... научает же ся от мужа искусна в добродетелях, глаголюще ему сице: О, любезне...»; в Троицком списке вставка эта сделана на отдельном листочке со специальной оговоркой: «Аще где в ином переводе обрящется известнейше сего, тамо да чтется».¹⁸² Сравнение с «Великими Четвыми Минеями» опять объясняет происхождение данного «исправления»: там все это место (весьма пространное в греческом тексте жития) полностью пропущено и рассказ о военных подвигах Иоанникия бессмысленно переходит в речь «искусного мужа».¹⁸³ Ясно, что в оригинале житийных сборников

¹⁷⁸ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 172; ГБЛ, Троицк. 684, л. 125.

¹⁷⁹ ВМЧ, ноября 1—12. СПб., 1897, стлб. 373.

¹⁸⁰ Там же, прим. 2.

¹⁸¹ У нас, к сожалению, нет возможности проверить это место по более ранним русским спискам, так как сохранившаяся до нас ноябрьская минея 1420 г. (ГБЛ, Троицк. 669) не включает жития Федора Студита.

¹⁸² ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 50; ГБЛ, Троицк. 684, л. 85.

¹⁸³ ВМЧ, ноября 1—12, стлб. 105, ср. прим. 7.

и «Миней»¹⁸⁴ был какой-то пропуск, который составители житийных сборников (Нил или его преемники) сумели кое-как заполнить, а составитель «Миней» не сумел. Пропуски в житийных сборниках соответствуют пропускам (иногда — более обширным) в «Миней» и в ряде других случаев: трижды в житии Кириака,¹⁸⁵ еще в одном месте в житии Иоанникия¹⁸⁶ и т. д. Во всех этих случаях речь идет о явных дефектах в оригиналах, общих житийным сборникам и «Миней».

Чисто текстуальный характер «критики» Нила в связанных с ним житийных сборниках уже обратил на себя внимание одного исследователя — К. В. Покровского. В своем реферате «К литературной деятельности Нила Сорского» (дошедшем до нас, к сожалению, только в виде краткого протокольного изложения) К. В. Покровский, отметив наличие совпадений между пропусками в житийных сборниках и в «Миней», пришел к выводу, что «критицизм» Нила относился лишь «к тексту, а не к содержанию житий».

Указав, что большинство пропусков в житийных сборниках, не находящихся соответствия в «Миней», «очень невелико по размеру и незначительно по содержанию» и что «содержание их опять-таки говорит о полнейшем отсутствии какой-либо полемическо-рационалистической мысли», К. В. Покровский отметил, однако, три пропуска в житиях, представляющих интерес с точки зрения идеологии: 1) пропуск в житии Кириака места о желании святого устроить «общежитие», 2) пропуск известия о подвижничестве и посте Илариона Великого и 3) пропуск известия о получении Саввой Освященным 1000 золотых на содержание монастыря. Хотя сам К. В. Покровский не придавал значения этим пропускам и считал их случайными, но его оппоненты увидели в них все-таки доказательство «критицизма» Нила; возражая Покровскому, Ф. Е. Корш заявил, что «пропуски и особенно пропуск о посте очень характерны для Нила: они свидетельствуют об его критицизме».¹⁸⁷

¹⁸⁴ В ноябрьской минее 1420 г. жития Иоанникия, как и жития Федора Студита, нет.

¹⁸⁵ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 39; ГБЛ, Троицк. 684, л. 29; ВМЧ, сент. 25—30, стлб. 2202; Кир.-Бел. 23/1262, л. 39 об.; Троицк. 684, л. 29 об.; ВМЧ, стлб. 2202—2203; Кир.-Бел. 23/1262, л. 41 об.; Троицк. 684, л. 31; ВМЧ, стлб. 2204.

¹⁸⁶ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, лл. 58 об.—59; ГБЛ, Троицк. 684, л. 92; ВМЧ, ноябрь 1—12, стлб. 113, прим. 6.

¹⁸⁷ Древности. Труды Славянской комиссии Московского археологического общества, т. V. М., 1911, Протоколы, стр. 32—34. — Краткое изложение реферата К. В. Покровского, к сожалению, совершенно не имеет научного аппарата, в связи с чем нам пришлось вторично произвести всю работу над рукописями, сделанную К. В. Покровским.

Ознакомление с текстом житийных сборников полностью подтверждает, на наш взгляд, мнение К. В. Покровского о случайном характере трех указанных пропусков. Если бы пропуски эти вызывались не лакунами в оригиналах Нила, а были сделаны им сознательно, то они были бы проведены с той или иной степенью последовательности. Между тем, обращаясь к тексту других житий и даже к другим местам тех самых житий, где встречаются отмеченные Покровским пропуски, мы находим там в полной неприкосновенности упоминания и об общежительстве, и о посте, и о получении святыми денег от благодетелей. Большинство греческих святых, которым посвящены переписанные Нилом и его учениками жития, были мечахами общежительных монастырей; обстоятельство это несколько не замалчивается в житиях, среди которых одно даже озаглавлено «Житие преподобного отца нашего Феодосия общим житиям начяльника».¹⁸⁸ Еще менее склонны были Нил и его преемники «изметати» из житий упоминания о посте. В том же самом житии Илариона, всего двумя листами выше отмеченного К. В. Покровским пропуска, повествуется о том, как Иларион говорил своему телу: «Аз тя яко скот умучю ... не напитает убо тя хлебом, но былием польским и жажею утомлю тя», и о том, как он «жестоким житием иссушаше плоть свою и порабошаше ... да болезнию поста ... толма же утоми тело свое, яко едва костем его от тела съдержатися».¹⁸⁹ Пропуск в житии Илариона относится не к вопросу о посте (здесь говорится о том, что Иларион «различная пощения поставляше»), а к подробному описанию «рациона» святого в разные годы его жизни — описанию сложному, которое содержало множество цифр и легко могло подвергнуться искажению в списке, служившем оригиналом для Нила Сорского. В рукописи Троицк. 684 пропуск в житии Илариона сопровождается обычным в таких случаях указанием на техническую погрешность в оригинале: «От зде в списках неправо».¹⁹⁰ В «Великих Четиях Миней» житие Илариона дано в ином переводе с греческого и имеет, следовательно, другой русский оригинал.¹⁹¹ То же самое можно сказать и о пропуске в житии Саввы. В житии этом

¹⁸⁸ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 383; ГБЛ, Троицк. 684, л. 273. — Пропуск упоминания об общежитии в житии Кириака см.: Кир.-Бел. 23/1262, лл. 37 об.—38; Троицк. 684, л. 28; ср.: ВМЧ, сент. 25—30, стлб. 2201.

¹⁸⁹ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 111—111 об.; ГБЛ, Троицк. 684, л. 38.

¹⁹⁰ ГБЛ, Троицк. 684, лл. 39 об.—40. — В Кир.-Бел. 23/1262 пропуск также имеется, но он не оговорен в тексте и соответствующего пробела нет (л. 113).

¹⁹¹ ВМЧ, окт. 19—31. СПб., 1880, стлб. 1688—1689.

многократно сообщается о получении святым денег для монастыря от целого ряда лиц (от его матери, принесшей сыну «злато много», от некоего незнакомца и т. д.); рассказывается здесь, в частности, о получении Саввой от императора «тысящи златник» и о том, как «отец нашъ Сава много злато посла от Цариграда к отечеству своему».¹⁹² Ясно, что пропуск другого совершенно аналогичного места о получении «1000 златников» от императора¹⁹³ следует считать случайным.

Таким образом, житийные сборники, связанные с Нилом Сорским, не могут служить доказательством его «критицизма». Самый факт тщательной работы Нила над житийными списками, несомненно, заслуживает внимания: Нил не был простым «списателем» житий, и подбор им тех или иных житий (и тех или иных переводов житий) имел, очевидно, определенное значение для его мировоззрения. В этом смысле особый интерес представляет одно своеобразное отличие текста житийных сборников Нила по сравнению с «Минеями», не замеченное К. В. Покровским. В тексте жития Николая Студита, содержащемся в ниловских сборниках, мы читаем, как этот святой, «видя беззаконие многое», творившееся по воле императора, оставил монастырь и «иде в Пренет в монастырское место» и «изгнан быв скиташеся».¹⁹⁴ Между тем в «Великих Четиях Минеях» Пренет называется «селом монастырским» и про-святого сообщается, что он «изгнан был из сел монастырских, скитаяся пребываше»;¹⁹⁵ так же читаются соответствующие места и в некоторых других минейных сборниках, в том числе и в одном сборнике первой половины XV в.¹⁹⁶ Это, действительно, весьма важное различие: именно на данный текст жития Николая Студита (в его минейной редакции) ссылался впоследствии митрополит Даниил, доказывая исконность монастырского землевладения.¹⁹⁷ Но сопоставление с оригиналом показывает, что Нил отнюдь не обнаруживал здесь «критицизма» по отношению к греческому подлиннику: в греческом тексте жития упоминается «странноприимный дом» монастыря, а не село и

¹⁹² ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, лл. 332 об. и 336.

¹⁹³ ВМЧ, дек. 1—5, стлб. 531—532; ср.: ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, л. 363—363 об.; ГБЛ, Троицк. 684, лл. 268 об.—269.

¹⁹⁴ ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262, лл. 587 об. и 588 об.; ГБЛ, Троицк. 684, лл. 465 об.—466 об.

¹⁹⁵ ГПБ, Соф. 1377, лл. 54 об.—55 об.

¹⁹⁶ ГБЛ, Фунд. 92-а, л. 63—63 об. (вероятно, писана тем же писцом, который оставил запись на ноябрьской минее ГБЛ, Троицк. 669, л. 124: «О убогий Еусевне, последовах сие в лето 6928 марта во второй»). Ср.: Рукописное отделение Научной библиотеки Харьковского университета, № 228/с, лл. 54—55 об.

¹⁹⁷ ЧОИДР, 1847, № 9, «Смесь», стр. 6; ср.: Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения (печатается).

речь идет вовсе не о селах, а о монастырских владениях вообще.¹⁹⁸ Кем был сделан искаженный перевод жития Николая Студита, попавший в «Великие Четии Минеи», и каким образом в руках Нила оказался более исправный текст, — мы не знаем: едва ли можно предполагать в данном случае обращение Нила к греческому оригиналу: Нил Сорский, как показал Архангельский, пользовался патристической литературой в славянских переводах и сам с греческого не переводил.¹⁹⁹ Во всяком случае критического отношения к священному писанию в житиях, связанных с Нилом, мы не обнаруживаем, как не обнаруживаем в них случаев сознательного пропуска чудес тех или иных святых.

Нам представляется, таким образом, что «критицизм» Нила Сорского не подтверждается источниками, что отношение Нила к церковной догматике и культу ничем принципиально не отличалось от отношения других церковных деятелей того времени. Из этого не вытекает, однако, что идеология Нила вообще была лишена какого бы то ни было своеобразия, что она была идентична идеологии Иосифа Волоцкого и других «обличителей» ереси. Сопоставление сочинений Иосифа и Нила говорит не только о сходстве, но и о значительном различии между ними.

С наибольшей ясностью различие между обоими идеологами обнаруживается при сравнении «Устава» Иосифа Волоцкого с «Уставом» Нила Сорского. Композиционное построение обоих «Уставов» совпадает — оба они состоят из 11 «слов». Но содержание «слов» резко расходится в обоих памятниках: если «слова» Иосифа посвящены практическим вопросам монастырского быта — «о соборной молитве», «о пище и питии», «о еже не беседовати на трапезе», «о одеждах и обушах» и т. д.,²⁰⁰ то Нила интересуют совсем иные вопросы, связанные с внутренним душевным состоянием монаха, — «о различии еже на нас мысленные брани», «о борении нашем еже к сим», о «мысленном подвиге», о «начальнейших помыслах» и т. д.²⁰¹ Правда, «Устав» Нила Сорского, как мы уже отмечали, лишь условно именуется «Уставом»; скорее это название следовало бы применить к его «Преданию» (имеющему определенные черты сходства с «Уставом» Иосифа);²⁰² но важно во всяком случае то, что 11 «слов» основного программного сочинения Нила посвящены не

¹⁹⁸ Patrologia graeca, t. CV, Paris, 1862, стлб. 908—909.

¹⁹⁹ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 179—181, прим. 44.

²⁰⁰ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 296—319.

²⁰¹ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 15 и сл.

²⁰² См. выше, стр. 296—300.

изложению вопросов монастырского быта, как 11 «слов» «Устава» Иосифа, и не полемике с еретиками, как 11 «слов» его «Просветителя», а более важной с точки зрения Нила теме духовного самосовершенствования инока.

Идея духовного подвижничества, «умного делания» представляется нам наиболее характерной особенностью мировоззрения Нила Сорского. Интерес к этим вопросам не был исключительной особенностью Нила. Идеи внутреннего самосовершенствования встречаются в сочинениях некоторых московских еретиков конца XV в. Еретик Иван Черный специально оговаривал в приписке к «Еллинскому летописцу», что весь церковный «закон единым словом скончается, еже любити бога и ближияго»; он же переписывал (с особыми «тълкованиями») известный памятник византийской аскетической литературы — «Лествицу» Иоанна Синайского.²⁰³ «Начальник» московских еретиков Федор Курицын в своем «Лаодикийском послании» цитировал слова одного из главных представителей аскетически-созерцательного направления в византийской патристике — Исаака Сирина: «Страх божий начало добродетели».²⁰⁴ Вопросы «умного делания» привлекали и представителя противоположного лагеря — Иосифа Волоцкого: рукой Иосифа было переписано сочинение второго (наряду с Исааком Сириним) виднейшего представителя византийской аскезы, Симеона Нового Богослова, включая и его знаменитое рассуждение о «фаворском свете» — «о мысленном откровении действительного божественного света и делания умно и божественем добродетельнаго живота».²⁰⁵ В своих сочинениях Иосиф неоднократно цитировал Симеона Нового Богослова, как и Исаака Сирина.²⁰⁶

Но если в творчестве других идеологов конца XV в. этот момент был, по-видимому, относительно второстепенным, то у Нила аскетизм и мистика были одной из наиболее характерных особенностей его учения. Эта особенность сближала Нила Сорского с византийскими писателями мистического направле-

²⁰³ Антифеодалные еретические движения, стр. 278—280, стр. 184—185.

²⁰⁴ См. выше, стр. 176.

²⁰⁵ ГИМ, Епарх. 357/536, лл. 311 об.—312.— На л. 1 этой рукописи помета: «А се соборник и писмо и собрание старца и отца нашего Иосифа. А вынесл его монастыря Досифей и прислал из Саватьева». Рукой Иосифа Волоцкого, по-видимому, написан текст на лл. 2—15 об. и 17—333 об. О «фаворском свете» ср.: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 170—172.

²⁰⁶ ВМЧ, сент. 1—13, стлб 512—513; Просветитель, стр. 339 (в соответствующем тексте «Сказаний» этой ссылки нет — ср.: Антифеодалные еретические движения, стр. 396).

ния — исихастами, такими, как Григорий Синаит, Григорий Палама и др. У византийских мистиков Нил Сорский, по-видимому, заимствовал идею «умной» (внутренней) молитвы, психологический анализ развития «страстей» и т. д.²⁰⁷

В чем смысл мистической направленности в учении Нила Сорского? Роль мистики в развитии средневековой идеологии довольно сложна. Мистика — учение о возможности непосредственного общения человека с богом — в какой-то степени присуща всякому религиозному мировоззрению; мистическое направление существовало в средние века и в римско-католической и в греко-православной церкви. Иногда, как отмечает Энгельс, мистические учения играли роль одной из форм, в которых находила выражение «революционная оппозиция феодализму».²⁰⁸ Однако в большинстве случаев мистические учения отнюдь не противостояли официальной церкви и не порывали с церковной ортодоксией. Различие между двумя направлениями средневековой мистики определялось в первую очередь их разным отношением к феодальной церковной организации: «революционной оппозицией феодализму» мистика становилась лишь в том случае, если она во имя прямого общения человека с богом объявляла ненужными церковь и внешние формы культа.

Едва ли необходимо доказывать, что мистицизм Нила Сорского не был проявлением «революционной оппозиции феодализму». В отличие от еретиков XV—XVI вв. ни Нил Сорский, ни его ученики никогда не выступали против обрядов — в XVI в. одному из наиболее последовательных нестяжателей, Артемию, пришлось во время его пребывания в Литве даже выступить с развернутой апологией внешних форм культа против еретика Феодосия Косого.

Уже учителя Нила — византийские исихасты не были противниками церковной организации: в ходе религиозной борьбы XIV в. еретиками были признаны не исихасты, а их противники — варлаамиты (опиравшиеся на городские массы и выступавшие, в частности, за изучение светской античной науки).²⁰⁹ Но Нил Сорский был значительно умереннее византийских исихастов. Уже А. С. Архангельский отмечал, что Нил, «кажется, удержался от тех крайностей», до которых дошли Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов и Григорий Си-

²⁰⁷ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 177—178; С. Г. Вилинский. Послания старца Артемия (XVI века), стр. 315—341.

²⁰⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 129.

²⁰⁹ Ф. И. Успенский. История византийской церкви, т. III. М.—Л., 1948, стр. 708—714.

наит.²¹⁰ Г. Левицкий, единственный исследователь, сопоставивший учение Нила с учениями его греческих учителей (хотя и исключительно в богословском плане), уже отметил, что у Нила совершенно отсутствует свойственное восточной аскетике учение «о нормальном человеке», «о добродетели как состоянии, естественным образом развивающемся из заложенных в природу человека добрых задатков».²¹¹ Если у исихастов их «психологические» упражнения имели целью восстановить в человеке его первоначальную добродетельность, то у Нила, как указывает Г. Левицкий, «психологические наблюдения заносятся в устав лишь настолько, насколько план может найти в них практическое средство для целесообразного ведения борьбы с пороками».²¹² «Насколько в изложении Нила скрадывается положительная сторона совершенствования, настолько бьет в глаза отрицательная ... У него ... все внимание поглощено „борьбой“ и подавлением зла».²¹³

Сопоставление сочинений Нила Сорского с сохранившимися в русской рукописной традиции переводами сочинений греческих аскетов вполне подтверждает наблюдение Г. Левицкого. Нил часто и охотно цитирует в своем «Уставе» Григория Синаита, рекомендуя его как «блаженного», объявшего сочинения «всех отец духовных»,²¹⁴ но цитирует из него (как и из Симеона Нового Богослова) только те высказывания, которые относятся к практической стороне аскетизма: о том, как творить молитву,²¹⁵ как поститься,²¹⁶ о трудности отшельничества для молодых иноков²¹⁷ и т. д. А между тем в доступном ему русском переводе Григория Синаита были и сочинения, в которых излагались общие теоретические основы «исихии», например «Главы с краегранесием», содержащие учение о первоначаль-

²¹⁰ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 178.

²¹¹ Работа Г. Левицкого издана, к сожалению, только в виде краткого отчета о его занятиях. См.: Отчет профессорского стипендиата Г. Левицкого о занятиях в 1889—1890 гг. Христианское чтение, 1895, вып. 2—3, Протоколы заседаний Совета СПб. духовной академии (далее: Отчет Г. Левицкого), стр. 332—335.

²¹² Отчет Г. Левицкого, стр. 303—304.

²¹³ Там же, стр. 343—344. — Совсем недавно вопрос о своеобразии взглядов Нила по отношению к исихастам (Паламе) был поставлен в интересной статье немецкой исследовательницы Ф. Лилленфельд: F. von Lilienfeld. Der athonitische Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, München, N. F., 1958, Bd. 6, N. 4.

²¹⁴ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 23.

²¹⁵ Там же, стр. 21—22 (там же Симеон Новый Богослов), 45 (там же Исаак Сирий), 53 (там же Симеон Новый Богослов).

²¹⁶ Там же, стр. 42.

²¹⁷ Там же, стр. 86, ср. стр. 13—14, 31—32 и 35.

ной «силе вольного похотения» и совершенстве человека как прообразе «будущаго непреложного обожения».²¹⁸ Из двух элементов «исихии» — «теории» и «практики» — Нил заимствовал только второй — «практику». А между тем именно учение о «первоначальном единении бога с человеком» как залого его будущего спасения было наиболее оригинальным элементом в воззрениях исихастов; это учение сближало их с западными мистиками Экартом и Таулером,²¹⁹ в свою очередь оказавшими влияние на Томаса Мюнцера.²²⁰

Указанная особенность Нилова аскетизма позволяет, на наш взгляд, правильно понять отношение его воззрений ко взглядам новгородско-московских еретиков. Если еретики могли считать, что весь церковный «закон» «скончается» заповедью любви к ближнему, то для Нила духовное подвижничество никак не противопоставлялось церкви и ее институтам — оно лишь имело целью укрепить и усовершенствовать эти институты. Вопрос о том, для чего совершаются монашеские подвиги, не вставал для Нила; необходимость монашества как института не вызывала у него никаких сомнений; предложенные им приемы «мысленного делания» были в его глазах лишь средствами и улучшения монашеской деятельности.

В этом смысле аскетизм Нила Сорского был аналогичен аскетизму Иосифа Волоцкого. Как и Нил, Иосиф придавал большое значение внутренней сосредоточенности инока и вообще верующего человека — он призывал молящегося направить «зрителное ума» к троице, «оскорбить» свою душу «памятью смертною»,²²¹ он даже советовал верующим «на мори, или на пути, или в дому, или ходя, или сидя, или спя» постоянно твердить ту самую «Иисусову молитву» («Господе Иисусе Христе, сыне божий, помилуй мя»), которую так ценили исихасты.²²² Но Иосиф видел в этом лишь одно из средств укрепления церкви, а Нил — основное и главное средство. Если «обличители» противопоставляли еретической критике церкви и монашества схоластическую полемику и программу реформы монастырей, то Нил Сорский противопоставлял этой критике мистику и внутреннее самосовершенствование иноков.

Мистическим характером направления Нила Сорского определялась и относительно скромная роль этого направления

²¹⁸ ГПБ, Кир.-Бел. 120/245, лл. 81—81 об. и 91 об.—92 (рукопись конца XV в.).

²¹⁹ К. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, стр. 61—78 и 71—72.

²²⁰ М. М. Смирин. Народная реформация Томаса Мюнцера. М., 1955, стр. 171—229.

²²¹ Антифеодалные еретические движения, стр. 351—352.

²²² Там же, стр. 356.

в развитии русской культуры конца XV—начала XVI в. В отличие от приверженцев Иосифа сторонники Нила не придавали значения внешнему украшению церквей: они не отрицали, конечно, иконопочитания, но считали, что церкви не нужны «украшения излишня, но точию потребная»; в своем «Поедании» Нил с сочувствием повествовал о том, как святой Пахомий изуродовал «лепотные» колонны в своей обители.²²³ Школа Нила не сыграла той выдающейся роли в русском иконописании, какую сыграл Иосиф Волоцкий, покровительствовавший иконописцам Дионисию и Феодосию и собиравший произведения Андрея Рублева. Правда, некоторые из «заволжских» монастырей, Спасо-Каменный и Ферапонтов, были украшены в конце XV—начале XVI в. замечательными фресками, но фрески эти принадлежали не кому иному, как ближайшему сподвижнику Иосифа Волоцкого Дионисию-иконнику, украшавшему и Иосифов Волоколамский и Пафнутьев Боровский монастыри.²²⁴ Вопреки традиционному представлению о севернорусских монастырях как цитаделях нестяжательства, монастыри эти содержат как раз выдающиеся памятники искусства, связанные с противоречивым направлением Иосифа Волоцкого.

Весьма скромна была и роль сподвижников Нила в развитии русской литературы конца XV в. Нам уже известен наиболее выдающийся собиратель и популяризатор светской литературы того времени — Ефросин, трудившийся как раз в Кирилловом и других «заволжских» монастырях.²²⁵ Деятельность Ефросина относится к 70—90-м годам XV в.; он не мог не встречаться с Нилом Сорским, подвизавшимся в тех же местах в то же время. Но никаких признаков связи между Нилом Сорским и его сподвижниками, с одной стороны, и Ефросином, с другой, мы не обнаруживаем. «Сборники Нилова потруженья» и многочисленные сборники, переписанные весьма деятельным учеником Нила Гурием Тушиным, прямо противоположны по своему характеру сборникам Ефросина. Никаких памятников светской литературы в сборниках, вышедших из окружения Нила, не содержится. Замечания Нила по адресу лиц, изучавших «писания многа», которые были не-«божественны», лучше и ближе всего подходили именно к Ефросину, широко привлекавшему всевозможные «отреченные писания», интересные с литературной и научной точек зрения.

Единственный факт культурной деятельности Нила Сорского, который нам известен, — это житийные сборники «Ни-

²²³ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 8.

²²⁴ Ср.: А. И. Некрасов. Древнерусское изобразительное искусство. М., 1937, стр. 257—262.

²²⁵ См. выше, стр. 70—71.

лова потруженья», разобранные выше. Независимо от того, насколько точно или «критично» передавал Нил свои источники, самая попытка систематизации русских текстов житий греческих «подвижников» имела определенное значение и в какой-то степени предвосхищала создание иосифлянских «Великих Четий Миней».

В отличие от схоластов мистики не придавали большого значения «школьному рационализму»; сторонники Нила не оставили после себя таких широких и разнообразных литературных памятников, как сподвижники Иосифа и Геннадия.

Социальный характер направления Нила Сорского

Если наиболее характерной чертой идеологии Нила Сорского исследователи обычно считают его «критицизм», то основу социальной программы Нила они видят в нестяжательстве — решительном протесте против «собрания» монахами «злата», «сребра» и всякого иного богатства.

Вопрос о нестяжательстве Нила представляется нам довольно сложным. Заметим прежде всего, что в большинстве работ, трактующих вопрос о мировоззрении Нила Сорского, самое понятие «нестяжательство» не имеет точного определения: исследователи не разграничивают понятий личного нестяжания монахов, т. е. отсутствия у них индивидуальной собственности, и коллективного нестяжания монастырей, т. е. в первую очередь ликвидации монастырского землевладения. А между тем эти понятия, конечно, совсем неидентичны. Идея личного нестяжания монахов, непосредственно вытекавшая из представления о них как «непогребенных мертвецах», ушедших из мира, не раз выдвигалась в истории общежительного монашества: иногда, как в первоначальной редакции «Устава» Иосифа Волоцкого, она принимала конкретные формы запрета всякой личной собственности монаха, что не исключало, конечно, наличия монастырской собственности; иногда, как в более поздней редакции того же памятника, она трактовалась более «либерально» и абстрактно: монахам разрешались собственные иконы, книги и т. д.

Как и идея личного нестяжания монахов, идея монастырского нестяжания находила себе достаточное обоснование в христианско-монашеской идеологии; как и идея личного нестяжания, эта идея также могла принимать более конкретные и более абстрактные формы. В абстрактной форме идея нестяжания монастырей не раз высказывалась и до конца XV—начала XVI в. Еще в конце XIV в. в своих ответах игумену Афанасию митрополит Киприан высказывался в принципе против

монастырского землевладения: «А еже села и люди держати иноком — не предано есть святыми отци: как можно иже единого мира и мирских отрешемуся паки мирскими делы обязаватися, и яже разори, паки съзидоватися, по апостолу, и преступника себе составляти? И древние отци неже сел стяжаша, ниже богатства и стяжания, якоже святой Пахомий и святой Феодосий общежитель и святой Герасим и инии мнози святы в Палестине же и в самой Синайской горе и в Раифу и в Святой горе, юже и сам аз видех; ныне же после помалу в ослабление прииде вещь: начаша монастыри те и скиты держати села и стяжания».²²⁶ Примерно такие же высказывания приписывались и Кириллу Белозерскому (1337—1427) в его житии, написанном в 60—70-х годах XV в. Пахомием Логофетом. Согласно этому житию, Кирилл, получив в дар от одного боярина село, был весьма смущен таким подарком: «Аще села въсходем дрѣжати, болѣми будеть в нас попечение, могуще братие безмльвие пресецати, и от нас будут поселники и рядники, но паче тако лучши есть жити нам без сел, уне бо есть единого брата душа паче всего имениа»; он попросил поэтому дарителя вместо села дать инокам 100 мер жита.²²⁷

Вполне абстрактный характер этих нестяжательских деклараций обнаруживается при сопоставлении их с другими источниками, относящимися к тем же историческим лицам. Принципиальное осуждение монастырских сел не помешало Киприану неоднократно выступать в защиту церковно-монастырских вотчин от покушения со стороны светских лиц²²⁸ и дать знаменитую грамоту владимирскому Константино-Еленовскому монастырю, точно определяющую повинности монастырских крестьян.²²⁹

Обратившись к ответам Киприана Афанасию, мы убеждаемся, что и в этом памятнике проповедь монастырского нестяжания имеет смысл благого пожелания, практическую несущественность которого не скрывал и сам автор. Вслед за процитированными выше словами о недопустимости «села держати инокам» автор переходит к конкретному вопросу, как быть с селом, данным князем монастырю, и объясняет, что если монахи не могут прокормиться «кроме села», то «мощно сице быти селу под монастырем, еже чернцу николи не быти в нем,

²²⁶ РИБ, т. VI, № 32, стлб. 263.

²²⁷ В. М. Яблонский. Пахомий Серб и его агиографические писания, Приложение, стр. XXXVI. Ср. этот текст в рукописи XV в., переписанной троицким иноком Паисием (вероятно, Паисием Ярославским): ГБЛ, Троицк. 764, л. 35 (запись Паисия — л. 64; пометка об авторстве Пахомия — л. 2).

²²⁸ РИБ, т. VI, №№ 26 и 27.

²²⁹ АФЗиХ, ч. I, № 201.

но мирянину некому богобоязнику приказати, и тому печаловатися бы о всяких делех; в монастырь же бы готовое привозил житом и иными потребами».²³⁰ Независимо от того, принадлежали ли действительно Кириллу Белозерскому высказывания против монастырского землевладения, читающиеся в его житии, или они были приписаны ему задним числом, мы никак не можем придавать этим высказываниям сколько-нибудь конкретный и практический смысл. Документальные источники с несомненностью свидетельствуют о том, что крупные земельные приобретения Кирилло-Белозерского монастыря были сделаны уже при его основателе;²³¹ житие Кирилла также не отличается в этом случае последовательностью. Помимо приведенного рассказа в этом житии читается еще другой, где повествуется, как Кирилл, не желая получать села «при своем животе», разрешил «братии» после его смерти поступать в этом вопросе по собственному усмотрению: «по моем же ошествии еже от вас, яко же хоцете, тако творите».²³²

Какой смысл имела проповедь нестяжания в творчестве Нила Сорского и какое место занимала эта идея в системе его мировоззрения? Обратившись к собственным сочинениям Нила, мы можем констатировать, что, говоря о нестяжании, сорский подвижник в основном имел в виду именно личное нестяжание и вообще личное совершенствование монахов. «Не делаяй... да не яст, — писал Нил, призывая монахов к «рукоделию»;²³³ — излишних не подобает нам имети».²³⁴ «Не токмо же злата и сребра, имений подобает ошаятися нам, — указывал он в „Уставе“, — но и всяких вещей, разве нуждныя потребы, и в одеждах, и в обуцах, и в созидании келиа, и в сосудех и в всяких орудиях. И вся сия немногоченна и неукрашенна удобь обретна и к молвам неподвижуца подобает имети нам»;²³⁵ «Но да отступим мятеж и молв неполезных и прочих неугодных богу и пребудем в заповедех его, приобретающе нуждную потребу от рук своих, аще ли ни, то мало вземлюще милостыню откуду усмотрит благость его, излишних же всячески ошаятися», — читаем мы в заключительной части «Устава».²³⁶

²³⁰ РИБ, т. VI, стлб. 264—265.

²³¹ А. И. Копанев. История землевладения Белозерского края XV—XVI вв., стр. 16—48 и 87—96.

²³² В. М. Яблонский. Пахомий Серб и его агиографические писания, Приложение, стр. XLIX.

²³³ Нила Сорского. Предание и Устав, стр. 5; ср. Послание Вассиану: ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, л. 93 об.

²³⁴ Нила Сорского. Предание и Устав, стр. 6.

²³⁵ Там же, стр. 47.

²³⁶ Там же, стр. 90.

Именно эти высказывания рассматривались исследователями как важнейшие доказательства нестяжательской идеологии Нила Сорского, противостоящей идеологии иосифлян. Приводя процитированные нами выше слова Нила о необходимости для монахов «ошаятися» личных вещей, М. С. Боровкова-Майкова писала, что именно эти слова составляют «наиболее отличительную черту всей заволжской школы».²³⁷ Н. К. Никольский указывал, что призыв нестяжателей «раздавати вся имения своя», легший в основу «Предания» Нила Сорского, вызывал «сильные возражения со стороны преподобного Иосифа Волоцкого».²³⁸

Сопоставление приведенных высказываний Нила Сорского с краткой редакцией «Устава» Иосифа Волоцкого дает нам основания для совершенно противоположного вывода. Идея принципиального нестяжания монахов, являвшаяся, по мнению исследователей, «наиболее отличительной чертой» мировоззрения Нила, не только не вызывала возражений со стороны Иосифа Волоцкого (во всяком случае в ранний период его деятельности), но получила в его творчестве определенное и отчасти даже более яркое выражение, чем у Нила.

Как и Нил, Иосиф цитировал апостольские слова: «кто не хочет делати, да не ясть».²³⁹ Доказывая необходимость «делания», он ссылался даже на пример Адама. Иосиф не только решительно выступал против «стяжания вещного», но требовал, как мы видели, полного отсутствия у монаха всякой вообще личной собственности (включая иконы и священные книги). Нил Сорский оказывался в этом случае даже менее решительным нестяжателем, чем Иосиф Волоцкий. Нил настаивал только на том, чтобы вещи иноков были «немногоценны и неукрашенны и удобь обретны»,²⁴⁰ чтобы иноки не владели «излишним».²⁴¹ В то время как Иосиф требовал: «Да не имаша власти ни над чашею», — Нил не рекомендовал только иметь «в келлах наших съсуды и прочая вещи многоценны и украшенны»,²⁴² «сосуды златы и сребренны».²⁴³ Не высказывался Нил Сорский прямо и против владения иконами и книгами. В других вопросах монашеского уклада (запрещение самовольного ухода из обители, недопущение в обитель «мирских», за-

²³⁷ М. С. Боровкова-Майкова. Великий старец Нил, пустынный Сорский, стр. 8.

²³⁸ Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в., стр. XXXI—XXXII.

²³⁹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 311—312.

²⁴⁰ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 47.

²⁴¹ Там же, стр. 6.

²⁴² Там же, стр. 9.

²⁴³ Там же, стр. 8.

прещение пьянства и пресыщения, недопущение в монастырь женщин и молодых «отрочат») оба церковных деятеля были вполне согласны.

Отношение Нила к монастырскому землевладению обнаруживается лишь в нескольких его замечаниях, имеющих довольно косвенный и неопределенный характер. Допуская, что монахи могут принимать «милостыню» от «христолюбцев», Нил в «Предании» оговаривал: «Стяжания же, иже от чюжих трудов събираема, вносити отнюд есть нам на пользу».²⁴⁴ Здесь не вполне ясно, какие именно «стяжания» «от чюжих трудов» имеются в виду (сама земля или ее продукты) и кому они могут предназначаться — отдельным монахам или монастырю. Яснее замечания Нила в «Уставе», что монахам не следует гордиться из-за авторитета их монастыря, «или по удержавшему ныне обычаю от стяжаний сел или притяжений многих имений»,²⁴⁵ и что «благословными вещами», по Иоанну Лествичнику, являются духовные ценности, а не «яже ныне в обычаи имеем, о притяжении сел и о съдржании многих имений и прочая же к миру соплетения».²⁴⁶ Наконец, в Послании Гурию Нил, как мы уже отмечали, советовал молодому монаху не участвовать в спорах и беседах «яже в прибитки монастырского богатства и стяжания имений».²⁴⁷

Приведенными цитатами исчерпываются высказывания Нила по вопросу о монастырском землевладении в его сочинениях, дошедших до нас. Высказывания эти, как мы видим, значительно менее определены, чем приведенные выше заявления Киприана и Кирилла Белозерского (в его житии): Нил не выступает против монастырского землевладения, не доказывает его вредности, а лишь не советует гордиться и увлекаться «притяжением сел». Но историческая судьба нестяжательства Нила оказалась иной, чем судьба нестяжательства Киприана или Кирилла. Если в конце XIV и первой половине XV в. нестяжательские декларации носили вполне абстрактный характер, если в конце XV в., когда писал Нил, вопрос о секуляризации монастырского землевладения в принципе еще не ставился (идеологическая борьба шла не вокруг монастырского землевладения, а вокруг самих монастырей и института монашества в целом), то с XVI в. вопрос о монастырских «селах» приобрел конкретный практический характер. Нил Сорский стал знаменем для нестяжателей XVI столетия.

²⁴⁴ Там же, стр. 6.

²⁴⁵ Там же, стр. 59.

²⁴⁶ Там же, стр. 81.

²⁴⁷ ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102, л. 100.

У самого Нила связь его программы с практическими планами организации монашества была довольно ограниченной. Связь эту мы можем усматривать только в учении о «среднем пути» организации монашества, изложенном в последнем, 11-м, «слове» «Устава» Нила. Оговаривая, что предложенные им в предшествующих «словах» духовные «делания» следует творить «не прежде времени и подобными мерами», Нил предлагал как наиболее удобную форму монашеской жизни скит, состоящий из отдельных келий на два-три человека: «с едином или с двема безмолвие».²⁴⁸ По представлениям Нила, такое «пустынножительство» не противостояло резко «общежителюству»: в предисловии к «Уставу» Нил указывал, что предлагаемое им «мысленное делание» должно совершаться не только «в пустынях», но и в «монастырях»; по его словам, «блаженный Григорие Синаит не токмо ошелники и в единьстве живущих учяше о трезвении и безмълвии, еже есть ума блюдени, но и сущим в общих житиях о сем повелеша внимати и пешися».²⁴⁹ С другой стороны, и Иосиф Волоцкий в краткой редакции своего «Устава» в подкрепление принципов личного нестяжания ссылался, между прочим, на монахов, живущих в «пустыне».²⁵⁰ 11-е «слово» «Устава» Нила Сорского было направлено не против «общежития», а против одиночного отшельничества, порождающего «высокоумие».²⁵¹ В этом отношении Нил Сорский не расходился с официальной церковной практикой того времени: против монахов-отшельников, строящих себе по собственному почину кельи в «пустынях», высказывался в середине XVI в. и «Стоглав».²⁵² Но не противореча общежителюстному плану Иосифа, принцип «жития» с «едином или множае двумя братома» по существу все-таки отличался от него. Нил недаром называл этот принцип «средним путем» в отличие от «уединенного ошельства» и «общего жития».²⁵³ На практике скиты, состоящие из отдельных келий на два-три человека, нередко вырастали потом в общежительные монастыри; уже «Предание» Нила, как мы отмечали, предусматривало должность общего «настоящего» (настоятеля), имеющего право изгнать согрешившего монаха, живущего «в келии» или «вне где».²⁵⁴ Еще подробнее разработаны вопросы скитской дисциплины в сочинениях ученика Нила Иннокентия Охлебнинина «О самочинниках» и «О келиях» (с многочислен-

²⁴⁸ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 87.

²⁴⁹ Там же, стр. 12—13.

²⁵⁰ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 309.

²⁵¹ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 86.

²⁵² Стоглав, изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1863, стр. 49.

²⁵³ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 87.

²⁵⁴ Там же, стр. 5.

ными ссылками на Нила в обоих сочинениях);²⁵⁵ основанный Иннокентием вологодский Спасо-Преображенский монастырь стал общежительным монастырем.²⁵⁶ Но Нил, очевидно, видел в предложенном им «среднем пути» не временный этап, а наилучший вид монашеского устройства. А между тем вопрос об устройстве монастырей, как это, конечно, не могли не понимать современники, был неразрывно связан с вопросом о монастырском землевладении: скиты едва ли нуждались в земле и крестьянах для ее обработки. Именно это обстоятельство и делает возможным выступление Нила Сорского с поддержкой секуляризационных планов Ивана III в начале XVI в.

Какова же была социальная сущность программы Нила Сорского — идеологию каких именно общественных слоев она отражала? Как и в других случаях, мы разграничиваем здесь вопрос о социальных корнях этой идеологии и о ее общественном значении. Как и Иосиф Волоцкий, Нил Сорский был представителем черного духовенства, но в отличие от Иосифа Нил был связан прежде всего с черным духовенством русского Севера, «Заволжья». Отсюда в значительной степени и некоторые своеобразные черты его учения. Иосиф Волоцкий создал свой монастырь на феодально освоенной территории — за счет богатых «пожалований» своих покровителей-аристократов. В ином положении были церковные деятели Севера. Северная, «Заволжская» Русь представляла собой, как известно, ту область, где прочнее и шире всего сохранилось черное крестьянское землевладение. Здесь открывались наиболее широкие возможности для монастырской и светской феодальной колонизации, но здесь же эта колонизация наталкивалась на наибольшее сопротивление со стороны крестьянства. Нам уже известно, какой бурной и острой политической борьбой сопровождалось расширение вотчины Кириллова монастыря — места монашеского пострига Нила. Активное противодействие соседей монастыря, и в первую очередь белозерского черного крестьянства, было, по справедливому предположению А. И. Копанева, главной причиной, воспрепятствовавшей дальнейшему расширению монастырской вотчины с конца XV в.²⁵⁷ Группа «старцев», стоявшая во главе монастыря в конце века, отнюдь не держалась нестяжательских взглядов (как думал Н. К. Никольский), напротив — монастырская верхушка вела непрерывные тяжбы с соседями, «перелезавшими» на монастырские земли; но сама необходимость таких тяжб должна была заста-

²⁵⁵ ГПБ, Погод. 1563, лл. 18—19 об.

²⁵⁶ А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, Приложение, стр. 3—4.

²⁵⁷ А. И. Копанев. История землевладения Белозерского края XV—XVI вв., стр. 193—200.

вить задуматься наиболее дальновидных представителей монашества. Дальнейшая монастырская колонизация на Севере могла идти, очевидно, не столько за счет расширения уже существующих больших общежительных монастырей, сколько за счет небольших скитов, вновь создаваемых на еще не освоенной территории. Этому направлению монастырской колонизации «Заволжья» и соответствовал «средний путь», предложенный Нилом Сорским.

Имела ли идеология Нила и более широкое значение — привлекала ли она еще какие-либо общественные слои? И. У. Будовниц, отвергая довольно распространенный в советской науке взгляд на Нила Сорского как на боярского идеолога, пришел к выводу, что проповедь Нила отражала «умонастроение патриархального крестьянства». Именно для патриархального крестьянства, как «политически инертного класса», были, по мнению И. У. Будовница, характерны такие настроения, как «уход из мира, отречение от борьбы, непротивление осознанному злу»; этим настроениям соответствовала проповедь Нила Сорского.²⁵⁸ Мнение И. У. Будовница не представляется нам убедительным. Характеристика патриархального крестьянства, данная В. И. Лениным в его статьях о Л. Н. Толстом, относится к началу XX в., когда в России победил капиталистический уклад и патриархальная деревня «отдана была на поток и разграбление капиталу и фиску»;²⁵⁹ для XV в. едва ли можно вообще выделять «патриархальное крестьянство» как особую социальную группу. В памятниках письменности древней Руси нам трудно встретить отражение крестьянской идеологии (если понимать под этой идеологией не настроения отдельных крестьян, а систему взглядов, отражающих потребности крестьянства как социальной группы); единственным исключением в этом отношении можно считать, пожалуй, холопа-еретика Феодосия Косого.

В учении Нила Сорского не было ничего такого, что отвечало бы насущным нуждам русского крестьянства конца XV — начала XVI в. Конечно, проповедь Нила Сорского, как и проповедь Иосифа Волоцкого, как и любая монашеская проповедь, могла привлекать того или иного крестьянина, побуждая его к «уходу из мира» и к «спасению души». Но никакого отражения идей крестьянства как особой социальной группы в сочинениях Нила мы не находим. Система «мысленного делания», разработанная Нилом Сорским в «Уставе», имела целью усовершенствование монашества; этой же цели соответствовало и его «Предание»; религиозные воззрения Нила Сорского не стояли ни в каком противоречии с господствующей религиоз-

²⁵⁸ И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 81.

²⁵⁹ В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 183.

ной идеологией. В борьбе между еретическим движением и контрреформационным направлением Иосифа Волоцкого Нил Сорский, несомненно, был на стороне последнего. Программа умеренных реформ монастырского уклада, предложенная Нилом Сорским, имела своей целью укрепление феодальной церкви; программа эта, следовательно, соответствовала идеологии класса феодалов.

Уточнить это определение, связав Нила Сорского с какой-либо определенной группой класса феодалов, не представляется нам возможным. Вопреки мнению ряда исследователей, мы не усматриваем в идеологии Нила Сорского (поскольку она известна нам из его собственных сочинений) ничего боярского, ничего такого, что могло бы привлекать крупных феодалов. В отличие от Иосифа Нил не выступал против великокняжеской власти; в Послании Гурию Тушину он советовал молодому монаху не «наскакати речми» на своих противников.

Если проповедь Нила приобрела в XVI в. более конкретный политический характер, то это было результатом деятельности не самого сорского «старца», а его последователей и преемников. Среди непосредственного окружения Нила Сорского, как и среди окружения Иосифа Волоцкого, было немало лиц аристократического происхождения.²⁶⁰ Двое из них нам уже известны: это Гурий Тушин — сын боярина Михаила Александровича Квашнина-Тушина²⁶¹ и «старец» Герман — человек «от благородного кореня», как-то связанный с боярским родом Сорокоумовых-Глебовых²⁶² (виднейший представитель этого рода Иван Ощера-Сорокоумов подвергся в конце XV в. великокняжеской опале).²⁶³ С 1499 г. среди окружения Нила появилась новая фигура — насильственно постриженный в монахи князь Василий-Васиан Патрикеев; Нил написал этому молодому аристократу утешительное послание примерно такого же содержания, какое он посылал князю Константину-Кассиану Мавнукскому.²⁶⁴ Знатного происхождения был и еще один ученик Нила — князь Иван-Иннокентий Охлебинин.

Аристократические последователи Нила Сорского придали его учению новый смысл и характер. Но это произошло уже позже, когда ересь была разгромлена и между нестяжателями и иосифлянами действительно возникла идеологическая борьба.

²⁶⁰ Ср.: Н. К. Никольский. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в., стр. 180—181.

²⁶¹ Там же, стр. 174.

²⁶² Н. К. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в., стр. XXXVI и XL.

²⁶³ См. выше, стр. 53.

²⁶⁴ ГПБ, Кир.-Бел. 74/1151, лл. 112—120.



Глава VI

РАЗВИТИЕ ИДЕОЛОГИИ РУССКОГО ЦЕНТРАЛИЗОВАННОГО ГОСУДАРСТВА В КОНЦЕ XV в.

Вопрос о развитии идеологии централизованного государства в научной литературе

К концу XV в. Северо-Восточная Русь была в основном объединена: Новгород и Тверь были присоединены к Москве, Псков и Рязань, формально сохранившие независимость, фактически всецело находились в сфере московского влияния. Происходило уничтожение феодальной раздробленности и внутри самого Московского княжества: еще в 1486 г. было ликвидировано Верейско-Белозерское княжество; в 1491 г., как мы уже знаем, Иван III, арестовав своего брата Андрея Углицкого, присоединил к своим владениям его удельное княжество; в конце 90-х годов в Московской земле сохранялось только одно удельное княжество — Волоцкое, но и оно после смерти в 1494 г. последнего «столпа» феодальной раздробленности князя Бориса лишилось какого бы то ни было политического значения.

Значительными успехами была ознаменована внешняя политика Русского государства. Неудачная попытка хана Ахмата восстановить свой суверенитет над русскими княжествами, «стояние на Угре» 1480 г. и бесславный отход татарской армии знаменовали собой конец татарского ига на Руси. Начавшаяся еще при Казимире русско-литовская война завершилась в 1494 г. весьма выгодным для Руси миром между его сыном Александром и Иваном III; по условиям этого мира «верховские земли» и Вязьма были уступлены Москве. Еще в 1493 г. в грамоте Александру Иван III употребил новый титул — «государь всеа Руси», выдвигая тем самым претензии на все

русские земли, находившиеся под литовской властью. Выдав в 1494 г. свою дочь Елену Ивановну замуж за Александра, Иван III сделал одним из условий брачного договора незыблемость «греческого закона» — религии своей дочери; любое покушение католического литовского государя на права его греко-православных подданных (русского, украинского и белорусского населения Литвы) становилось тем самым нарушением условий договора. В 1499 г. именно «великая нужда о греческом законе», побудившая группу западнорусских феодалов перейти к Ивану III, стала поводом к новой успешной войне против Литовского государства.

Образование Русского централизованного государства происходило, как мы уже знаем, в обстановке сложной социальной и идеологической борьбы. 80-е и 90-е годы XV в. были временем развития реформационных движений в Москве и Новгороде. Противники ереси — воинствующие церковники отнюдь не были в этот период сторонниками великокняжеской власти; напротив, они были связаны с оппозицией крупных феодалов. Идеологическая борьба затрагивала даже великокняжескую семью. Если сноха Ивана III Елена и ее сын Дмитрий были связаны с еретиками, то жена великого князя София Палеолог и ее сын Василий поддерживали (через слуг Софии Траханиотов) связь с «обличителями». В 1497 г. сторонники Софии и Василия решились пойти на открытый заговор против великокняжеской власти: Василий должен был «отъехать» от отца, захватить Вологду и Белозеро и ограбить там великокняжескую казну. Заговор не удался: Иван III казнил сторонников Василия, подверг его и его мать опале, а Дмитрия провозгласил наследником и торжественно короновал его. Коронация, знаменовавшая собой новое усиление великокняжеской власти, совпала по времени с другим важным событием в истории Русского централизованного государства: в конце 1497—начале 1498 г. вошел в силу первый общерусский правовой кодекс, созданный после «Русской Правды» — «Судебник» Ивана III.¹

Процесс образования и укрепления централизованного государства не мог не получить отражения в идеологии этого государства. Конец XV—начало XVI в. — время складывания ряда политических теорий, так или иначе отражающих возросшее значение и величие Русского государства.

Судьба вопроса об идеологии Русского централизованного государства в науке была во многих отношениях аналогична

¹ Ср.: Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2, стр. 303—306.

судьбе вопроса об идеологической борьбе в конце XV—начале XVI в.: здесь также до последнего времени господствовала прочная историографическая традиция, которой следовали и историки и филологи. Правда, источником этой традиции были не публицистические статьи-рецензии, как в вопросе об идеологической борьбе, а весьма серьезная научная монография М. А. Дьяконова, специально посвященная истории развития «теории власти московских государей». М. А. Дьяконов привлек широкий и разнообразный материал источников и сделал ряд совершенно новых и вполне убедительных выводов. Но к основной теме своего труда М. А. Дьяконов подходил не как филолог, а как историк права: он не устанавливал, когда и как были написаны те или иные идеологические памятники, а пытался аргументированно решить, как они должны были появиться. Сводя содержание идеологии централизованного государства к теории «Москвы — третьего Рима», М. А. Дьяконов видел в этой теории выражение идеи «византийского наследства», связанное с «теократическим абсолютизмом» Иосифа Волоцкого.

Исходя из бесспорного, по его мнению, положения, «что самая идея самодержавной власти позаимствована нами из Византии»,² М. А. Дьяконов искал источник «теории власти московских государей» в византийских идеях императорской власти, в учениях о богоустановленности и ответственности царей, проникавших на Русь еще до XV в. Но непосредственным толчком к разработке русской «теории царства» были, по мнению М. Дьяконова, два события: Флорентийская уния 1439 г., подчинившая греческую церковь римскому папе, и падение Византийской империи в 1453 г. Первыми памятниками русской «теории царства» автор считал, с одной стороны, «Слово на латыню», написанное в конце княжения Василия Темного и содержащее осуждение Флорентийской унии и «похвалу» Василию, а с другой — рассказы о падении Константинополя: краткий рассказ Хронографа 1512 г., в котором говорится, что в отличие от греческого и других «царств» «наша же Российская земля ... растет и молодеет и возвышается», и более пространный рассказ очевидца, где упоминается старинное пророчество Мефодия Патарского и Льва Премудрого о грядущей победе «русого рода» над «измаилтами», завоевавшими Константинополь.³

Дальнейшее развитие этих положений М. А. Дьяконов связывал с женитьбой Ивана III на Софии Палеолог, возвысив-

² М. Дьяконов. Власть московских государей, стр. V.

³ Там же, стр. 59—64.

шей «значение московского князя в глазах населения», и с происшедшим в 1480 г. по настоянию «гордой византийской принцессы» свержением татарского ига.⁴ В 1492 г. несостоявшийся «конец» мира побудил митрополита Зосиму в новой пасхалии назвать Москву «новым градом Константина» и, таким образом, впервые высказать «мысль о перенесении на Москву прежнего значения Византийской империи». Однако «окончательная формула для заключительного звена политической теории о русском царстве» была дана, по мнению М. А. Дьяконова, в сочинениях «старца» Филофея о «Москве — третьем Риме».⁵ Одновременно с теорией русского православного царства выработывалось и политическое учение о верховной власти московских государей, возникшее в иосифлянской среде.

Не занимаясь филологическим анализом памятников «теории царства», М. Дьяконов не ставил вопроса о времени написания таких произведений, как «Сказание о князьях Владимирских», «Повесть о Вавилоне» и т. д. Эти памятники (так же как и «Повесть о белом клобуке») рассматривались им как «литературные попытки» доказать религиозное и политическое могущество Москвы, параллельные посланиям Филофея.⁶

Литературоведческий анализ «Повестей о Вавилоне» и «Сказания о князьях Владимирских» был произведен И. Н. Ждановым в его исследовании о русском былевом эпосе. В цикле «Повестей о Вавилонском царстве» рассказывается об основании и запустении «Вавилона-града» и о добывании тремя отроками по поручению византийского императора Василия царских регалий из Вавилона. В некоторых из списков цикла указывается, что впоследствии эти регалии — «виссон царский и порфиру и шапку мономахову и скипетр царский» — император послал князю Владимиру Киевскому; «и от того часа прослы великий князь Владимир Киевский Мономах, и до сего дни во всей России венчашеся цари московския в нынешнем веце виссом и порфирую царскою и шапкою мономаховою и до сего дни».⁷ Естественным продолжением этого рассказа казалась И. Н. Жданову «Сказание о князьях Владимирских» — памятник, излагающий известную легенду о происхождении русских князей от «Августа кесаря» и подробно описывающий получение князем Владимиром (в результате успешной войны с Византией) шапки Мономаха и других царских регалий. И. Н. Жданов относил этот памятник к концу XV в. и пред-

⁴ Там же, стр. 65.

⁵ Там же, стр. 66.

⁶ Там же, стр. 68—79.

⁷ И. Н. Жданов. Русский былевой эпос. СПб., 1895, стр. 62—63.

положительно приписывал его писателю-сербу Пахомию Логофету (которому другой исследователь — А. С. Павлов — приписывал также авторство «Слова на латыню»). «Сказание о князьях Владимирских» представляло собой, по мнению И. Н. Жданова, «оправдательный документ» для получения права на византийское «наследство» и зародилось «на почве обособившейся восточноправославной церковности».⁸

Взгляд на историю развития «теории власти московских государей», высказанный М. А. Дьяконовым, был в общем принят в дореволюционной науке. Сходную схему развития идеологии самодержавного государства мы встречаем, например, в «Очерках по истории русской культуры» П. Н. Милюкова. Как и М. Дьяконов, П. Н. Милюков не занимался исследованием отдельных литературных памятников XV—XVI вв.; памятники эти интересовали его лишь в той степени, в какой они могли подтвердить его общую концепцию развития русской общественной мысли. Исходя из представления об общественной идеологии древней Руси как о созданной сверху «политической идеологии московской государственной программы»,⁹ П. Н. Милюков включал в число памятников этой идеологии и теорию «Москвы — третьего Рима», получившую, по его мнению, «полное развитие» уже в конце XV в., и легенду о Мономаховом венце, и другие памятники, разобранные М. А. Дьяконовым и И. Н. Ждановым.¹⁰ Оригинальной в построении П. Н. Милюкова была только попытка связать эту литературу с югославянскими (болгарскими) литературными памятниками. П. Н. Милюков обратил внимание на то, что в болгарском тексте греческой Хроники Манассии, написанном в XIV в., болгарская столица — Тырново — характеризуется как «Новый Царьград», который «стоит и растет, крепится и оmlажается».¹¹ Слова эти напоминают уже приведенный выше заключительный текст рассказа о падении Константинополя в Хронографе 1512 г.: «...наша же Российская земля ... растет и mlадеет и возвышается». Считая, вслед за А. А. Шахматовым,¹² что составителем Хронографа 1512 г. был автор посланий о «Москве — третьем Риме» «старец» Филофей, П. Н. Милюков полагал, что болгарский извод Хроники Ма-

⁸ Там же, стр. 101—112.

⁹ П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры, ч. III, вып. 1, стр. 29.

¹⁰ Там же, ч. II, вып. 1, стр. 21—26; ч. III, вып. 1, стр. 32—46.

¹¹ Там же, ч. III, вып. 1, стр. 39.

¹² А. А. Шахматов. Путешествие М. Г. Мисюря-Мунехина на Восток и Хронограф редакции 1512 г. ИОРЯС, т. IV, кн. 1, стр. 200—222.

нассии явился источником не только для Хронографа, но и для посланий о «Москве — третьем Риме».¹³

Самым обширным и богатым по материалу исследованием идеологии самодержавного государства XV—XVI вв. в дореволюционной научной литературе была монография о «старце» Филофее В. Малинина. В отличие от работ М. А. Дьяконова и П. Н. Милюкова книга В. Малинина представляла собой специально филологическое исследование. Наиболее ценной частью работы Малинина следует, несомненно, считать его исследование посланий Филофея. Со значительной убедительностью В. Малинину удалось доказать, что самые ранние памятники творчества Филофея относятся ко времени Василия III (а не Ивана III, как полагали предшествовавшие исследователи), т. е. к XVI в.; в связи с этим вся публицистическая литература конца XV в. рассматривалась автором как более ранний этап в истории развития «теории исторического призвания Руси» и возможный источник посланий Филофея.¹⁴ К числу источников теории «Москвы — третьего Рима» автор относил и «Повесть о белом клобуке», и «Сказание о князьях Владимирских». Принимая с полным доверием известие, читающееся во вступлении к «Повести о белом клобуке» («Написании Дмитрия Толмача»), о поездке ее автора в Рим, В. Малинин относил эту «Повесть» к 1491—1492 гг. (посольство в Италию Дмитрия Ралева);¹⁵ а так как «Повесть о белом клобуке», по мнению В. Малинина, уже обнаруживает черты знакомства с легендой о Мономаховых регалиях, то «Сказание о князьях Владимирских», содержащее эту легенду, он относил ко времени до 1491 г.¹⁶

Внося некоторые фактические изменения в схему М. А. Дьяконова, В. Малинин в целом оставался верен этой схеме: выражение «теории исторического призвания Руси» он искал в тех же памятниках публицистики (начиная с сочинений о Флорентийской унии и падении Константинополя), как и его предшественники; одним из существенных элементов этой теории он считал идею «византийского наследства» Софии Палеолог; он приписывал важную роль в развитии идеологии самодержавного государства Иосифу Волоцкому и его ученикам. На почве этой же схемы оставались и другие дореволюционные

¹³ П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры, ч. III, вып. 1, стр. 21—44.

¹⁴ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, стр. 383—384.

¹⁵ Там же, Примечания, стр. 79, прим. 1881.

¹⁶ Там же, стр. 503.

авторы;¹⁷ та же схема сохранила свое влияние и в западной буржуазной научной литературе.

Очень мало оригинальной по своему построению и конкретному материалу является специальная монография немецкой исследовательницы Х. Шедер «Москва — третий Рим». В сфере внимания Шедер — тот же репертуар памятников, что и у В. Малинина и других русских исследователей; последовательность рассмотрения этих памятников и их оценка также традиционна. Резко критически Х. Шедер отнеслась только к гипотезе А. А. Шахматова (принятой П. Н. Милюковым) о принадлежности Филофею Хронографа 1512 г.;¹⁸ некоторые интересные (но не доведенные до конца) наблюдения она сделала также над «Сказанием о князьях Владимирских» и близкими к этому «Сказанию» памятниками.¹⁹

Отдельными уточнениями к построениям своих предшественников ограничился и Д. Стремоухов в статье «Москва — третий Рим», помещенной в американском журнале «Speculum». Так, Д. Стремоухов справедливо отметил существенное различие в основной идее между рассказами о падении Константинополя и такими произведениями, как предисловие Зосимы к пасхалии и послания Филофея. Если в Хронографе 1512 г. и «Повести о Царьграде» предрекается грядущее уничтожение «измаил» и освобождение Константинополя «русым народом», то у Зосимы и Филофея падение Византийской империи рассматривается как окончательное и бесповоротное и роль ее преемника предназначается Москве и Русской земле; отвергнув, вместе с Х. Шедер, гипотезу о принадлежности Филофею Хронографа 1512 г., Стремоухов заметил, что нет необходимости предполагать влияние болгарского перевода Манассии на послания Филофея о «третьем Риме», так как в данном случае нам известен другой, гораздо более близкий и вероятный источник Филофея — предисловие к пасхалии Зосимы, где Москва именуется «новым градом Константины». Это наблюдение (как и любопытное предположение о связи теории Филофея с новыми переводами Геннадиевской Библии, на котором мы остановимся ниже) не привело, однако, автора к сколько-нибудь значительному пересмотру общего взгляда на историю развития идеологии русского самодержавия. В центре этой

¹⁷ Ср., например: А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, стр. 182—184; М. Н. Сперанский. История древней русской литературы, стр. 434—443.

¹⁸ H. Schaefer. Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt, Darmstadt, 1957, стр. 77—81 (первое издание книги Шедер вышло в 1929 г.).

¹⁹ Там же, стр. 91—100.

идеологии остается для Д. Стремоухова теория «Москвы — третьего Рима»; создателями «базиса, на котором покоилась теократическая власть московских царей», он считает иосифлян.²⁰

Те же взгляды на историю развития официальной идеологии Московской Руси высказывает и У. К. Медлин. Теория «Москвы — третьего Рима» представляется ему не только основным положением московской официальной идеологии, но и наиболее ясным свидетельством крайнего своеобразия русской политической мысли. Характерной особенностью византийского церковно-общественного устройства У. К. Медлин считает теократический абсолютизм, при котором «универсальной церкви» соответствует единая «универсальная империя», согласно принципу: «Нет церкви без императора». Этот принцип, совершенно чуждый Западу, был, по мнению автора, полностью воспринят Русью и играл решающую роль в идеологии Русского государства XV—XVII вв., разработанной главным образом иосифлянами.²¹ Такую же роль приписывает иосифлянам и И. Денисов.²²

В советской литературоведческой и исторической науке вопрос о формировании идеологии Русского централизованного государства подвергся серьезному пересмотру. Прежде всего исследователи обратили внимание на то, что в развитии этой идеологии идея «византийского наследства» не играла, в сущности, никакой роли: в переговорах с иностранными государствами Иван III никогда не ссылался на брак с Софией Палеолог как на источник каких-либо новых прав для себя или своих потомков; не ссылались на этот брак и его преемники;²³ ни до появления теории «Москвы — третьего Рима», ни после нее Русское государство не выдвигало никаких претензий на Константинополь; сама «цареградская царевна» не привезла на Русь никаких обычаев византийского двора и не играла никакой роли в укреплении Русского централизованного государства (не играла она, в частности, сколько-нибудь положительной роли в низвержении татарского ига).²⁴

Но еще более существенное значение для пересмотра традиционного взгляда на историю формирования идеологии Рус-

²⁰ D. Stremoukhoff. Moscow the Third Rome: sources of the doctrine. Speculum, v. XXVIII, № 1, January 1953, стр. 92 и 96—97.

²¹ W. K. Medlin. Moscow and East Rome, стр. 78—98.

²² E. Denisoff. Aux origines de l'église russe autocéphale, стр. 77—78.

²³ Д. С. Лихачев. Национальное самосознание древней Руси. М.—Л., 1945, стр. 97—98.

²⁴ Я. С. Лурье. Первые идеологи московского самодержавия, стр. 86 и 96.

ского централизованного государства имеют наблюдения над отдельными памятниками этой идеологии. Уже В. Малинин считал, что послание Филофея «царю и великому князю Ивану Васильевичу» было адресовано не Ивану III, а Ивану IV и что, следовательно, все творчество псковского «старца» относится уже к XVI в. Доказывая это положение, В. Малинин обратил внимание на то, что написанное в 1497—1504 гг. житие Ефросина, основателя Елеазарова монастыря, «старцем» которого был Филофей, не упоминает Филофея, что было бы странно, если бы он уже в конце XV в. был авторитетным писателем-публицистом, позволявшим себе объяснять самому великому князю великое значение его государства; Малинин указал также на отсутствие в послании Ивану Васильевичу упоминаний о «ереси жидовствующих» и на то, что в послании Василию образ апокалиптической жены, удачно иллюстрирующий в послании Ивану Васильевичу идею вечного царства, меняющего свое местонахождение, еще не появился; следовательно, послание Василию является, очевидно, более ранним, чем послание Ивану.²⁵ Развивая это последнее наблюдение В. Малинина, советская исследовательница Н. Н. Масленникова проследила постепенное развитие взглядов Филофея по его посланиям и пришла к выводу, что именно в послании Ивану Васильевичу, как наиболее позднем по времени, «теория Москвы — третьего Рима предстает в полном развитии».²⁶ Таким образом, послание Ивану Васильевичу есть послание Ивану IV и творчество Филофея должно быть исключено из числа памятников конца XV в.

Аналогичные наблюдения были сделаны и над циклом сказаний о Вавилонском царстве. Исследуя эти сказания, М. О. Скрипиля показал, что объединение их в единый цикл и включение в этот цикл рассказа о перенесении царских регалий на Русь относятся к XVII в. К XV в., по мнению М. О. Скрипиля, может быть отнесено только отдельное «Сказание о Вавилоне-граде», ничего не говорящее о перенесении царских регалий на Русь и составленное, судя по реалиям текста (роль Абхазии, отсутствие упоминания о подчинении греков Турции), еще в конце XIV—первой половине XV в.²⁷ К литературе конца XV в. этот памятник также, следовательно, прямого отношения не имеет.

²⁵ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, стр. 374—383.

²⁶ Н. Н. Масленникова. Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства. ТОДРА, VIII, 1951, стр. 190—192.

²⁷ М. О. Скрипиля. Сказание о Вавилоне-граде. ТОДРА, IX, 1953, стр. 128—129.

История текста «Сказания о князьях Владимирских» была исследована Р. П. Дмитриевой. Не излагая пока аргументации автора (мы вернемся к этому вопросу ниже), укажем только, что, на наш взгляд, Р. П. Дмитриева вполне убедительно доказала, что «Сказание о князьях Владимирских» является переработкой «Послания о Мономаховом венце», написанного уже при Василии III (следовательно, в начале XVI в.) опальным митрополитом Спиридоном-Саввой.²⁸

Не вполне ясным представляется нам вопрос о датировке рассказа о падении Царьграда. Краткий рассказ («плач») об этом событии содержится в Хронографе 1512 г. — памятнике, на происхождении и датировке которого мы остановимся ниже. Более пространный «Повесть о Царьграде» дошла до нас в двух редакциях: одна из них, широко распространенная в древнерусской письменности, читается в дополнительных статьях, следующих после Хронографа 1512 г., и в ряде летописей XVI в.; другая, обнаруженная известным археографом архимандритом Леонидом в Троицком списке XVI в., содержит чрезвычайно любопытную приписку, сообщающую, что автором «Повести» был некий Нестор-Искиндер (Искандер), «измлада» взятый в плен, обращенный в турецкую веру и находившийся в турецком лагере во время осады города.

Может ли Нестор-Искиндер действительно считаться автором «Повести о Царьграде» в том виде, в каком она нам известна? В советской литературе по этому вопросу были высказаны разные точки зрения. Г. П. Бельченко и М. Н. Сперанский пришли к заключению, что «Повесть» в дошедшем до нас виде (включая и Троицкий список) представляет собой сложную компиляцию вторичного характера.²⁹ Оба автора обратили внимание на разнородность «Повести»: вопреки утверждению приписки, что автор описываемые им события излагает «вкратце», «Повесть» приводит обширные молитвы, знамения

²⁸ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 70—72.

²⁹ Г. П. Бельченко. Состав исторической повести о взятии Царьграда. Сборник к сорокалетию ученой деятельности акад. А. С. Орлова, Л., 1934; М. Н. Сперанский. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI—XVII вв. ТОДРА, X, 1954. — Предположение о сложном характере известного нам текста «Повести» высказано также в статье Н. А. Смирнова, не имеющей специально филологического характера (Н. А. Смирнов. Историческое значение русской «Повести» Нестора-Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г. Византийский временник, т. VII, 1953). Скептическое отношение к показаниям приписки Троицкого списка обнаруживает и французский исследователь Б. Унбегаун (B. Unbegaun. Les relations vieux russes de la prise de Constantinople. Revue des études slaves, 1929, t. IX).

и речи, какие он едва ли мог знать, будучи «измлада» потурчен; ³⁰ стиль памятника обнаруживает широкое знакомство с русскими воинскими повестями и даже прямые совпадения с некоторыми из них (например, с русским текстом Иосифа Флавия), ³¹ что также крайне невероятно для человека, прошедшего значительную часть жизни в Турции. Оба автора полагают поэтому, что к Нестору-Искандеру может восходить только фактическая часть «Повести»; другие ее элементы — сказание об основании Царьграда, о борьбе орла со змием, заключительные пророчества об освобождении Византии «русим народом» — являются более поздними дополнениями, сделанными опытным и знакомым с соответствующей литературой русским книжником. Дошедший до нас текст «Повести о Царьграде» (в обеих редакциях), составленный этим книжником, М. Н. Сперанский датировал 1512—1533 гг., исходя из того, что «Повести» этой не знает еще составитель основной части Хронографа 1512 г. и она читается только в его дополнительных статьях. ³²

К иному выводу о происхождении «Повести о Царьграде» пришел М. О. Скрипиль. По его мнению, «Повесть» является цельным и внутренне единым произведением, написанным одним автором — очевидцем падения Константинополя Нестором-Искандером (Искиндером). ³³ М. О. Скрипиль не объясняет, однако, каким образом этот невольный потурченец оказался знатоком современной ему русской письменности: «Что касается вопроса о том, каким образом Нестор-Искиндер оказался в условиях, которые позволили ему прибегнуть к древнерусской переводной и оригинальной литературе, — пишет он, — то здесь начинается зыбкая почва гипотез, на которую сейчас преждевременно ступать». ³⁴ Отказ автора от разрешения этого важнейшего вопроса, несомненно, ослабляет его аргументацию против Г. П. Бельченко и М. Н. Сперанского, которых именно нежелание ступать на «зыбкую почву гипотез» относительно Нестора-Искандера побудило выставить предположение о сложном составе «Повести». Впрочем, и М. О. Скрипиль не соглашается с теми исследователями, которые причисляли «Повесть о Царьграде» к кругу произведений, предвосхищавших теорию «Москвы — третьего Рима». Употребление в «Повести» тер-

³⁰ Г. П. Бельченко. Состав исторической повести о взятии Царьграда, стр. 511.

³¹ М. Н. Сперанский. Повести и сказания о взятии Царьграда..., стр. 146—151.

³² Там же, стр. 144.

³³ М. О. Скрипиль. «История» о взятии Царьграда турками Нестора Искандера. ТОДРА, X, 1954, стр. 170—177.

³⁴ Там же, стр. 183.

мина «Новый Рим» (по адресу Константинополя) было, как указывает автор, весьма обычным в византийской литературе и само по себе не вело еще к мыслям о «третьем Риме» (в применении к Москве); начиная по крайней мере с X в. существовали в Константинополе и легенды о будущем порабощении города (различными врагами) и его спасении «родом русских» (под которым вовсе не имелся в виду русский народ). ³⁵

Перечисленные работы советских исследователей, посвященные отдельным литературным памятникам, имеют немалое значение для нашей темы: все они ставят под сомнение принадлежность к концу XV в. публицистических произведений, в которых М. А. Дьяконов и другие авторы видели наиболее яркое выражение идеологии самодержавного государства при Иване III. Выше мы указывали, что и «Повесть о белом клобуке» (во всяком случае в ее пространной редакции) едва ли может быть отнесена к концу XV в. Все эти выводы имеют не только отрицательное значение. Устранив памятники, отнесение которых ко второй половине XV в. не обосновано или вызывает сомнения, мы получаем возможность с достаточной степенью достоверности определить круг памятников, действительно относящихся к этому периоду.

Ниже мы не предполагаем разбирать эти памятники во всем их объеме. Исследование памятников идеологии Русского централизованного государства (даже если брать только памятники до начала XVI в.) требует особой большой работы. Нас интересуют главным образом произведения, относящиеся к самому концу XV в., и прежде всего в той степени, в какой эти произведения отражают идеологическую борьбу того времени.

Развитие идеологии Русского централизованного государства до конца 80-х годов XV в.

Рассматривая историю образования Русского централизованного государства не как простое «собрание земли» московскими князьями, а как исторический процесс, обусловленный глубокими социально-экономическими изменениями, происшедшими в Северо-Восточной Руси в XV в., советская наука при исследовании идеологии этого государства обращается к гораздо более широкому кругу источников, чем дореволюционная и западная буржуазная наука. Но при рассмотрении этих источников советский исследователь должен тщательно дифференцировать их, отличая памятники, в которых выражалась рас-

³⁵ Там же, стр. 178—179.

пространенная в разнообразных общественных слоях того времени идея единства Руси и ликвидации феодальной раздробленности, от памятников официального характера, отражавших идеологию самой государственной власти, объединявшей Русь. Такая дифференциация совершенно отсутствовала в старых исследованиях «теории московского царства»: в поисках памятников, содержащих идеи «византийского наследства» и «Москвы — третьего Рима», авторы почти не ставили вопроса о том, в какой среде были созданы эти памятники и когда именно выраженные в них воззрения были официально приняты московской великокняжеской властью.

Сочувствие объединительной деятельности московских князей со стороны разнообразных общественных сил Северо-Восточной Руси обнаруживается уже в литературных памятниках XV в., посвященных крупнейшему историческому событию конца предшествующего столетия — Куликовской битве.

Нам неизвестно, как и когда был составлен наиболее ранний летописный рассказ о Мамаевом побоище. Рассказ о Куликовской битве, получивший наибольшее распространение в летописании (так называемая «Летописная повесть», читающаяся в Софийской I, Новгородской IV и более поздних летописях), восходит, по-видимому, к митрополичьему летописанию первой половины XV в.³⁶ Рассказ этот имеет ярко выра-

³⁶ ПСРЛ, т. IV, ч. 1. Пгр., 1915—Л., 1925, стр. 310—325. — О датировке свода, откуда Софийская I и Новгородская IV заимствовали этот рассказ, см.: А. А. Шахматов. Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго. СПб., 1910 (отдельный оттиск из «Отчета о 12-м присуждении премий митр. Макария»), стр. 89—93; А. А. Шахматов датирует этот свод (Полихрон Фотия) 1423 г., М. Д. Приселков — 1418 г. (М. Д. Приселков. История русского летописания, стр. 143 и сл.). В своей работе «Общерусские летописные своды XIV—XV вв.» (ЖМНП, 1901, № 11, стр. 65) А. А. Шахматов высказал предположение, что наиболее ранним рассказом о Куликовской битве был тот краткий рассказ, который содержится в Симоновской летописи (ПСРЛ, т. XVIII, стр. 129—131) и содержался, по-видимому, в сгоревшей Троицкой летописи. С. К. Шамбинаго отверг это предположение, настаивая на том, что в Троицкой читался иной текст, чем в Симоновской, и что рассказ Симоновской представляет собой сокращение рассказа, содержащегося в Софийской I и Новгородской IV (С. К. Шамбинаго. Повесть о Мамаевом побоище. СПб., 1906, стр. 81—83); в своей рецензии А. А. Шахматов согласился с выводом С. К. Шамбинаго, хотя и отверг некоторые из его аргументов (А. А. Шахматов. Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго, стр. 124—126); однако М. Д. Приселков, восстанавливая текст Троицкой летописи, вновь пришел к заключению, что там читался тот же рассказ, что и в Симоновской, и что, следовательно, рассказ этот во всяком случае не позднее 1408 г. (М. Д. Приселков. Троицкая летопись. М.—Л., 1950, стр. 419). М. Н. Тихомиров считает наиболее ранним и достоверным рассказом о Куликовской битве рассказ Ермолинской летописи (ПСРЛ, т. XXIII, стр. 124—127; М. Н. Тихо-

женную церковную окраску — он написан под сильным влиянием одной из редакций жития Александра Невского.

Наиболее развернутая оценка исторического значения Куликовской битвы была дана в двух других памятниках древнерусской литературы — в так называемой «Задонщине», или «Поведании Софонии», и в «Сказании о Мамаевом побоище». В «Задонщине» автор, опираясь на «Слово о полку Игореве», воспеваает ту борьбу «за землю Рускую и за веру крестьянскую», в которой Игорь был в XII в. побежден, а Дмитрий оказался в XIV в. победителем. Текст «Задонщины» был использован в более позднем «Сказании о Мамаевом побоище» — наиболее популярном в древнерусской литературе произведении о Куликовской битве.

Ни «Задонщина», ни «Сказание о Мамаевом побоище» не принадлежали, по-видимому, к числу памятников официальной московской литературы. «Задонщина» создана в Рязани, во владениях того князя, который выступал в 1380 г. в качестве союзника татар. Происхождение «Сказания о Мамаевом побоище» менее ясно. Памятник этот не был современен Куликовской битве — уже первая редакция его, как мы теперь знаем, содержала грубый анахронизм: литовский великий князь, помогавший Мамаю, именовался здесь Ольгердом (а не Ягайло, как было в действительности).³⁷ В основе «Сказания» лежал, по-видимому, какой-то рассказ серпуховского происхождения; именно этим обстоятельством объясняется, по нашему мнению, то настойчивое прославление князя Владимира Андреевича Серпуховского, с которым мы встречаемся в этом памятнике.³⁸

Наиболее официальный характер из числа произведений о Куликовской битве имел житийный памятник, косвенно повествовавший о событиях 1380 г., — «Слово о житии и преставле-

миров. Куликовская битва 1380 г. Вопросы истории, 1955, № 8, стр. 15, прим. 10), но А. А. Шахматов видел в этом рассказе, совпадающем с рассказом Львовской летописи (ПСРЛ, т. XX, стр. 200—203), сокращение пространного рассказа великокняжеского свода 1479 (1480) г. (ср.: ПСРЛ, т. XXV, стр. 201—206), в свою очередь восходящего к рассказу Софийской I и Новгородской IV летописей (А. А. Шахматов. Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго, стр. 137—138).

³⁷ Л. А. Дмитриев. О датировке «Сказания о Мамаевом побоище». ТОДРА, X, 1954, стр. 187—190.

³⁸ А. А. Шахматов. Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго, стр. 180. — Возражения против этой точки зрения А. А. Шахматова см.: Л. А. Дмитриев. Идеи «Сказания о Мамаевом побоище». ТОДРА, XI, 1955, стр. 144—150. Решительно присоединяясь к взгляду А. А. Шахматова, М. Н. Тихомиров видит в «Сказании» (или его протографе) «своего рода памфлет, направленный против великого князя и, вероятно, возникший в кругах, близких к Владимиру Андреевичу Серпуховскому» (М. Н. Тихомиров. Куликовская битва 1380 г., стр. 23).

нии великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго». С. К. Шамбинаго и А. А. Шахматов склонны были приписывать это произведение современнику Дмитрия Донского (очевидцу его похорон), но В. П. Адрианова-Перетц обнаружила в этом памятнике несомненные следы влияния панегирической литературы XV в. (Епифаний Премудрый) и справедливо указала на то, что описание похорон Дмитрия, содержащееся здесь, имеет трафаретный характер и необязательно должно было принадлежать современнику.³⁹ Наиболее вероятная датировка «Слова» — первая половина XV в. Здесь мы уже встречаемся с именованьем Дмитрия «царем Русьския земля», «великим князем всея Руси», «осподарем всей Земли Русьской» и т. д.⁴⁰

Во второй четверти XV в. феодальная война в Московском княжестве (борьба за престол между Василием II и его соперниками удельными князьями Галицкими) сильно ослабила общерусский авторитет московского князя. Пользуясь временным ослаблением Москвы, ее давняя соперница в борьбе за гегемонию над Северо-Восточной Русью «Тверь старая, Тверь богатая», вновь начинает выступать с претензиями на общерусскую власть. Отражение этих претензий мы обнаруживаем в тверской публицистике середины XV в. В «Похвальном слове» великому князю Тверскому Борису Александровичу, написанном его придворным панегиристом около 1453 г.,⁴¹ князь этот многократно именуется «царем», «самодержцем». Автор упоминает о его венчании царским венцом: «сий же самодержавный государь великий князь Борис Александрович ... царским венцем

³⁹ В. П. Адрианова-Перетц. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго. ТОДРА, V, 1947, стр. 91—92.

⁴⁰ Текст «Слова» см.: ПСРЛ, т. VI, стр. 104—111. — «Слово» встречается в той же рукописной традиции, что и «Летописная повесть» (но не так широко).

⁴¹ Н. П. Лихачев. Инок Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче. СПб., 1908 (ПДП, CLXVIII); ср.: А. А. Шахматов. Отзыв об издании Н. П. Лихачева. СПб., 1909 (рецензия на премию А. М. Кожевникова); Я. С. Лурье. Роль Твери в создании Русского национального государства. Ученые записки ЛГУ, 1939, № 36; М. А. Ильин. Тверская литература XV в. как исторический источник. Труды Московского историко-архивного института, т. III, М., 1947; W. Philipp. Ein Anonymus der Tverer Publizistik im 15 Jahrhundert. Festschrift für Dmitro Čuževskij, Berlin, 1954. — В. Филипп высказывает весьма вероятное предположение, что имя инока Фомы как автора произведения (только в заголовке первого из пяти «слов», на которые распадается весь памятник в целом) было вставлено позднейшим переписчиком памятника по догадке, так как в первом «слове» шла речь о Фоме — тверском посланце на Флорентийский собор (W. Philipp. Ein Anonymus der Tverer Publizistik im 15 Jahrhundert, стр. 230—233).

увязается»⁴² — и настаивает на том, что Борис достоин обоих своих престолов, всея Руси и тверского: «но видите ли как царскому и праотеческому престолу достоин есть великий князь Борис Александрович?»⁴³

Говоря о произведениях, посвященных Куликовской битве, и о тверском «Похвальном слове», мы особенно должны отметить одно обстоятельство. Вопреки мнению исследователей, писавших о «теории власти московских государей», идея «царской» власти в «Слове» о Дмитрии Донском и в «Похвальном слове» тверскому князю никак не связывается с их правами на «византийское наследство» и с преемственностью от византийских императоров. Идея «царской» власти русских князей не была связана ни с размышлениями о духовном падении Византии в 1439 г. (Флорентийская уния), ни с известием о завоевании Константинополя в 1453 г. (как и сочинения о Куликовской битве, тверское «Слово» было, по всей видимости, написано до падения Константинополя).⁴⁴ В тверском «Слове», правда, упоминается участие тверского посла Фомы в заседаниях Флорентийского собора и даже приводятся панегирические речи, якобы произносившиеся на соборе в честь тверского князя, но, хотя именно тверской посол первый из представителей Руси отверг решение об унии с католиками и покинул Флоренцию,⁴⁵ «Слово» никак не касается вопроса об унии. Оно ограничивается только указанием, что Борис еще в посланиях к византийскому императору требовал, чтобы новый собор был «по первому преданию святых правил и по чину святых седми собор». ⁴⁶ Предпосылками могущества тверского «царя» оказываются в «Слове» не родственные связи Бориса с византийскими монархами и не преимущества русской церкви над греческой, а только общерусский и международный авторитет его власти и ее внутренняя прочность: «Князю же великому Борису Александровичу власть приимше тверскаго чиновачества, гордясь с власти сверже, а смиренны на престоле с собой посади, но и еще же и иныя власти не покоряющися ему, но покорны сътвори».⁴⁷

⁴² Н. П. Лихачев. Инок Фомы слово похвальное..., стр. 11.

⁴³ Там же, стр. 30.

⁴⁴ Н. П. Лихачев (Инок Фомы слово похвальное..., стр. LIV) обратил внимание на то, что в «Слове» нет еще упоминания о смерти Дмитрия Шемяки, читающегося в Тверской летописи под июлем 1453 г. (ПСРЛ, т. XV, столб. 495). Известие о взятии Царьграда читается в этой летописи еще ниже.

⁴⁵ Ср.: А. Попов. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875, стр. 340, ср. стр. 355.

⁴⁶ Н. П. Лихачев. Инок Фомы слово похвальное..., стр. 4.

⁴⁷ Там же, стр. 16.

Усиление политической роли Твери в XV в. было непродолжительным — уже в 50-х годах Москва вернула свое прежнее положение среди княжеств Северо-Восточной Руси. Как складывалась идеология централизованной власти в официальной московской политической литературе? Для ответа на этот вопрос исследователю прежде всего надлежит обратиться к памятникам, наиболее последовательно отражающим официальную идеологию Русского государства того времени, — к официальным великокняжеским сводам.

История летописания второй половины XV в. очень мало учитывалась исследователями, писавшими о развитии идей московского самодержавия. Замечательные труды А. А. Шахматова, позволившие восстановить и обнаружить летописные своды второй половины XV в., мало отразились на трудах исследователей истории русской общественной мысли: говоря о летописании XV в., эти исследователи пользовались обычно летописными сводами XVI в., извлекая из них отдельные известия, относящиеся к XV в., и произвольно датируя эти известия на основании тех или иных общих соображений.

Характерны в этом отношении построения В. Малинина. В поисках истоков теории «Москвы — третьего Рима» этот исследователь обращался к памятникам, посвященным Флорентийской унии 1439 г. Наиболее яркое из сочинений этого рода — «Слово на латыню» сохранилось в отдельной редакции и в составе ряда летописей XVI в.: Софийской II, Воскресенской, Никоновской. В. Малинин считал первоначальным именно летописный рассказ, относил его к официальному летописанию 40-х годов XV в., имевшему целью «оправдать действия московского правительства против Исидора» (митрополита-унната), и полагал, что уже затем, под влиянием этого рассказа, были написаны послания московского митрополита Ионы и других лиц в Литву против унии (1459 г.) и, наконец, отдельная редакция «Слова на латыню» (1461 г.).⁴⁸

Но летописные своды XV в. дошли до нас не только в работах XVI в. В составе Софийской I летописи (Бальзеровский список) сохранился митрополичий свод 1456 г.⁴⁹ Из числа великокняжеских сводов второй половины XV в. дошли своды 1472 и 1479 гг. Текст свода 1472 г. — наличие в этом своде большого числа точно датированных и весьма детальных известий о феодальной войне 30—40-х годов — позволяет предполагать, что в основе его лежал более ранний летописный свод, доведенный до последних лет княжения Василия Тем-

⁴⁸ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, прим. 1663.

⁴⁹ М. Д. Приселков. История русского летописания, стр. 162—163.

ного;⁵⁰ но свод начала 60-х годов не дошел до нас в отдельном виде, и выделить его из состава свода 1472 г. пока затруднительно. Свод 1472 г. содержится в составе до сих пор не опубликованной Никаноровской летописи⁵¹ и (в дополненном виде) в составе нескольких других летописей.⁵² Существование свода 1479 г. было теоретически доказано А. А. Шахматовым на основании текста так называемой Ростовской и Симеоновской летописей;⁵³ впоследствии Шахматов нашел и самый текст этого свода в списке XVIII в.⁵⁴ Тот же свод, но доведенный до 1492 г., был обнаружен М. Н. Тихомировым в списке XVI в. и опубликован им в «Полном собрании русских летописей».⁵⁵ Московский свод, опубликованный М. Н. Тихомировым, представляет собой не просто свод 1479 г. с дополнениями, а новую редакцию великокняжеского свода, относящуюся к первой половине 90-х годов XV в.⁵⁶ Наконец, в ряде летописей XVI в. (в Симеоновской летописи, в дополненном виде в Воскресенской летописи) до нас дошел летописный рассказ за последние годы XV в., несколько отличающийся от рассказа Московского свода: здесь более подробно излагаются факты дипломатической истории 90-х годов, сокращены зато известия о политических репрессиях в эти годы. Но наиболее любопытной особенностью этого летописного рассказа является исключение в нем (по сравнению с Московским сводом начала 90-х годов) известия о «крестном целовании» Ивана III братьям в 1480 г.: ясно, что свод был составлен после 1491 г., когда Иван III, арестовав одного из своих братьев, «сложил с себя крестное целование», т. е. в конце 90-х годов (к более точной датировке этого свода мы подойдем ниже).⁵⁷

⁵⁰ Там же, стр. 171—173.

⁵¹ А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 346—360. — В настоящее время Никаноровская летопись публикуется в т. XXVII ПСРЛ.

⁵² Ср. Симеоновскую летопись: ПСРЛ, т. XVIII (текст до 1472 г., подстрочные примечания) — и Вологодско-Пермскую летопись: ПСРЛ, т. XXVI.

⁵³ А. А. Шахматов. Симеоновская летопись XVI в. и Троицкая начала XV в. ИОРЯС, т. V, кн. 2, стр. 457—491.

⁵⁴ ГПБ, Эрм. 4166. См.: А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 256.

⁵⁵ ПСРЛ, т. XXV. Рукопись — ГИМ, Увар. 1366.

⁵⁶ Ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 167.

⁵⁷ Ср.: там же, стр. 172—175. — Московский свод, сохранившийся в Уваровском списке (ПСРЛ, т. XXV) не мог быть составлен до 7000 (1491/92) г., ибо текст его оканчивается (обрывается) на этом годе и содержит рассказ о сложении Иваном III «крестного целования» брату Андрею; сам Андрей здесь обвиняется в том, что он «изменил крестное целование», но речь здесь идет не о «крестном целовании» 1480 г.,

Летописные своды 70-х и 90-х годов XV в. могут считаться типичными образчиками великокняжеского летописания. Подробное описание политических выступлений великого князя: почти протокольный отчет о важнейших политических мероприятиях Ивана III (особенно о походах на Новгород), официально-апологетическая трактовка основных событий великокняжеской внешней политики (даже таких рискованных, как поддержка крымского похода на Киев),⁵⁸ подробная хроника великокняжеской политики и жизни (при значительно более скромном интересе к деятельности митрополита и других иерархов) — все это крайне характерно именно для указанных сводов. Основные известия сводов 70-х и 90-х годов XV в. были уже давно известны исследователям по официальному летописанию XVI в. (Воскресенская и Никоновская летописи), но в позднем летописании известия этих сводов были перемешаны с более поздними добавлениями из других летописей; своды XVI в. не давали возможности определить характер официальной великокняжеской идеологии в том виде, в каком она постепенно складывалась во второй половине XV в. Сводь 70-х и 90-х годов XV в. позволяют говорить о том, какие идеи уже выражались в официальном летописании во второй половине XV в. и какие были привнесены туда позже.

Вопрос о политических тенденциях сводов 1472 и 1479 гг. до сих пор привлек внимание только одного исследователя — М. Д. Приселкова. Он обратил, в частности, внимание на то, какое значительное место занимал в обоих сводах вопрос о взаимоотношениях с Новгородом и о правах великих князей на Новгород. Оба свода завершаются описаниями победоносных походов Ивана III на Новгород (1471 и 1478 гг.); используя материал более ранних летописей, летописцы тщательно проредактировали в них все известия об отношениях между великими князьями и Новгородом. Составитель свода 1472 г. последовательно устранял из него всякие упоминания о бывших новгородских вольностях. Известия более древних летописей о том, как новгородцы «путь показаша» князю Владимиру или

а о более раннем: говоря об «изменах» Андрея, летописец перечисляет как раз его действия в 1479—1480 гг. (сношения с Казимиром, «отъезд» к нему, сношения с «Ахматом»), до примирения и «крестного целования» 1480 г. (ПСРЛ, т. XXV, стр. 333). Свод, сохранившийся в Уваровском списке, был составлен, очевидно, вскоре после 1491 г., когда память о «крестном целовании», только что «сложенном» Иваном III, была еще свежа; свод, отразившийся в Симеоновской, был составлен несколько позже, когда память эта притупилась.

⁵⁸ ПСРЛ, т. XXV, стр. 330; ср. т. XXIV, стр. 202 (Ростовский свод 1484 г.); т. VI, стр. 234; т. XX, стр. 349 (летопись, близкая к митрополиту Геронтию).

«выгнаша» князя Мстислава, свод 1472 г. переделывал во вполне благопристойные сообщения: «выиде из Новагорода князь Володимир» или «выиде князь Мстислав Давыдович из Новгорода».⁵⁹ Любопытно, что свод 1479 г., проникнутый в целом такой же тенденциозностью, как и свод 1472 г.,⁶⁰ в этом случае обнаруживает меньшую склонность к искажению прошлого: здесь известия об изгнаниях князей восстановлены в прежнем виде. М. Д. Приселков объясняет это тем, что свод 1472 г. составлялся в обстановке «особого возбуждения и московской запальчивости, под впечатлением остропережитых событий 1471 г.»; в 1479 г. это возбуждение уже несколько улеглось.⁶¹ Нам представляется возможным иное объяснение этого различия между обоими великокняжескими сводами. Свод 1472 г. был составлен после того, как Иван III дал новгородцам «мир и любовь и милосердие»: формально новгородские вечевые порядки не были уничтожены, но фактически Новгород должен был всецело подчиниться великокняжеской политике. Было поэтому очень важно забыть о том, что вечевой строй некогда давал новгородцам право выгонять неудобных им князей. В 1479 г. положение стало иным: «вече и колокол и посадник» были отменены, вечевой строй был формально ликвидирован и в Новгороде установлено «государство, как на Москве». Теперь воспоминания о новгородских самоуправлениях вечевого периода не должны были смущать великого князя — это была уже потерявшая силу старина, вредность которой даже следовало подчеркнуть. Приведя под 1171 г. известие об изгнании новгородцами князя Романа, составитель свода 1479 г. поэтому ограничился пояснением: «таков бо бе обычай оканных смердов изменников».⁶²

Новгородская тема законно заняла важное место в сводах 1472 и 1479 гг., — речь шла о важнейшем шаге на пути к образованию Русского централизованного государства. Но в изложении этой темы сказался и консерватизм официальной московской идеологии. Присоединение Новгорода нигде не трактуется в великокняжеских сводах как принципиально новый шаг в московской политике. Напротив, всячески подчеркивается изначальный, «отчинный» характер господства великих князей над Новгородом: «Отчина есте моя люди Новгородстии, — говорит

⁵⁹ А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 355; М. Д. Приселков. История русского летописания, стр. 176.

⁶⁰ А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 266—267; ср.: М. Д. Приселков. История русского летописания, стр. 184—185.

⁶¹ М. Д. Приселков. История русского летописания, стр. 176.

⁶² ПСРЛ, т. XXV, стр. 82.

великий князь в своде 1472 г., — изначала от дед и прадед наших, от великаго князя Володимира, крестившаго землю Русскую... мы владеем вами и жалуем вас и бороним отовселе, а и казнити волны же есмы, коли на нас не по старине смотрити начнете».⁶³ Фактически, как мы уже указывали выше, Иван III в борьбе за Новгород нередко получал поддержку со стороны новгородских «меньших людей», искавших в нем защитника от бояр-«сильников». Это обстоятельство с достаточной ясностью рисуется местными летописями: о нежелании «меньших людей» воевать с Москвой повествует Новгородская летопись; ростовская летопись утверждает, что в 1471 г. именно «земстии люди» были на стороне великаго князя.⁶⁴ Но свод 1472 г. считал такую расстановку сил недостойной московского государя. Исполненный аристократического презрения к «смердам, убийцам, шилникам и прочим безименным мужикам», великокняжеский летописец, вопреки другим источникам, уверял, что «бояря» и «житии люди» были на стороне Ивана III, а «худые мужики вечники» — на стороне его врагов. С глубоким негодованием сообщал он, что этот «безименный» народ, собравшийся на вече, новгородцы по своей глупости «государем зовут себе, Великим Новымгородом».⁶⁵

Консерватизм официальной идеологии препятствовал появлению в летописи более широкой национально-объединительной программы. М. Д. Приселков обратил, правда, внимание на то, что наряду с новгородскими походами своды 1472 и 1479 гг. уделяли значительное внимание другой теме — строительству (в те же годы) соборной Успенской церкви в Москве. По мнению М. Д. Приселкова, эта тема была важнейшей для великокняжеского летописца: речь шла о создании «заместительницы многовековой „соборной“ церкви, цареградской Софии», «нового центра вселенского христианства». Именно это обстоятельство дало основание М. Д. Приселкову находить в сводах 70-х годов выражение «руководящей идеи» централизованного государства — «идеи третьего Рима».⁶⁶ Однако ни в своде 1472 г., ни в своде 1479 г. Успенская церковь нигде не уподобляется цареградской Софии. Летописец ограничивается другим сравнением, куда более скромным. Князь и митрополит по его словам «въсхотеша бо въздвигнути храм велик зело в меру храма Пресвятыя богородица, иже во Владимири, еяже създа великий

⁶³ ПСРЛ, т. XVIII, стр. 226—227; т. XXV, стр. 285.

⁶⁴ ПСРЛ, т. XXIV, стр. 189.

⁶⁵ ПСРЛ, т. XVIII, стр. 225—227; ср. т. XXV, стр. 284—286.

⁶⁶ М. Д. Приселков. История русского летописания, стр. 183—

князь Андрей Боголюбский Юрьевич, внук Манамашь».⁶⁷ Никаких претензий на преемственность московских князей по отношению к византийским императорам в сводах 1472 и 1479 гг. мы не встречаем.

Идеологический консерватизм официальных сводов сказался и в изложении вопроса о Флорентийской унии — вопроса, занимавшего важное место в истории русской общественной мысли и неизменно привлекавшего внимание исследователей «теории московского царства».

Вопреки приведенному выше мнению исследователей, мы не имеем никаких оснований утверждать, что уже в середине XV в. отрицательная оценка Флорентийской унии и вытекающие из нее политические выводы проникли в летописание. Единственный известный нам летописный свод середины XV в. — митрополичий свод 1456 г. (Софийская I летопись по Бальзеровскому списку) ничего не сообщает ни о Флорентийском соборе, ни о свержении митрополита-униата Исидора, несмотря на то, что соответствующие годы — 6945 (1437), 6947 (1439) и 6949 (1441) — читаются в этой летописи.⁶⁸ Чрезвычайно сдержанно сообщает об этих событиях Новгородская и Псковская летописи середины XV в.: в Новгородской I летописи (Комиссионный список) говорится о почетном приеме Исидора в Новгороде (на пути во Флоренцию), о том, что после возвращения Исидора с собора и первых униатских выступлений «Литва же и Русь за то не изымашася», и только под 1442 г. (6950) указывается, что Василий Васильевич не одобрил привезенных митрополитом новшеств и «повеле ему жити в монастыре», в результате чего митрополит был вынужден бежать;⁶⁹ примерно так же рассказывает об этих событиях Псковская I летопись.⁷⁰

Далеко не сразу появляется определенная оценка Флорентийской унии и в отдельных литературных памятниках. Первое по времени сочинение о Флорентийском соборе — путевые записки неизвестного суздальца, — как и тверское «Похвальное слово», не содержит еще осуждения унии; это весьма интересное, но лишенное какой-либо эмоциональной окраски описание путешествия во Флоренцию и обратно.⁷¹ Оценка Флорентий-

⁶⁷ ПСРЛ, т. XVIII, стр. 237; т. XXV, стр. 293.

⁶⁸ ПСРЛ, т. V, стр. 267.

⁶⁹ Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. М.—Л., 1950, стр. 421—422.

⁷⁰ Псковские летописи, вып. I, стр. 45—46.

⁷¹ А. Попов. Историко-литературный обзор..., стр. 400—406; В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 76—87. — Особая редакция этого произведения, изданная И. П. Сахаровым (Сказания русского народа, т. II, кн. 8. СПб.,

ской унии как «начала злу» впервые была высказана в «Повести» о Флорентийском соборе Симеона Суздальца;⁷² «Повесть» эта кончалась восхвалением «благоверного великого князя Василия», однако речь шла здесь только о стойкости Василия в «православной греческой вере»,⁷³ а не о могуществе и тем более не о мировом значении его государства. Более развернутый характер «похвала благоверному великому князю Василию Васильевичю» получила в «Слове избранном от святых писаний еже на латыню». Первая часть этого памятника, специально посвященная Флорентийскому собору, в значительной степени основывалась на «Повести» Симеона, но и здесь были сделаны довольно пространственные вставки, имеющие целью прославить Василия II и «более православие и вышшее христианство Белой Руси»;⁷⁴ вторая часть повествовала о событиях на Руси после отказа Василия от принятия унии и завершалась пышной похвалой «Русской земле» и Василию Васильевичу: «Ныне убо в временах богопросвещенная земля Руская святым поклонением божия церкви тебе подобает в вселенне и подсолнечным сиянием с народом истиннаго к вере православья радоватися... дръжавою владеющаго на тебе богоизбраннаго и боговъзлюбленнаго... благовернаго и благочестиваго великаго князя Василья Васильевича боговенчаннаго православью царя всея Руси».⁷⁵

Когда было написано «Слово на латыню» и в каком отношении стоял этот памятник к официальной идеологии Русского государства того времени? До нас дошли две редакции «Слова»: отдельная, точно датируемая 1461—1462 гг. и включающая обе его части (рассказ о соборе и «похвалу» Василию),⁷⁶ и летописная, содержащая только первую половину «Слова». В. Малинин, как мы уже знаем, полагал, что прежде всего была создана летописная редакция, носившая официальный характер и имевшая целью «оправдать действия московского правительства

1849, стр. 81), в высшей степени подозрительна и, возможно, является подделкой (ср.: А. С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878, стр. 92—95; Н. П. Лихачев. Инок Фомы слово похвальное..., стр. XIX, прим. 2).

⁷² А. Попов. Историко-литературный обзор..., стр. 344—359; А. С. Павлов. Критические опыты..., стр. 198—210; В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 89—101 и 102—114.

⁷³ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 99—101 и 112—114.

⁷⁴ А. Попов. Историко-литературный обзор..., стр. 364.

⁷⁵ Там же, стр. 394—395.

⁷⁶ Она читается в «Великих Минеях четних» и в отдельном сборнике митрополита Макария: ГБЛ, Рум. 204.

против Исидора» (митрополита-униата), затем отдельные послания в Литву против унии и наконец отдельная редакция «Слова на латыню» 1461 г., составление которой Малинин (вслед за А. С. Павловым) приписывает Пахомию Логофету.⁷⁷

Едва ли можно согласиться с этой датировкой. Вопреки В. Малинину мы имеем веские основания полагать, что послание Ионы (как и другие послания в Литву) предшествовало обеим редакциям «Слова» — летописной и отдельной. Послание Ионы было написано в связи с назначением в Литовской Руси отдельного от Москвы митрополита-униата Григория; в послании этом «Сидоров ученик Григорий, чернец богомерзкий» занимал, естественно, важное место и многократно упоминался рядом со своим учителем Исидором.⁷⁸ В «Слове на латыню», и в особенности в его летописном варианте, ограничивающемся событиями

⁷⁷ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, прим. 1663, стр. 56—73. — В. Малинин принял предположение А. С. Павлова (Критические опыты..., стр. 99—102 и 108), что автором «Слова на латыню» (отдельной редакции) был Пахомий Логофет, и сделал отсюда вывод, что Пахомий, как лицо пришлое и неофициальное, в отличие от летописца не мог непосредственно пользоваться теми официальными документами, которые широко цитируются в обеих редакциях «Слова на латыню». Кроме того, В. Малинин обратил внимание на то, что послание римского папы, прочитанное Исидором («с амбона», цитируется в «Слове на латыню» (в летописи и отдельно) подробнее, чем в послании Ионы; это доказывает, по мнению В. Малинина, что летописная повесть (совпадающая еще в нескольких местах с посланием Ионы) была источником этого послания, а не наоборот, и, следовательно, была написана до 1459 г., а так как отдельная редакция «Слова на латыню» была составлена в 1461 г., то значит летописная редакция предшествовала «Слову». Эти доводы В. Малинина легко могут быть отвергнуты. Предположение А. С. Павлова о принадлежности «Слова» Пахомию Логофету совершенно недостаточно аргументировано автором и едва ли может быть принято [см. критику этого предположения: Ф. Делекторский. Критико-библиографический обзор древнерусских сказаний о Флорентинской унии. СПб., 1895 (оттиск из ЖМНП), стр. 22—29; ср.: В. М. Яблонский. Пахомий Серб и его агнографические писания, стр. 200—202], но если бы написание этого «Слова» и было поручено Пахомию, то естественно, что для выполнения этой литературной работы ему были бы даны соответствующие материалы. Большая пространственность в цитировании папской грамоты не свидетельствует о первичности летописной редакции «Слова»: грамота папы, привезенная Исидором, была доступна и летописцу, и любому публицисту, и они имели полную возможность привлечь ее для распространения более короткого текста послания Ионы. Что касается послания Василия II императору или патриарху, которое Малинин также сопоставляет со «Словом на латыню» (летописания редакция), то послание это никогда реально в Константинополь не посылалось и у нас есть основание полагать, что оно в действительности было не посланием, а публицистическим памятником, современным «Слову» (ср.: Я. С. Лурье. Первые идеологи московского самодержавия, стр. 87, прим. 1).

⁷⁸ РИБ, т. VI, № 87, столб. 651—654.

1437 г., Григория упоминать было, в сущности, незачем; летописный рассказ (как и отдельная редакция «Слова на латыню») опустил поэтому большинство выпадов против него, но, как часто бывает при сокращении, в одном месте упоминание о Григории все-таки сохранилось: здесь говорится, что Исидор «нощью бездверием ишед, татъством бегу ятсья и с учеником своим с чернцом Григорием».⁷⁹ Ясно, что источником «Слова на латыню» был памятник, для которого «чернец Григорий» представлял какой-то специальный интерес.

Вопреки В. Малинину (и в согласии с более ранним мнением А. С. Павлова),⁸⁰ мы считаем также, что из двух редакций «Слова» — летописной и отдельной — более ранней является отдельная редакция 1461 г. Решающие аргументы в пользу такой датировки обеих редакций «Слова» дает, на наш взгляд, история летописания. Официальное великокняжеское летописание дошло до нас, как мы уже отмечали, в летописных сводах 1472 и 1479 гг. Сопоставив между собой эти своды, мы убеждаемся в том, что пространный рассказ о Флорентийской унии, совпадающий с первой половиной «Слова на латыню», читается только в своде 1479 г.; в своде 1472 г. под 1437 и 1439 гг. содержались лишь краткие известия о поездке Исидора на собор и о его неудачной попытке «съединити православие с латынством» (в своде 1479 г. под 1439 г. сохранилось второе из этих известий, дублирующее пространный рассказ, вставленный в этот свод под 1437 г., и свидетельствующее о вторичности этого рассказа).⁸¹

Тема борьбы с «латинством» появилась, по нашему мнению, в русской публицистике не ранее 50-х годов XV в., когда литовский великий князь впервые отказался от признания московского митрополита «всая Руси». Прежде всего осуждение «латин-

⁷⁹ ПСРЛ, т. VIII, стр. 109; т. XVIII, стр. 188; т. XXV, стр. 259; А. Попов. Историко-литературный обзор..., стр. 378.

⁸⁰ А. С. Павлов. Критические опыты..., стр. 99—100, прим. 2; ср.: Ф. Делекторский. Критико-библиографический обзор..., стр. 4—43. — А. С. Павлов указывал, что в отдельной редакции «Слова» читается утверждение, что бог спас русскую церковь «обличением богом вразумяемого великодержавнаго Василья Васильевича, в благочестии цветущаго царя всая Руси, ему же о сем откры господь бог велеумие разумевати и вся мудрствовати якоже и оному Солиману премудрому царю Ерусалимскому» (А. Попов. Историко-литературный обзор..., стр. 379); в летописной редакции эта фраза обрывается на словах «и вся мудрствовати» (ПСРЛ, т. VIII, стр. 109; т. XVIII, стр. 188; т. XXV, стр. 260).

⁸¹ ПСРЛ, т. XVIII, стр. 176—188 (рассказ об обоих сводах дан параллельно) и 190; т. XXV, стр. 253—260. — Заметим, кстати, что в своде 1479 г. рассказ о Флорентийском соборе сохранился в более последовательном виде (не перебитый другими известиями), чем в летописях XVI в.

ства» было высказано, естественно, в грамотах в Литву, для которых вопрос об осуждении унии (и ее представителя литовского митрополита Григория) имел конкретное практическое значение. В те же годы, очевидно, появилась и «Повесть» Симеона Суздальца.⁸² Спустя некоторое время (в 1461—1462 гг.) возникло «Слово на латыню». С начала 70-х годов вопрос об унии и отношении к ней приобрел особую остроту: в 1470 г., накануне решающей борьбы за Новгород, константинопольский патриарх утвердил литовского митрополита в сане «митрополита всая Руси» — всей Руси, и Западной и Северо-Восточной.⁸³ Легко понять значение этого события: ни Новгород, ни Тверь не находились еще под московской властью, и епископы этих земель могли и не признавать московского митрополита, не имевшего (в отличие от литовского митрополита) благословения патриарха. После назначения литовского ставленника митрополитом Иван III немедленно обратился в Новгород с посланием, в котором заявил, что греческое «ся уже православие изрушило» и что отныне позиция греческого патриарха для него безразлична.⁸⁴ Новгородские сторонники Литвы явно склонялись к признанию литовского владыки; поход 1471 г. на Новгород проходил под резкими анти-«латинскими» лозунгами; эти лозунги отразились и на летописном своде 1472 г. Тверской епископ еще в 50-х годах отказывался «благословляться» у Ионы;⁸⁵ в конце 70-х годов тверичи сделали попытку поставить третьего (наряду с московским и литовским) кандидата на престол митрополита всая Руси: тверскому иноку Спиридону удалось даже получить утверждение патриарха в этом сане⁸⁶ и московским властям, заточившим Спиридона, пришлось требовать от тверского епископа и от других иерархов специального отречения от него.⁸⁷ В этой обстановке, почти

⁸² Ср.: А. С. Павлов. Критические опыты..., стр. 103; Ф. Делекторский. Критико-библиографический обзор..., стр. 11—13. — Оба автора обращают внимание на слова Симеона о великом князе, что он был «в те времена» еще молод; следовательно, «Повесть» была написана в иные времена, когда Василий уже молод не был. Кроме того, Марка Эфесского Симеон всюду именует святым, что было возможно только после его смерти в 1450 г.; тверского посла Фому он называет послом Василия Васильевича, хотя более раннее «Путешествие» и тверское «Похвальное слово» с несомненностью свидетельствуют о том, что он был послом великого князя Тверского.

⁸³ РИБ, т. VI, № 100, стлб. 708; ср.: Макарий. История русской церкви, т. IX. СПб., 1879, стр. 37 и сл.

⁸⁴ РИБ, т. VI, № 100, стлб. 711.

⁸⁵ Там же, № 82.

⁸⁶ ПСРЛ, т. VI, стр. 233.

⁸⁷ РИБ, т. VI, стлб. 683, прим. 2, стлб. 451, прим. 3.

через 20 лет после его создания, «Слово на латыню» было наконец включено в официальную летопись, однако завершавшая «Слово» «похвала» Василию (где этот князь несколько раз именовался «царем») в свод 1479 г. не вошла.

Консерватизм московской официальной идеологии, обнаруживаемый в сводах 1472 и 1479 гг., делает особенно сомнительным упомянутое нами выше мнение П. Н. Милюкова и других авторов, будто национально-объединительная идеология конца XV в. была в первую очередь и даже исключительно порождением «сознательности» «представителей власти». Великокняжеское летописание конца XV в. свидетельствует о том, что «представители власти» сами с большим вниманием следили за неофициальной публицистикой, но использовали ее очень осторожно и далеко не сразу.

Эта особенность официальной идеологии конца XV в. обнаруживается и в 80—90-х годах.

«Стояние на Угре» 1480 г., приведшее к окончательному падению татарского ига, оказало большое влияние на развитие русской общественной мысли. Наиболее значительным произведением публицистики, порожденным событиями 1480 г., было «Послание на Угру» ростовского архиепископа Вассиана. Последовательный сторонник государственного единства, ростовский архиепископ Вассиан уже в ходе политической борьбы конца 70—начала 80-х годов неизменно выступал на стороне великого князя против митрополита Геронтия и его приверженцев.⁸⁸ Приходилось Вассиану выступать и в связи с конфликтом, порожденным разрывом между русской митрополией и константинопольской патриархией: в 1458—1459 гг. он ездил со специальной миссией в Западную Русь и Новгород, убеждая местное духовенство сохранять верность московскому митрополиту всея Руси.⁸⁹ Сочувствие Вассиана идеям национального единства с достаточной ясностью выразилось и во время «стояния на Угре». Правда, колебания Ивана III во время событий 1480 г. вызвали резкий протест ростовского архиепископа, требовавшего от Ивана III более решительной тактики, но и в ходе полемики с Иваном III Вассиан оставался последовательным сторонником великокняжеской власти и ее суверенных прав.⁹⁰ «Послание на Угру» обнаруживает, что вопрос об уничтожении вассальной зависимости от татарского «царя» был в 1480 г. предметом живой полемики; некие «прежние развратници»

⁸⁸ См. выше, стр. 54—56.

⁸⁹ РИБ, т. VI, №№ 80, 86 и 88.

⁹⁰ ПСРЛ, т. VI, стр. 227—228; т. XX, стр. 342.

Ивана III, «лстивии сии и лжеименитии, мнящиеся быти христиане», выступали против борьбы с «царем». «Послание» Вассиана позволяет даже восстановить аргументацию этих лиц: они ссылались на то, что Иван «от прародителей» связан «клятвою» — «еже не поднимати руки против царя стати».⁹¹ В полемике с этими лицами Вассиан и выдвинул свою политическую программу, объявив, что «клятва» прародителей Ивана ханам была клятвой «по нужди», что «великому Русьских стран хрестьянскому царю» не подобает повиноваться «богостудному» «царю» Орды. Именуя великого князя Московского «богом утвержденным царем», Вассиан призывал его: «напрази и спей и царствуй истинны ради и кротости и правды».⁹²

Отразилось «стояние на Угре» и в летописании, прежде всего, естественно, в ростовском летописании, тесно связанном с архиепископской кафедрой. Ростовский летописный свод 1484 г., сохранившийся в Типографской летописи, представляет собой летопись независимого, но отнюдь не враждебного великому князю характера. Рассказ об Угре, читающийся в этом своде, по своим тенденциям вполне соответствует позиции ростовского архиепископа, осуждавшего великого князя за недостаточную решительность, но в общем сочувствовавшего его политике. Рассказ этот направлен в первую очередь против «сребролюбцев богатых и брюхатых», побуждавших Ивана III к компромиссу с ханом, и завершающая его концовка содержит пламенный призыв к «храбрым мужественным сыновем Русстим» не следовать примеру «кровопивцев хрестьянских» и защищать «свое отечество Рускую землю».⁹³

События на Угре получили отражение и в официальном летописании. В великокняжеских сводах 90-х годов мы обнаруживаем рассказ об Угре, в основном совпадающий с рассказом Типографской летописи. Опустив некоторые чересчур резкие и неудобные для великокняжеского летописания места, своды 90-х годов сохранили то, что, очевидно, больше всего привлекало их в рассказе ростовского летописца: оценку неудачи Ахмата как «избавления» от «поганных» и резкое осуждение «злых советников», выступавших в 1480 г. против борьбы с ханом (и

⁹¹ ПСРЛ, т. VI, стр. 228; т. XX, стр. 341—342.

⁹² ПСРЛ, т. VI, стр. 229; т. XX, стр. 343—344.

⁹³ ПСРЛ, т. XXIV, стр. 199—202. — Предположение А. А. Шахматова о принадлежности этого рассказа Вассиану (А. А. Шахматов. Обозрение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 206) подтверждается сопоставлением этого рассказа с «Посланием на Угру» Вассиана (Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 158—159).

в большинстве своем уже попавших в опалу в 90-х годах).⁹⁴ Но «Послание на Угру», с его идеей «богоутвержденного» Русского царства, в официальное летописание конца XV в. еще не попало; оно было включено в летописи лишь в XVI в.

Идеи национального единства, высказывавшиеся в публицистических памятниках, проникали в официальную идеологию с некоторым запозданием и выражались главным образом в отрицательной форме: в форме осуждения «латинства» и потворства татарскому хану. Но в конце 80-х годов идея политического суверенитета Русского государства получила и положительное выражение. В 1488 г. посол германского императора Н. Поппель, объявивший великому князю Московскому, что император может «поставить» его «кралем», услышал в ответ целую декларацию со стороны Ивана III: «Мы божиею милостию государи на своей земли изначала, от первых своих прародителей и поставление имеем от бога, как наши прародители, так и мы, а просим бога, чтобы нам дал бог и нашим детям и до века в том быти, как есмь ныне государи на своей земли, а поставления как есмь наперед того не хотели, так и ныне не хотим». Декларация эта была провозглашена от имени великого князя дьяком Федором Курицыным.⁹⁵ Сходное заявление должен был сделать при дворе императора и отправившийся в 1489 г. в Германию посол Юрий Траханиот. Здесь, кроме наследственных прав Ивана III, упоминался также «приятельство и любовь» его «прародителей» «с передними римскими цари, которые Рим отдали папе, а сами царствовали в Византии». Любопытно, что, делая это заявление, слуга Софии Палеолог Траханиот должен был сослаться не на права своей «цареградской царевны», а только на «приятельство» предков Ивана III с «передними римскими цари».⁹⁶

Итак, уже к концу 80-х годов XV в. идея политического суверенитета Русского государства и его равноправия с другими великими державами была официально провозглашена великокняжеской властью. В начале 90-х годов эта идея получила новое и значительно более сильное выражение.

⁹⁴ ПСРЛ, т. XXV, стр. 326—328; т. XVIII, стр. 266—269; ср.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 169—174.

⁹⁵ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными, т. I. СПб., 1851, стлб. 12.

⁹⁶ Там же, стлб. 17. — П. Н. Милюков уже отметил, что в этом случае Иван III не сделал ссылки на права своей супруги, но в своей работе он никак не объяснил это обстоятельство, рассматривая декларацию 1489 г. как одно из выражений заимствованной из-за рубежа идеи «третьего Рима» (П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры, ч. III, вып. 2. СПб., 1904, стр. 45).

«Изложение пасхалии» митрополита Зосимы и развитие идеологии централизованного государства в 90-х годах XV в.

«Изложение пасхалии» (или «Извещение о пасхалии», как его часто именуют в литературе) митрополита Зосимы⁹⁷ — первое известное нам литературное произведение, где излагается воззрение, получившее (как это отмечал уже М. А. Дьяконов) в XVI в. форму теории «Москвы — третьего Рима». В отличие от таких памятников, как «Сказание о князьях Владимирских», «Повесть о белом клобуке», цикл «Повестей о Вавилоне» и др., «Изложение пасхалии» бесспорно относится к концу XV в.: оно содержит прямое указание на событие, вызвавшее его появление, и точно датируется 1492 г.

«Изложение пасхалии» — весьма необычный для древней Руси публицистический памятник: это не прямая публицистика, подобная «Слову краткому» или противоеретическим сочинением «обличителей», вместе с тем это не легендарно-публицистическое сочинение, вроде «Сказания о князьях Владимирских». Своеобразие «Изложения» как литературного памятника заключается в том, что публицистическое содержание вложено здесь в памятник, имеющий внешне практически-богослужебный характер, — в предисловие к новой пасхалии, созданной в связи с не состоявшимся в 1492 г. «концом» мира.

Необычной была и позиция автора «Изложения». Зосима был митрополитом всея Руси, и его литературные произведения были выступлениями главы русской церкви и имели в значительной степени официальный характер. В качестве официального главы русской церкви Зосима выступал, например, в 1490 г. в Поучении против еретиков, подписанным не только именем «смиренного Зосимы, митрополита всея Руси», но и «всего священного събора».⁹⁸ Но «Изложение пасхалии» по своему характеру несколько отличалось от Поучения — не только по форме (оно исходило только от Зосимы, а не от събора), но и по существу. В Поучении 1490 г. Зосима выступал в полном единогласии со всем собором епископов (Поучение и по содержанию вполне сходно с написанным одновременно Соборным приговором) и даже с отсутствовавшим на соборе Геннадием: мы читаем здесь специальную апологию Геннадия (отношения которого с митрополитом в действительности были, как мы знаем, отнюдь не идиллическими). Иное дело — «Изложение пасхалии». Правда, в момент составления этого памят-

⁹⁷ Опубликовано А. С. Павловым: РИБ, т. VI, № 118, стлб. 795—802

⁹⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 384.

ника (конец 1492 г. ?) между Зосимой и «обличителями» не было еще прямого разрыва, но разрыв этот, очевидно, уже назревал. После несостоявшегося «конца» мира и митрополит, и новгородский архиепископ были заняты одним делом: составлением новой пасхалии и комментариев к ней, но разрешили они эту задачу по-разному. Для «обличителей» главной целью сочинений о «конце» мира было опровержение еретических «сумнений» по этому поводу; и «Сказания» Иосифа, и «Начало паскальи» Геннадия представляли собой, как мы уже знаем, прежде всего полемические сочинения, направленные, возможно, отчасти против самого митрополита. Этот церковно-полемический элемент совершенно отсутствует в «Изложении» Зосимы — задача его состоит в провозглашении неких новых, весьма смелых (и едва ли ортодоксальных) идей в связи с появлением новой пасхалии. Автор «Изложения» был ведь не только главой русской церкви, он был тем самым «злбесным волком», которого Иосиф и его сподвижники начали «обличать» почти в то же время, когда появилось «Изложение пасхалии», и которому предстояло уже в 1494 г. покинуть митрополию при неясных и весьма подозрительных обстоятельствах.

Этим определялась и судьба «Изложения» в рукописной традиции. Наиболее ранний из списков «Изложения», сохранившийся в Кормчей книге, переписанной в 1493 г. для соловецкого игумена Досифея, относится к тому времени, когда между «обличителями» и митрополитом не было еще прямого разрыва. Кормчая 1493 г. была переписана, очевидно, в Новгороде, при дворе Геннадия, но в ее заключительной части читалось «Изложение пасхалии» Зосимы.⁹⁹ С другой стороны, рукописная традиция говорит и о том, что имя Зосимы достаточно рано сделалось одиозным: только один из дошедших до нас списков сочинения митрополита сохранил его полное название: «Изложение пасхалии на осмую тысящу лет, повелением государя великого князя Иоанна Васильевича всеа Руси, преосвященным Зосимою, митрополитом всея Руси...».¹⁰⁰ Во всех остальных списках (включая уже упомянутую Кормчую 1493 г.) заголовок отсутствует, упоминание о митрополите как составителе пасхалии сохранилось только в тексте «Изложения», да и то в одном из списков, принадлежавшем Иосифову Волоколамскому монастырю, — чья-то рука вписала на полях ругательства по адресу «скверного еретика» Зосимы.¹⁰¹ В рукопис-

⁹⁹ ГПБ, Сол. 968/858, лл. 612 об.—614 об.—По этому списку послание было издано в «Православном собеседнике» (1860, ч. II).

¹⁰⁰ ГБЛ, Троицк. 46, л. 93 об. (список конца XV в.).—Этот список издан А. С. Павловым.

¹⁰¹ РИБ, т. VI, стлб. 799—800, прим. 4.

ной традиции XVI в. следы авторства Зосимы были еще более старательно изглажены и самая его роль в составлении пасхалии 1492 г. затемнена. Само «Изложение» и современные ему сочинения Геннадия с ясностью указывают на то, что первоначальный текст пасхалии был составлен Зосимой; Геннадию митрополит поручил только составить второй, контрольный текст пасхалии.¹⁰² Но даже и в этом отношении роль Геннадия несколько не была исключительной: из Вологодско-Пермской летописи мы узнаем, что точно такое же поручение «поискати» пасхалию параллельно с митрополитом было дано и пермскому епископу Филофею; вероятно, аналогичное поручение было дано и всем остальным епископам.¹⁰³ Если же мы обратимся к «Миротворному кругу» — обширному сочинению, составленному в 1538—1540 гг. священником новгородского Софийского собора Агафоном, то увидим, что в нем вся заслуга составления пасхалии приписана «преосвященному Геннадию епископу Новгородскому» и «преподобному Иосифу»; в состав «Миротворного круга» введены «Сказания» о «скончании седьмой тысящи» (первоначальная редакция 8—10-го «слова» «Просветителя»); «Изложение» Зосимы (с существенными изменениями, на значении которых мы еще остановимся) помещено здесь без заголовка и непосредственно примыкает к «Началу паскальи» Геннадия, тоже не имеющему заглавия,¹⁰⁴ так что у читателя неизбежно возникает впечатление, что это единое сочинение Геннадия (именно в такую ошибку и впали первые издатели «Изложения»)¹⁰⁵.

Перед нами, таким образом, сочинение человека, который занимал пост главы русской церкви и вместе с тем был в глазах «обличителей» ереси одиозной фигурой, «скверным еретиком».

Что же представляет собой «Изложение пасхалии» — каково содержание этого памятника? Краткий «исторический» очерк, которым Зосима предваряет свое предисловие к пасхалии, начинается с евангельского предсказания: «и будут перви последнии и последнии перви» — и с рассказа о том, как апостолы утвердили веру и передали ее «божиим церквам». После этого автор вспоминает «православного первого царя Коньстянтина», его победу над врагами с помощью «честнаго креста», наказание «еретичьствующих» и сотворение «града Констянтина», «еже есть Царьград» или «Новый Рим». Далее Зосима переходит на

¹⁰² Там же, стлб. 800, 802—803 и 806.

¹⁰³ ПСРЛ, т. XXVI, стр. 288; ср.: Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. VI, прим. 620.

¹⁰⁴ Ср.: ГПБ, F.I.321, лл. 42 об., 44 об. и 46 об.

¹⁰⁵ Православный собеседник, 1860, ч. II, стр. 338.

русскую почву, вспоминая Владимира Киевского, крестившего Русь, и именуя его «вторым Константином». Но подлинным новым Константином оказывается в его изложении Иван III: «И ныне же, в последняя сиа лето, якоже и в перваа, прослави бог сродника его, иже в православии просиавшего, благовернаго и христолюбивого великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, нового царя Константина новому граду Константину — Москве и всей Русской земли и иным многим землям государя».¹⁰⁶

Теория «Москвы — нового града Константина» была, как мы уже отмечали, прообразом будущей теории «Москвы — третьего Рима». Но в каком отношении стояла эта теория к предшествующим памятникам идеологии Русского централизованного государства, что нового добавил митрополит-вольнодумец к идеям, высказывавшимся с середины XV в.?

Историческое значение «Изложения пасхалии» заключалось не в том, что Зосима объявил в этом произведении Ивана III «новым Константином» и тем самым сравнил его с византийским императором. Такое сравнение неоднократно встречалось в древнерусской литературе и раньше — начиная уже с «Повести временных лет», где с Константином сравнивался Владимир Киевский.¹⁰⁷ В памятниках XV в. оно было весьма распространено. «Похвалает бо земля Римская Петра и Павла, а Асийская Иоана Богослова, Индийская апостола Фому, а Ерусалимская брата господня Иякова, и Андрея Первозванного все Поморие, царя Константина Греческая земля, Володимера — Киевская со окрестными грады; тебе же, великий князь Дмитрей Иванович, вся Русьская земля», — писал автор «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича».¹⁰⁸ Еще более щедр был на подобные сравнения автор тверского «Похвального слова». Он трижды (от своего собственного имени и от имени греческих иерархов) именовал своего князя «новым Константином»,¹⁰⁹ сравнивал его также с «Августом царем», Тиберием и другими римскими и византийскими императорами,¹¹⁰ а также с Симом, Яфетом, Моисеем, Иосифом, Давидом и Соломоном.¹¹¹ «Новым Константином» называли Василия II

¹⁰⁶ РИБ, т. VI, стлб. 797—799.

¹⁰⁷ Повесть временных лет. М.—Л., 1950 (серия «Литературные памятники»), стр. 89.

¹⁰⁸ ПСРЛ, т. VI, стр. 110.

¹⁰⁹ Н. П. Лихачев. Инок Фомы слово похвальное..., стр. 2, 8 и 12.

¹¹⁰ Там же, стр. 11—12 и 16.

¹¹¹ Там же, стр. 9—11 и 13—14.

Симеон Суздалец и автор «Слова на латыню».¹¹² В «Похвальном слове» тверскому князю Тверь именовалась «новым Израилем»;¹¹³ то же уподобление (в применении ко всей Русской земле) содержалось и в «Послании на Угру» Вассиана, где Иван III также сравнивался с Давидом и Константином, Моисеем и Иисусом Наввином.¹¹⁴

Своеобразие «Изложения пасхалии» заключалось в том, что наименование Ивана III «новым Константином», а «Москвы и всей Русской земли» «новым градом Константина» делалось здесь не в смысле уподобления и сравнения, а в смысле противопоставления и вытеснения «новым градом Константина» старого. Противопоставление это было сделано московским митрополитом весьма смело. Зосима, как мы уже отметили, начинал с евангельского предсказания: «и будут перви последние и последние перви» — и дальше подчинял этой мысли все свое изложение. «Первые» — это греки (Византия): «Прослави бог перваго царя Константина...»; теперь же, когда греки, согласно предсказанию, должны стать «последними», роль их переходит к Руси: «И ныне же в последняя сиа лета, яко же и в перваа, прослави бог сродника его... великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, нового царя Константина новому граду Константину — Москве и всей Русской земле и иным новым землям государя».¹¹⁵ «Константин» и «град Константина» здесь не просто почетный объект сравнения, а единственный духовный центр мира, «прославленный» богом; перед нами — та самая идея перехода мирового значения Византии на Русь, которую в XVI в. подробнее развил Филофей.

Такая постановка вопроса о величии Русского государства неизвестна нам по публицистическим памятникам, предшествующим «Изложению пасхалии».¹¹⁶ Предпосылкой ее появления

¹¹² А. Попов. Историко-литературный обзор..., стр. 357 и 377. — И. У. Будовниц (Русская публицистика XVI века, стр. 61, прим. 1), указывая, вопреки М. Дьяконову, что идеи, аналогичные идеям Зосимы, высказывались уже иноком Симеоном, имеет в виду, очевидно, это сравнение.

¹¹³ Н. П. Лихачев. Инок Фомы слово похвальное..., стр. 2.

¹¹⁴ ПСРЛ, т. VI, стр. 225 и 229; т. XX, стр. 340 и 344.

¹¹⁵ РИБ, т. VI, стлб. 797—799.

¹¹⁶ А. С. Павлов, правда, считал, что и в «Слове на латыню» содержится представление о Москве как «последнем» Риме: «Ныне убо в (последних) временах, богоспросвещенная земля русская... тебе подобает вселенной... радоваться» (А. С. Павлов. Критические опыты..., стр. 107—108). Однако слово «последних», вставленное А. С. Павловым в скобках, представляет собой его произвольное дополнение; в рукописных списках, содержащих «Слово на латыню», его нет (А. Попов. Историко-литературный обзор..., стр. 394—395; ср.: ГПБ, Соф. 1323, л. 355а).

в публицистике несомненно должны были быть падение Константинополя в 1453 г. и заявление Ивана III об «изрушении» греческого «закона» в 1470 г.

Повлияли ли на творчество Зосимы какие-либо сочинения, посвященные завоеванию Царьграда? Теоретически это представляется вполне вероятным. К концу XV в. в Москве существовало уже несколько рассказов о падении Царьграда. Очень краткое сообщение об этом событии было помещено в великокняжеской летописи;¹¹⁷ несколько более пространный рассказ (с упоминанием о предательстве «наместника царева», сидевшего в Царьграде) читался в своде, связанном с митрополитом Геронтием.¹¹⁸ К 1468 г. уже несомненно было переведено на русский язык «Рыдание» Иоанна Евгеника — сочинение, не содержащее конкретных подробностей завоевания Константинополя, но описывавшее это событие как трагедию всемирно-исторического значения.¹¹⁹ Однако установить конкретные черты влияния литературы о падении Царьграда на «Изложение» Зосимы мы не можем. Даже если согласиться с М. О. Скрипилем, что «Повесть» Нестора-Искандера в том виде, в каком она дошла до нас в Троицком списке (с предсказаниями о «русом народе» и т. д.), была написана уже в середине XV в., то и тогда следует учитывать отмеченные уже Д. Стремоуховым различия в основной идее рассказов этой «Повести» и «Изложения» Зосимы. В «Повести о Царьграде» предраекается освобождение этого города, а у Зосимы (как впоследствии и у Филофея) «Константинов град» представляется безнадежно погибшим и роль его переходит к Москве.

Более определенно обнаруживается связь «Изложения» Зосимы с вопросом о «конце» мира и вообще со средневековой эсхатологической традицией. Связь эта не устанавливается Зосимой прямо, но о ней говорит уже то обстоятельство, что именно новая пасхалия, составленная после не состоявшегося в 1492 г. «скончания миру», дала Зосиме повод для провозглашения его теории о «первых» и «последних». Для того чтобы понять, в чем могла заключаться эта не высказанная Зосимой, но, очевидно, понятная его читателям идея, следует обратить внимание на одну весьма любопытную особенность его сочинения: произведение это было названо «Изложением пасхалии на осьмую тысящу лет ... в ней же чаем всемирного пришествия

Христово» и те же слова: «на осьмую тысящу лет, в ней же чаем всемирного пришествия Христова» были повторены в тексте «Изложения».¹²⁰ Именно это обстоятельство смутило иосифлянских редакторов «Изложения», заменивших (при включении в «Миротворный круг») эти слова на «понеже чаем всемирного пришествия Христова на всяко время».¹²¹

В чем тут дело? Ведь Зосима писал уже после 7000 (1492) г., когда, казалось бы, все ожидания, связанные с этим годом, не оправдались. Мир не «скончался» в 1492 г., и после этого года даже иосифляне признавали, что попытки установить какие-то конкретные даты его «скончания» бесполезны и безнадежны. Почему же Зосима полагал, что год этот дает все-таки основания для каких-то больших ожиданий и только отодвигал окончательную дату «всемирного пришествия Христова» еще на тысячу лет — к восьмому тысячелетию?

Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к истории средневековых эсхатологических воззрений. В истории христианской эсхатологии идея грядущего пришествия Христова не всегда воспринималась как идея всеобщей смерти. Предраекая гибель «великого города» и падение «царей земных», Апокалипсис говорил о грядущем «тысячелетнем царстве» Христа (Апокалипсис, 20₂-), лишь по окончании которого должны наступить всеобщая смерть и страшный суд. Вплоть до IV—V вв. представление о «тысячелетнем царстве» Христа, предшествующем светопреставлению, было господствующим в христианстве. Глубокая перемена в эсхатологических представлениях христианской церкви связана с именем крупнейшего западного христианского церковного теоретика — Августина (конец IV—начало V в.). Августин предложил понимать «тысячелетнее царство» Апокалипсиса в «спиритуальном» смысле, отождествляя тысячелетнее царство Христа с христианской церковью; «град божий» на земле, таким образом, уже наступил — остается ждать лишь светопреставления. Воззрения Августина несомненно оказали решающее влияние на развитие средневековой христианской идеологии. Однако теория Августина имела и существенный недостаток: лишая христиан надежды на грядущее изменение строя жизни на земле, она оставляла им достаточно мрачную перспективу — всеобщей смерти и страшного суда. Средневековые мыслители (и в особенности представители оппозиционных течений в церкви) неоднократно противопоставляли августиновскому толкованию «тысячелетнего царства» свое толкование, понимая это царство как счастливую перспективу, еще стоящую перед человечеством. Именно так понимал

¹¹⁷ ПСРЛ, т. XVIII, стр. 208; т. XXV, стр. 272.

¹¹⁸ ПСРЛ, т. VI, стр. 180; т. XX, стр. 262; ср. также Тверскую летопись: ПСРЛ, т. XV, стр. 495.

¹¹⁹ Н. А. Мещерский. «Рыдание» Иоанна Евгеника и его древнерусский перевод. Византийский временник, т. VII, 1953, стр. 80.

¹²⁰ РИБ, т. VI, стлб. 795 и 800.

¹²¹ Там же, стлб. 800, прим. 7.

«тысячелетнее царство» средневековый еретик Иоахим Флорский (XII—XIII вв.); особенную популярность идея «тысячелетнего царства Христа» на земле приобрела в ересь позднего средневековья. Идею «тысячелетнего царства» поддерживали чешские гуситы — табориты; взгляды Иоахима Флорского развивал в начале XVI в. Томас Мюнцер и немецкие анабаптисты.¹²²

Для средневековой Руси реальное (а не «спиритуальное») представление о «тысячелетнем царстве» было тем более возможным, что авторитет Августина никогда не имел здесь силы: — хотя Августин жил еще до разделения христианской церкви на западную и восточную и оказал влияние на греческую патристику, в России он не почитался как святой и сочинения его не переписывались (ссылку на Августина позволил себе только переводчик «Прения живота со смертью», да и то в последующих редакциях она была опущена).¹²³ Разумеется, у нас нет основания предполагать, что русские еретики, и в особенности митрополит Зосима, вкладывали в понятие «тысячелетнее царство» такой же радикальный смысл, как табориты, Мюнцер или анабаптисты. Но и на Западе далеко не все противники августиновского толкования «тысячелетнего царства» представляли себе это царство в демократических и утопическо-революционных формах. И на Западе существовал «хилиазм» (учение о «тысячелетнем царстве») «цезаристский», связывавший «тысячелетнее царство» с той или иной императорской династией. Предсказывая наступление царства «князя мира», сторонники этих учений ссылались на апокрифическое «Откровение Мефодия Патарского» — памятник, который был в этот период популярен и на Руси.¹²⁴ События конца XV в. способ-

¹²² Подробно о теориях «тысячелетнего царства» (хилиазма) на Западе см.: E. Wadstein. Die eschatologische Ideengruppe — Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht — in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jg. 38, Leipzig, 1895, стр. 540—573; Jg. 39, Leipzig, 1896, стр. 251—289; E. Bernheim. Mittelalterliche Zeitausschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung, t. I. Tübingen, 1918, стр. 67—69, 74 и 99; A. Doren. Wunschräume und Wunschzeiten. Vorträge der Bibliothek Warburg, herausgeg. von Fritz Saxl. Leipzig—Berlin, 1927. О хилиазме Иоахима Флорского и Мюнцера ср.: М. М. Смирин. Народная реформация Томаса Мюнцера, стр. 114, 158—162, 164—166 и 170; о хилиазме таборитов: И. Мадек. Табор в гуситском движении, т. II. М., 1959, стр. 62 и сл., 74—76 и 92.

¹²³ См. выше, стр. 276.

¹²⁴ E. Wadstein. Die eschatologische Ideengruppe... Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jg. 39, 1896, стр. 259—268; E. Bernheim. Mittelalterliche Zeitausschauungen..., t. I, стр. 99. Древнерусские тексты Мефодия Патарского см.: Памятники отреченной русской литературы, собр. изд. Н. Тихонравовым, т. II, стр. 213—281.

ствовали распространению подобных идей. Накануне седьмого тысячелетия пал «великий город», новый Рим, «град Константина». Событие это не могло не дать толчка к расцвету эсхатологических и хилиастических представлений. Отражение этих эсхатологических представлений обнаруживается и в «Повести о Царьграде» Нестора-Искандера, где содержится ссылка на Мефодия Патарского и Льва Премудрого и предрекается наступление нового царства, когда «все обогатеют, и никтоже нищ будет, и земля даст плод свой седмицею».¹²⁵ Предрекая возвышение «в последняя сиа лета» «нового царя Константина новому граду Константину — Москве и всей Русской земли и иным многим землям», Зосима, как и западные «хилиасты», опирался на учение апостолов о «тысячелетнем царстве»; именно поэтому он мог ждать «конца» мира лишь по окончании этого царства, «на осмью тысящу лет». Если такое толкование эсхатологического смысла «Изложения пасхалии» верно (оно не может не быть предположительным, ибо памятник этот чрезвычайно краток и о его внутреннем смысле мы можем только догадываться), то мы получаем объяснение одного из наиболее важных обвинений, высказанных против еретиков в «Сказаниях» о «скончании седьмой тысящи». «Неднии» (еретики), говорится в этом «Сказании», «полагают претгыкания братии в соблазн, еже божествении апостоли святым духом написаша верующим на ползу».¹²⁶

Сыгравшее очень значительную роль в истории русской общественной мысли «Изложение пасхалии» Зосимы явилось следствием не только важных перемен в международном положении Русского государства после падения Константинополя в 1453 г., но и внутренней идеологической борьбы на Руси.

Каково было дальнейшее развитие идеологии централизованного государства после 1492 г.? Последние годы XV в. не оставили столь ярких публицистических памятников, как «Изложение пасхалии», но у нас имеются веские основания предполагать, что именно в эти годы идея перехода мирового значения «нового Рима» на Русь получила официальное признание и выражение. Таким выражением была, по нашему мнению, торжественная коронация внука Ивана III — Дмитрия Ивановича в 1498 г.

Наиболее ранним и заслуживающим наибольшего внимания известием о коронации Дмитрия является рассказ, помещенный в отрывке из летописного свода конца княжения Ивана III.

¹²⁵ Повесть о Царьграде (его основании и взятии турками в 1453 г.) Нестора-Искандера XV века. Сообщил архимандрит Леонид. ПДПИ. вып. LXII, 1886, стр. 40—41.

¹²⁶ Антифеодалные еретические движения, стр. 401.

Отрывок этот, охватывающий 1498—1500 гг. и сохранившийся в составе какой-то (по-видимому, новгородской) летописной компиляции начала XVI в., представляет собой единственный источник, сообщающий о заговоре Василия Ивановича против своего отца и племянника в 1497 г.: во всех летописях более позднего времени, составленных уже после вступления Василия III на престол, говорится не о заговоре Василия, а о несправедливой опале на него и на его мать «по дьяволю действу и лихих людей совету». Текст летописного отрывка 1498—1500 гг. дает основания предполагать, что перед нами текст официального великокняжеского летописания конца княжения Ивана III, того великокняжеского свода конца 90-х годов (точнее — 1500 г.), который, несомненно, существовал и дошел до нас (но без последних годов) в составе Симеоновской летописи.¹²⁷ В этом же летописном отрывке, вслед за рассказом о заговоре Василия, мы читаем и рассказ о коронации Дмитрия. 4 февраля 1498 г., согласно этому рассказу, «князь великий Иван Васильевич всеа Руси благословил и пожаловал великим княжением Володимерским и Московским всеа Руси внука своего князя Дмитрия Ивановича; а посажение его во церкви Пречистыя на Москве, по благословению Симана митрополита и архиепископа и епископ и всего священнаго збора Руския митрополия: возложиша на него бармы Манамаховы и шапку».¹²⁸

Наряду с летописным рассказом о венчании 1498 г. дошел и «Чин венчания» Дмитрия. Памятник этот, совсем неизвестный в научной литературе, сохранился в нескольких списках, имеющих важные разночтения между собой. В нескольких летописных сводах XVI в. (Софийская II и Львовская, а также Воскресенская и Никоновская летописи) и в списке ГПБ, Погод. 280 венчание Дмитрия изложено в повествовательной форме («князь великий Иван Васильевич всеа Руси благословил ... внука своего...»; «среди церкви уготовиша место большее...»; «князь великий положил шапку на внука...»);¹²⁹ в тексте, вписанном в пергаменный список XIV в. ГИМ, Синод. 675, в списках ГИМ, Чуд. 264 и ГПБ, Соф. 1454 «Чин венчания» имеет вид программы или формулярного текста («среди церкви уготовити место большое...»; «и князь великий положит

¹²⁷ Ср. выше, стр. 363. См.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV века, стр. 180—181.

¹²⁸ ПСРЛ, т. IV, Пгр. 1915—Л., 1925, стр. 531; т. VI, стр. 279; т. XII, стр. 263.

¹²⁹ ПСРЛ, т. VI, стр. 241; т. XX, стр. 366; т. VIII, стр. 234; т. XII, стр. 246; ЛЗАК, 1864, вып. III, Приложение, стр. 12.

шапку на внука...»)¹³⁰ Еще существенное различие между списками по содержанию. В летописных текстах прямо указывается, что Дмитрий венчался «шапкой Мономаховой»; Иван III благословляет внука «княжением Владимирским и Московским и Новгородским»; в молитве митрополита упоминается, что бог благоволил Дмитрия «възвигнути царя» и дал ему «скипетр царствия»; в «молитве втай» Дмитрий упоминается как «земный человек, тобою царем сотворенный»; приветствуя Ивана III, иерархи именуют его «православный царю Иоанне»; в конце приводится поучение Ивана III внуку, где Иван III говорит: «пожаловал есмь тебя и благословил великим княжеством».¹³¹ В Чуд. 264 «шапка Мономаха» также упоминается, но Иван III благословляет внука княжением «Московским и Владимирским»; приветствия Ивану III от собора нет.¹³² В Синод. 675 и Соф. 1454 венец Дмитрия именуется просто «шапкой»; князь жалует внука «великим княжеством Владимирским и Новгородским»; «молитва втай», приветствие «царю Иоанну» и поучение Ивана III внуку отсутствуют.¹³³ В списке Погод. 280 Дмитрий пожалован «княжеством Володимерским и Московским и Новгородским и Тферским»; в конце читается поучение Ивана III внуку, но в остальном список сходен с Синодальным и Софийским.¹³⁴

Какой из вариантов «Чина» следует считать первоначальным? В пользу того варианта, где упоминается «шапка Мономаха», говорит, по нашему мнению, ряд соображений. Прежде всего Мономаховы регалии фигурируют уже в наиболее ранней известии о венчании Дмитрия — в рассказе летописного свода 1500 г. Упоминание «шапки Мономаха» содержится не только в летописных текстах «Чина», но и в списке Чуд. 264, несмотря на сходство его общего построения с Синодальным и другими списками. Удалить упоминание о том, что Дмитрий венчался шапкой Мономаха, так же как и другие почетные для него подробности, из «Чина венчания» естественнее всего было именно задним числом, когда Дмитрий был заточен, а затем и

¹³⁰ ЧОИДР, 1883, кн. I, отд. I, стр. 32; ЛЗАК, 1864, вып. III, Приложение, стр. 7; ср.: Библиографические материалы, собр. А. Н. Поповым. ЧОИДР, 1889, кн. III, отд. I, стр. 85. — В Синодальном, Софийском и Погодинском списках при первом упоминании «великого князя» и «внука» опущены их имена, что также говорит о стремлении придать тексту формулярный характер.

¹³¹ ПСРЛ, т. VI, стр. 241—242; т. XX, стр. 366—368; т. VIII, стр. 234—236; т. XII, стр. 246—248.

¹³² ЧОИДР, 1889, кн. III, отд. I, стр. 86.

¹³³ ЧОИДР, 1883, кн. I, отд. I, стр. 33—36; ЛЗАК, 1864, вып. III, Приложение, стр. 7—11.

¹³⁴ ЛЗАК, 1864, вып. III, Приложение, стр. 13—16.

умерщвлен по приказу его дяди и счастливого соперника Василия III. О вторичном характере того текста, который читается в Синодальном и сходных с ним списках, свидетельствует и явная непоследовательность, допущенная здесь при удалении упоминаний о «царском» достоинстве Дмитрия: опустив «молитву втай» и приветствие деду-«царю», текст этот сохранил молитву митрополита, где упоминается, что Дмитрий стал «царем» и получил «скипетр царствия»;¹³⁵ точно так же, удалив упоминание о «московском» княжении Дмитрия в начале «Чина», этот текст сохранил его в конце, где говорится, что митрополит Симон благословил Дмитрия «на великое княжество Володимирское и Московское и Новгородское и всяя Руси».¹³⁶

Так или иначе, у нас нет никаких оснований сомневаться в том, что в 1498 г. внук Ивана III Дмитрий был действительно торжественно венчан по новому, небывалому до того времени обряду, причем во время этого обряда впервые появились регалии, связанные с именем Мономаха. Об этом сообщает нам наиболее ранний летописный рассказ; подтверждают это и более поздние летописи.

Но обряд 1498 г. свидетельствует и еще об одном факте. Первое появление в русской истории Мономаховых регалий не могло обойтись без какого-нибудь теоретического обоснования. Ни летописный рассказ, ни «Чин венчания» такого обоснования не содержат; ясно, что помимо них должны были существовать какие-то письменные памятники, которые объясняли, откуда появились на Руси эти регалии, связанные с именем одной из византийских императорских династий, и что дает право московскому «царю Иоанну» возлагать их на своего внука.

Основными литературными памятниками, посвященными Мономаховым регалиям, являются «Послание о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы и «Сказание о великих князьях Владимирских». Упоминания о посылке «шапки Мономаха» и «царского венца» Константина на Русь встречаются также в цикле повестей о Вавилоне и в пространной редакции «Повести о белом клобуке», но вторичный характер этих мест в обоих памятниках (независимо даже от позднего происхождения их в целом) не вызывает сомнений. В «Послании» Спиридона и «Сказании о князьях Владимирских» тема царских регалий органически связана со всем сюжетом этого произведения

¹³⁵ ЧОИДР, 1883, кн. I, отд. I, стр. 34; ЛЗАК, 1864, вып. III, Приложение, стр. 8. — В Погодинском списке и Шумиловском списке Никоновской летописи (лицевого свода) молитва митрополита опущена: ЛЗАК, 1864, вып. III, Приложение, стр. 14; ПСРЛ, т. XII, стр. 247.

¹³⁶ ЧОИДР, 1883, кн. I, отд. I, стр. 38; ЛЗАК, 1864, вып. III, Приложение, стр. 12.

(происхождение римских императоров от библейских патриархов, происхождение русских князей от «Августа-кесаря» и получение ими императорских инсигний), в цикле повестей о Вавилоне и в «Повести о белом клобуке» соответствующие места являются явными и совершенно не подготовленными остальным текстом интерполяциями.¹³⁷

Пытаясь установить, каково было идеологическое обоснование коронации 1498 г., мы обращаемся поэтому к «Посланию» Спиридона и «Сказанию о князьях Владимирских». Выше мы уже упоминали о взглядах, высказанных по поводу этой группы памятников в научной литературе. И. Н. Жданов считал, что «Сказание о князьях Владимирских» было написано в конце XV в. Пахомием Логофетом, а затем использовано Спиридonom при написании «Послания»; точку зрения И. Н. Жданова принимал В. Малинин и другие исследователи. Некоторые возражения против этого взгляда были высказаны Х. Шедер: по ее мнению, «Послание» в целом древнее «Сказания», хотя и содержит некоторые подновления текста; однако выводы Х. Шедер не могут считаться достаточно убедительными, так как сделанные ею сопоставления имели эпизодический характер и основывались на случайных чтениях в изданных И. Н. Ждановым текстах.¹³⁸ Вполне убедительно, по нашему мнению, первичность «Послания» Спиридона по отношению к «Сказанию» была доказана Р. П. Дмитриевой. О первичности «Послания» свидетельствуют, во-первых, рассказ о потомстве Ноя, последовательный у Спиридона и внутренне противоречивый в «Сказании»,¹³⁹ и, во-вторых, заключительная часть обоих памятников — родословие литовских князей. Родословие это и в «Послании», и в «Сказании» имеет целью доказать исконную зависимость литовских князей от русских и, в сущности, совпадает в обоих текстах, но в «Послании» речь идет о тверских князьях (Александре и Миханле), а в «Сказании» — о московских (Юрии и Семене). Совершенно невероятно, чтобы Спиридон, писавший свое «Послание» в начале XVI в., когда независимых

¹³⁷ И. Н. Жданов. Русский былевой эпос, стр. 62—63; Памятники старинной русской литературы, вып. 1. СПб., 1860, стр. 296. — Интерполяцией представляется нам и следующее далее в пространной редакции «Повести о белом клобуке» рассуждение о том, что «благодать», отнятая «от Рима», перешла к «велицей Русстей земли». В краткой редакции «Повести о белом клобуке» всего этого нет.

¹³⁸ H. Schaefer. Moskau das Dritte Rom, стр. 91—100. Подробнее о работе Х. Шедер ср. нашу статью «О возникновении теории „Москва — третий Рим“» (к выходу второго издания книги Х. Шедер) (ТОДРА, XVI, 1960).

¹³⁹ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 60—66.

тверских князей уже не существовало, и прославлявший в «Послании» «волного самодержца и царя великия Россия Василие Ивановича», стал бы обрабатывать первоначальный рассказ, выбрасывая из него имена московских князей и вставляя имена представителей уже давно свергнутой тверской княжеской династии. Первоначальным был, несомненно, рассказ, где прославлялись тверские князья («Послание»), вторичным — тот рассказ, где имена их были заменены именами князей московских («Сказание»)¹⁴⁰.

Но когда был создан этот рассказ? Нам представляется совершенно невероятной не только обработка Спиридоном в начале XVI в. московского рассказа в протверском духе, но и сочинение им в этот период оригинального рассказа такого характера. «Послание» Спиридона в дошедшей до нас редакции составлено при Василии III, но заключительная часть этого произведения говорит о том, что источник его относится к тому времени, когда на роль «великих князей Владимирских», потомков Мономаха и родичей «Августа-кесаря» претендовали великие князья Тверские. Тверич по происхождению, некогда выступавший в роли тверского кандидата в митрополиты всея Руси, Спиридон, по-видимому, полностью переписал рассказ о происхождении владимирских и тверских князей от «Августа-кесаря» из какого-то тверского памятника, составленного в первой половине XV в., когда (в период московской феодальной войны) тверские князья выдвигали свои претензии на общерусскую «царскую» власть.¹⁴¹

Если литературное произведение, возводившее род русских «владимирских князей» к «Августу-кесарю» и обосновывавшее их права на Мономаховы регалии, существовало уже в середине XV в., то вполне естественным представляется использование такого произведения в конце века, во время венчания внука великого князя этими регалиями. В научной литературе уже

¹⁴⁰ Там же, стр. 167—170 и 179—181, ср. стр. 97—100. — В своей новой статье, опубликованной в 1957 г., Р. П. Дмитриева привела еще один важный аргумент в доказательство первичности рассказа о литовских князьях в «Послании» Спиридона; источником одного из мест этого рассказа является предисловие инока Исаяи (XIV в.) к сочинениям псевдо-Дионисия Ареопагита, причем текст «Послания» близок к тексту Исаяи, а текст «Сказания» его сокращает (Р. П. Дмитриева. О некоторых источниках «Послания» Спиридона-Саввы. ТОДРА, XIII, 1957, стр. 443—445).

¹⁴¹ Подробнее см. в нашей рецензии на книгу Р. П. Дмитриевой: ИОЛЯ АН СССР, т. XV, вып. 2, 1956. О тверском источнике «Послания» Спиридона свидетельствуют прямые совпадения между этими произведениями и известными нам памятниками тверской литературы XV в. [Р. П. Дмитриева. 1) Сказание о князьях Владимирских, стр. 93; 2) О некоторых источниках «Послания» Спиридона-Саввы, стр. 442].

была сделана попытка связать одно из сочинений, излагающих легенду о Мономаховом венце, с венчанием Дмитрия Ивановича. В своей рецензии на книгу Р. П. Дмитриевой А. А. Зимин высказал взгляд, согласно которому наиболее ранним изложением этой легенды была «Повесть, начинающаяся с разделения вселенной Августом» — памятник, имеющий черты сходства и с «Посланием» Спиридона, и со «Сказанием». А. А. Зимин полагает, что «Повесть» служила общим источником для «Послания» и «Сказания» и была составлена в связи с коронацией 1498 г. Однако А. А. Зимину не удалось, по нашему мнению, доказать это положение. Единственный аргумент, приведенный им в пользу отнесения «Повести» к 1498 г., — нахождение «Повести» в одном списке и рядом с «Чином венчания» Дмитрия (ГИМ, Чуд. 264).¹⁴² Факт этот, несомненно, весьма интересен и заслуживает внимания, но сам по себе он не может решить вопроса о времени создания «Повести» (тем более что Чудовский список, содержащий оба памятника, относится к середине XVI в.). Не доказал А. А. Зимин и первичного характера «Повести» по отношению к «Посланию» Спиридона. «Повесть» начинается с Августа и не содержит поэтому начальной части (разделение вселенной между потомками Ноя); нет в ней в связи с этим тех явных признаков вторичности текста (путаница с Арфаксадом и т. д.), которые налицо в «Сказании»; но никаких преимуществ в чтении текста по сравнению с «Посланием» мы в ней не обнаруживаем.¹⁴³ Напротив, родо-

¹⁴² А. А. Зимин. Рецензия на книгу Р. П. Дмитриевой. Исторический архив, 1956, № 3, стр. 236—237. — А. А. Зимин указал также, что в «Родословии», следующем за «Повестью» в Чудовском списке, Василий Патрикеев упомянут еще без своего монашеского имени «Васиан», и сделал отсюда вывод, что «Повесть» составлена до насильственного пострижения Василия Патрикеева в 1499 г. Но в том же месте «Родословия» «Жидихмант» (Сигизмунд I) упоминается как «король», что могло быть сделано только после 1508 г. В другом списке «Повести» (ГБЛ, Вол. 627) нет упоминания о Сигизмунде, но там отсутствуют и упоминания о Василии Патрикееве, так как список явно и бессмысленно обрывается на словах «заруби же» (ср.: Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 204—205).

¹⁴³ Приведенные А. А. Зиминим (Рецензия на книгу Р. П. Дмитриевой, стр. 236, прим. 2) примеры («дары и почести» — «дары и почтения», «Асколотянин» — «от аманит», посылка в Прусы «мудрых мужей» или поход туда новгородских «владельцев» с посланиями всех новгородцев) представляются нам не первоначальными чтениями, а просто иными вполне самостоятельными вариантами. Помещение в «Повести» (как и в «Сказании») рассказа о Формосе в конце повествования придает ему большую композиционную стройность, но нарушает логику изложения: непонятно, почему Константин Мономах оказался так беспомощен перед лицом нападения Владимира (приходится объяснять, что он воевал «с персы и латынью», а кто такие «латыны» — не объяснено; ср.: Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 198—

словие литовских князей, читающееся вслед за «Повестью», дает уже московский вариант изложения (Юрий «печалью содржим», Юрий собирает «оставшая люди» и т. д.), т. е., как мы старались показать выше, вариант, вторичный по сравнению с тверским, отразившимся в «Послании» Спиридона.

«Повесть», начинающаяся с разделения вселенной Августом, не была, по нашему мнению, первоначальным вариантом легенды о шапке Мономаха, но возможно (если считать соединение «Повести» и «Чина венчания» в одном списке неслучайным явлением), что «Повесть» эта представляла собой обработку более раннего тверского варианта, сделанную в связи с венчанием 1498 г. Такое обращение к тверской легендарно-политической литературе было бы тем более уместным при коронации Дмитрия, что этот князь был не только внуком Ивана Васильевича Московского, но и правнуком Бориса Александровича Тверского. Отец Дмитрия, умерший в 1490 г., наследник и соправитель Ивана III Иван Иванович Молодой, был сыном «тверянки» Марии Борисовны и в 1485 г., после присоединения Твери, получил наряду с титулом великого князя Московского титул великого князя Тверского; титул этот, вероятно, унаследовал и его сын.¹⁴⁴

С концом XV в. связан, по-видимому, и еще один акт идеологической политики великокняжеской власти, имевшей целью утверждение мирового значения Русского государства. Мы имеем в виду появление эмблемы римско-византийской империи — двуглавого орла в качестве нового великокняжеского герба. По традиции, идущей от Н. М. Карамзина,¹⁴⁵ герб этот связывается обычно с Софией Палеолог и ее «византийским наследством».¹⁴⁶ Как и в других вопросах, относящихся к «византийской царевне», эта историографическая традиция совершенно не подтверждается материалом. А. В. Соловьев, считающий связь между новым гербом Ивана III и его женитьбой на Софии Палеолог «общеизвестным фактом», не вызывающим сомнений, привел тем не

200 и 163—164). С другой стороны, «Послание» имеет ряд явно лучших чтений по сравнению с «Повестью» («кация» — «чепь», некоторые места в литовском родословии и т. д.). Библейское начало в «Послании» (место начала от язычника Августа) вполне гармонирует с духом всей древнерусской публицистики.

¹⁴⁴ Ср.: А. В. Орешников. Две древнерусские деньги. Археологические известия и заметки, М., 1897, № 12, стр. 382—385; А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества, стр. 741.

¹⁴⁵ Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. VI, прим. 98.

¹⁴⁶ Ср., например: В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, стр. 513.

менее ряд случаев употребления двуглавого орла на Руси начиная с Ярослава Мудрого, и в особенности в Западной Руси (Галицкая Русь, Перемышль).¹⁴⁷ Еще более интересные данные дает нумизматика: двуглавый орел изображался уже на русских монетах XIV в.¹⁴⁸ В XV в. мы встречаем изображение двуглавого орла на монете тверского князя Михаила Борисовича (1461—1485), не имевшего, как известно, никакого отношения к Софии Палеолог.¹⁴⁹ В Москве двуглавый орел появляется значительно позже, почти через тридцать лет после женитьбы Ивана III. Первый известный нам документ, украшенный великокняжеской печатью с двуглавым орлом, — грамота 1497 г. об обмене земель между Иваном III и волоцкими князьями Федором и Иваном Борисовичами; писал эту грамоту не кто иной, как дьяк Федор Курицын.¹⁵⁰ Грамота была написана в июле 1497 г., еще до назначения Дмитрия наследником и его коронации, но относится она к тому же периоду и отражает те же тенденции идеологической политики, как и эти события.

Еретические движения и идеология централизованного государства

Изучение памятников общественной мысли второй половины XV в. приводит нас к несомненному, хотя и довольно неожиданному выводу: важнейшие памятники идеологии Русского централизованного государства возникли в период усиления еретических движений на Руси и были в той или иной степени связаны с деятельностью московского еретического кружка. Декларация 1488 г. об «изначальном» суверенитете русского государя была провозглашена Курицыным; «Изложение пасхалии» было составлено митрополитом Зосимой, которого противники ереси считали «скверным еретиком»; шапкой Мономаха

¹⁴⁷ А. В. Solovjev. Les emblèmes héraldiques de Byzance et le Slaves. *Seminarium Kondakovianum*, VII, Praha, 1935, стр. 145—149.

¹⁴⁸ А. В. Орешников. Древнейшее русское изображение двуглавого орла. Материалы к русской нумизматике до царского периода. Труды Московского нумизматического общества, т. II, вып. 2, М., 1900, стр. 11—14. — Любопытно, что и А. В. Орешников исходит из того, что на русских монетах «двуглавый орел, как воспроизведение византийского герба, конечно, ранее 1472 г. не мог изображаться».

¹⁴⁹ А. В. Орешников. Русские монеты до 1547 г. М., 1896, стр. 52—53, №№ 321—322. — А. В. Орешников считал, что двуглавый орел «помещен Михаилом Борисовичем, вероятно, в подражание Ивану III».

¹⁵⁰ СГГид, т. I, № 129, стр. 333; Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв., № 85, ср. описание печатей на стр. 575.

был увенчан не сын «цареградской царевны» Софии Палеолог, а сын еретички Елены Стефановны.

Это обстоятельство находится в явном противоречии с установившимся в науке взглядом на историю развития общественной мысли в древней Руси. Считая иосифий главными провозвестниками идей московского самодержавия, исследователи видели обычно в еретиках естественных противников таких идей. Дореволюционные авторы считали еретиков представителями «оппозиционных» идеологий, враждебных официальной «националистической» идеологии иосифлян; современные иностранные исследователи видят в ереси «антитезу к идеалу третьего Рима». В какой-то степени это воззрение сохранилось и в советской науке. Враждебность новгородско-московских еретиков к господствующей церкви, разгром еретического движения великокняжеской властью — все это дает обычно основание исследователям видеть в ереси движение, так или иначе оппозиционное по отношению к централизованному государству. Отсюда и своеобразная, несколько парадоксальная социальная характеристика, которую получает обычно еретическое движение в историографии и литературоведении: исследователи готовы видеть в еретиках либо представителей «мелких людей», враждебных феодальному государству, либо, напротив, носителей «аристократической оппозиции» «старого боярства», но только не сторонников государственной власти.

Факты (отчасти отмеченные еще А. И. Никитским и другими авторами) с несомненностью свидетельствуют о политической близости между еретиками конца XV в. и великокняжеской властью. Уже новгородские еретики были, как мы знаем, приближены Иваном III и заняли благодаря покровительству князя видное положение в Москве; в числе московских еретиков были ближайшие сподвижники Ивана III. С другой стороны, мы видели, что Иосиф Волоцкий и другие «обличители» ереси, вопреки традиционному представлению исследователей, не только не были в конце XV в. носителями официальной идеологии, но стояли в прямой оппозиции к великокняжеской власти и были связаны с удельным князем. Несомненным, однако, является и тот факт, что борьба между еретиками и «обличителями» привела в конце концов к победе «обличителей» и к расправе с еретиками — расправе, санкционированной и осуществленной в начале XVI в. великокняжеской властью.

Позиция еретиков по отношению к централизованному государству была, очевидно, сложной и в какой-то степени противоречивой. Для того чтобы уяснить эту позицию, необходимо, во-первых, разграничить различные направления в еретическом движении (новгородское и московское) и, во-вторых, отделить,

как и в других идеологических движениях, субъективные стремления еретиков от объективного смысла их учений.

Новгородская ересь, осужденная на соборе 1490 г., была, как мы уже отмечали, по своему социальному характеру типичной «городской ересью». Острая политическая и идейная борьба, развивавшаяся в «вольном городе» с его вечевым строем несомненно способствовала развитию свободомыслия. Но несмотря на это, новгородские еретики отнюдь не были феодальными сепаратистами, напротив — они обнаружили значительно большее сочувствие к великокняжеской власти, чем присланный из Москвы новгородский владыка Геннадий. Мотивы этого сочувствия прямо не объясняются в источниках: до нас, как мы уже указывали, не дошли сочинения новгородских еретиков, а «обличители» об их политических взглядах ничего не писали. Мы можем только догадываться, что главной причиной, толкавшей новгородских еретиков к сближению с московской властью, было недовольство такими порядками в родном городе, при которых даже в церкви заправляли «бояре», ставящие иерархов «на мзде», — именно это обвинение высказал Геннадию еретик Захар, искавший, как и его собратья, покровительства Ивана III.

Для того чтобы получить более широкое представление о политических взглядах новгородских еретиков, взгляды эти следует сопоставить с воззрениями других представителей той же социальной среды — жителей городов объединяемого Русского государства. Мы уже видели, что объединительная деятельность московских князей находила определенную поддержку среди новгородского посада — расхождение между «меньшими» и «большими» в Новгороде получило даже определенное отражение в последнем летописном своде Новгородской республики (Новгородская IV летопись по Строевскому списку), хотя составитель этого свода не принадлежал к московской партии. Промосковские тенденции обнаруживает уже первоначальная редакция новгородского жития Михаила Клопского, составленная, по-видимому, в 1478—1480 гг. — в момент присоединения Новгорода.¹⁵¹

Но особенно важны для понимания политической идеологии новгородских еретиков взгляды их современника тверского купца Афанасия Никитина. Сопоставление это тем более закономерно, что и между другими сторонами мировоззрения Никитина и новгородских еретиков, также, как мы уже знаем, су-

¹⁵¹ Повести о житии Михаила Клопского. Подготовка текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.—Л., 1958, стр. 46—47.

ществовали точки соприкосновения.¹⁵² Конечно, свободомыслие Никитина, его готовность признать «правой» любую монотеистическую религию не дает еще оснований считать его прямым участником еретического движения конца XV в.: он покинул Русь, вероятно, еще до зарождения новгородско-московской ереси и едва ли даже знал о ее существовании. Но тверской путешественник принадлежал к той же социальной среде, что и новгородские еретики, и разделял взгляды наиболее передовых представителей этой среды.

Каковы же были социально-политические взгляды Никитина? Взгляды эти получили выражение в одном месте «Хождения», написанном по-тюркски, недоступном благодаря этому постороннему глазу и имевшем, следовательно, сугубо интимный характер. «Русская земля да будет богом хранима!», — писал Никитин. — Боже сохрани! На этом свете нет страны, подобной ей, хотя вельможи (бояре) Русской земли несправедливы (недобры). Да станет Русская земля благоустроенной и да будет в ней справедливость».¹⁵³ Чтобы оценить это замечательное высказывание, необходимо отметить в нем два момента: идею единой «Русской земли», полное отсутствие какого-либо местного, тверского, патриотизма, и мечту о будущем «благоустройстве» Русской земли, прямо связанную у Никитина с устранением «несправедливостей» «вельмож».

Идея единой «Русской земли» особенно характерна для горожанина, купца, представителя класса, наиболее заинтересованного в усилении обмена между отдельными русскими землями и устранении всех препятствий на пути к экономическому единству Руси. Но «благоустройство» Русской земли, о котором мечтал Никитин, на практике выразилось не только в ликвидации феодальной раздробленности. Уничтожение феодальной раздробленности привело к образованию Русского централизованного государства. Можно ли считать Никитина сторонником и провозвестником этого государства?

Выше мы уже говорили о взаимоотношениях между государственной властью и городским населением в XV в. Опираясь на городское население в своей борьбе против крупных феодалов, государственная власть отнюдь не отражала интересов горожан; по своей социальной природе она оставалась властью феодальной. «Вельможи» «Русской земли», которые, по словам Никитина, были «несправедливы» в феодально раздроб-

ленной Руси, не стали «справедливей» в Русском централизованном государстве, и самодержавная власть вовсе и не требовала от них «справедливости» (как ее понимал Никитин).

У нас нет поэтому оснований считать Афанасия Никитина последовательным сторонником и провозвестником централизованного государства: он вряд ли даже представлял себе характер московской самодержавной власти в ее конкретных формах. Мы можем сказать только, что Никитин был противником той «несправедливости», которая существовала в феодально раздробленной Руси, и надеялся на будущее «благоустройство» своей родины.

Теми же предпосылками определялось и мировоззрение новгородских еретиков. Совпадение их стремлений с политической линией великокняжеской власти носило, по-видимому, негативный характер: и та и другая сторона отрицала феодальную раздробленность и была враждебна к ее носителям.

В истории московской ереси наряду с этим негативным моментом мы можем предполагать и некий позитивный момент: прямо связанные с великокняжеской администрацией, московские еретики, очевидно, не только отрицали феодальную раздробленность, но и задумывались над дальнейшими путями развития объединенного Русского государства.

Пытаясь представить себе политическую программу московских еретиков, мы, как и в случае с новгородскими еретиками, должны будем выйти за пределы тех литературных памятников, которые разбирали выше, говоря о литературе еретиков и их «обличителей». Если сочинение горожанина-тверича дает некоторое представление о взглядах его новгородских собратьев, то для суждения о политических взглядах московских вольнодумцев мы можем обратиться к «Повести о Дракуле» — произведению, составленному, по всей видимости, в московской приказно-дьяческой среде.

«Повесть» или «Сказание о Дракуле воеводе» — один из наиболее своеобразных памятников древнерусской литературы. «Повесть» эта, как мы уже отмечали, принадлежит к той группе светских литературных памятников, которые, появившись в XV в., резко противостояли церковной по преимуществу письменности древней Руси, предвещая зарождение русской беллетристики. Написанная в форме посольской «отписки», «Повесть» посвящена реальному историческому лицу: образом «мутьянского воеводы» Дракулы был князь Влад Цепеш, правивший в Валахии (Румынии) во второй половине XV в. Рассказы о жестокостях Дракулы ходили и в Южной и Западной Европе; в конце XV в. в Германии было издано даже несколько брошюр (типа «летучих листков», или «Zeitungen»),

¹⁵² См. выше, стр. 72—73.

¹⁵³ Хождение за три моря Афанасия Никитина, 2-е изд., стр. 25 и 85.

посвященных этому князьку.¹⁵⁴ Но русский рассказ не был переводом с немецкого — он совпадает с немецким текстом всего несколькими эпизодами, гораздо ярче и интереснее по содержанию (немецкий рассказ состоит в основном из описания совершенно нелепых и бессмысленных жестокостей Дракулы) и, очевидно, лучше отражает первоначальную устную версию легенд о Владе Цепеше. Язык «Повести о Дракуле» — великорусский, автор ее — москвич, побывавший в Венгрии и Молдавии, слышавший там рассказы о Дракуле и видевший его сыновей. Из этих сыновей, по словам автора, «едиң при кралеве сыне живет, а другой был у варданского епископа и при нас умре, а третьяго сына старейшаго Михаила тут же на Будину видехом».¹⁵⁵

В чем же идейный смысл «Повести о Дракуле»? Сюжет этого произведения несложен: на первый взгляд «Повесть» представляется просто соединением ряда анекдотов о «мутьянском воеводе», расположенных в дошедших до нас списках «Повести» в различной последовательности и с неодинаковой полнотой.¹⁵⁶ Свообразие «Повести» раскрывается перед читателем только тогда, когда он начинает задумываться над отношением автора к центральному персонажу, над общей идеей «Повести». Дракула, по словам автора, «зломудр»; этим словом определяются особенности его характера и поведения. Изощренно жестокий, он не лишен известной последовательности и даже остроумия в своих поступках. В основе деятельности Дракулы лежит твердая уверенность в его достоинстве «великаго государя» — уверенность, которая не покидает этого князя даже в плену, в темнице.

¹⁵⁴ Перечисление их см.: К. М. Kertbeny. Ungarn betreffende deutsche Erstlingsdrucke. Budapest, 1880, стр. 9—10; ср.: А. И. Яцимирский. Повесть о мутьянском воеводе Дракуле в исследовании румынского ученого. ИОРЯС, т. II, кн. 4, стр. 952—953. Текст древнейшей из этих брошюр перепечатан в кн.: J. Ch. Engel. Fortsetzung der Allgemeines Welthistorie... Halle, 1804, стр. 75—80; перевод его с нижне-немецкого на современный немецкий язык см.: К. М. Kertbeny. Ungarn betreffende deutsche Erstlingsdrucke, стр. 329—332. Нами был использован также (по фотокопии) текст на верхне-немецком языке лейпцигскому изданию 1491 г.: «Ein wunderliche und erschrockenliche History von einem grossen wüterich genant Dracole Wayda der do sogar unkriftliche marter hat angelegt de mēschen als mit spissen auch die leut zu tod geschliffen». В дальнейшем все ссылки на немецкий текст делаем по изданию Кертбени. В середине XVI в. рассказ о Дракуле был в сокращенном виде вставлен в хроникку С. Мюнстера — см. об этом рассказе: Ф. Буслев. Для определения иностранных источников повести о мутьянском воеводе Дракуле. Летопись русской литературы и древности, т. V, М., 1863, стр. 84—86.

¹⁵⁵ А. Д. Седельников. Литературная история повести о Дракуле, стр. 659.

¹⁵⁶ Там же, стр. 628—630.

Образ Дракулы не мог не вызывать у читателя XV в. размышлений о правах и обязанностях государя. Вопрос этот не раз ставился в публицистике того времени; особенно охотно трактовали его воинствующие церковники — «обличители» ереси. Мы уже знакомы с решением этого вопроса в сочинениях Иосифа Волоцкого: отнюдь не требуя какого-либо законодательного ограничения великокняжеской власти, волоколамский игумен настаивал на том, что царь есть «божий слуга» и если он обнаруживает «страсти и грехи, сребролюбие и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех — неверие и хулу», то такому царю-«мучителю» нельзя и не должно подчиняться.

Дракула в «Повести» во многом соответствовал образу нарисованного Иосифом Волоцким злого царя. Ему были присущи и «гнев», и «лукавство», и «гордость, и ярость», и даже наихудший грех «неверия» — отступничество от православия. Если Иосиф объявлял одной из важнейших христианских добродетелей «нищелюбие», то автор «Повести» с полным эпическим спокойствием описывал, как Дракула созвал к себе «бесчисленное множество нищих и странных», запер их в дом и сжег.¹⁵⁷ Правда, рассказ этот был заимствован «Повестью» из ее фольклорного оригинала (он читается и в немецком тексте),¹⁵⁸ но в «Повести» мы читаем еще довольно пространную речь Дракулы, отсутствующую в других текстах и, очевидно, добавленную русским автором: «Да весте, что учинил тако: первое да не стужают людем, и никто да не будет нищ в моей земли, но все богатии; второе — свободих их, да не стражут никто от них на сем свете от нищеты и недуга». Для того чтобы понять значение этого места, необходимо вспомнить, что «нищелюбие», бывшее одним из основных принципов феодально-христианской морали (и давнее ту иллюзию всеобщей гармонии, которой так не хватало феодальному обществу), решительно отвергалось всеми реформационными движениями: в России XVI в. против нищих «псов» резко выступал еретик Феодосий Косой.¹⁵⁹

Далекий от идеала христианского монарха, чуждый «нищелюбия» и других добродетелей, Дракула не переставал от этого в глазах автора «Повести» быть настоящим государем. Особый эпизод «Повести», совершенно отсутствующий в немецком тексте и читающийся только в русском, посвящен правосудию Дракулы. «И толико ненавидя во своей земли зла, — читаем

¹⁵⁷ Там же, стр. 654—655.

¹⁵⁸ К. М. Kertbeny. Ungarn betreffende deutsche Erstlingsdrucke, стр. 331—332 (в верхне-немецком издании 1491 г. прямо «Betlern»).

¹⁵⁹ Послание многословное. ЧОИДР, 1880, кн. II, стр. XVII.

мы здесь, — яко хто учинит кое зло, татбу или разбой или кую лжу и неправду, той никако не будет жив. Аще ли велики болярин, или священник, или инок, или просты, аще и велико богатство имел бы кто, не может искупиться от смерти, и толико грозен бысть».¹⁶⁰ Заслуживают внимания также своеобразные черты русской «Повести» в одном из эпизодов, встречающихся и в немецком и в русском тексте. В обоих рассказах мы читаем о приходе к Дракуле двух монахов и о казни одного из них. Но в немецком рассказе (где деятельность Дракулы вообще лишена последовательности) казненным оказывается тот монах, который хвалил Дракулу, а помилованным — тот, кто его ругал; в русском рассказе, напротив, помилования и одобрения удостоивается тот из монахов, который признал абсолютную власть государя: «Ты государь от бога поставлен еси лихо творящих казнити, а добро творящих жаловати».¹⁶¹

Каково же было отношение автора «Повести» к Дракуле? В литературе по этому вопросу высказывались две диаметрально противоположных точки зрения. Часть исследователей склонна отождествлять взгляды автора «Повести» со взглядами самого Дракулы; они видят в этой «Повести» официальное произведение, распространявшееся правительством Ивана III и пропагандировавшее идею законности и справедливого феодального суда. «Политический смысл повести о Дракуле заключается в оправдании тех репрессий, которые применяло феодальное правительство в отношении всех подрывавших основы государства, как органа господствующего класса, в особенности в отношении нарушителей прав феодальной собственности», — пишет Л. В. Черепнин.¹⁶² С другой стороны, уже А. Н. Пыпин считал, что автор «Повести о Дракуле» рисовал этого князя «самыми темными красками»;¹⁶³ А. А. Зимин также считает, что «в единовластии Дракулы автор Повести усматривает преимущественно тиранию, противопоставляя любви мунтянского воеводы к мучительству проповедь милосердия... Понимая необходимость решительной борьбы с растущим социальным протестом народных масс, но осуждая мучительства Дракулы,

¹⁶⁰ А. Д. Седелъников. Литературная история повести о Дракуле, стр. 654.

¹⁶¹ Там же, стр. 655; ср.: К. М. Kertbeny. Ungarn betreffende deutsche Erstlingsdrucke, стр. 331.

¹⁶² Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2, стр. 312; ср.: В. П. Адрианова-Перетц. Крестьянская тема в литературе XVI в. ТОДРА, X, 1954, стр. 203.

¹⁶³ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, стр. 494—495.

автор Повести оказался не в состоянии наметить пути дальнейшей перестройки централизованного аппарата».¹⁶⁴

Несомненно, что «Повесть о Дракуле» нельзя рассматривать как своеобразный апофеоз этого героя; Дракула в «Повести» никак не годился для роли идеального героя — образца феодальной законности. Не осуждая Дракулу полностью как «царя-мучителя», автор «Повести» вместе с тем не прославлял его и не выражал солидарности с действиями «мутьянского воеводы». В двух эпизодах (встречающихся только в русском тексте) автор даже не удержался от порицаний по адресу Дракулы. Прямо осуждал он, например, вероотступничество Дракулы: «Дракула же возлюби паче временнаго света сладость, нежели вечнаго и бесконечнаго, и отпаде православия... увы, не возможе темничныя временныя тяготы понести».¹⁶⁵ Возмущал автора и другой поступок «мутьянского воеводы» — когда тот, заказав мастерам «бочки железны» для золота, приказал затем «посещи» этих мастеров, «да никтоже увестъ съделаннаго им окаанства, токмо тезоименитый ему диавол».¹⁶⁶

Но еще более ошибочно было бы с нашей точки зрения считать лейтмотивом «Повести» осуждение тирании Дракулы и противопоставление ей «проповеди милосердия». Учтем прежде всего, что русский автор «Повести» не измыслил Дракулу с его жестокостями; он зависел здесь от своего фольклорного оригинала; сравнив русский текст с немецким, мы убедились уже в том, что своеобразие русского текста заключалось как раз в идеях «искоренения зла» Дракулой, его нелюбви и в прославлении княжеского суверенитета.

Отношение автора «Повести» к своему герою было двойственно, и он несомненно и сам ощущал эту двойственность. «Зломудрый» Дракула мог, по его представлениям, содействовать искоренению «зла» в своей стране.

Вопреки А. А. Зимину, мы усматриваем определенное сходство между воззрениями автора «Повести о Дракуле» и взглядами другого русского публициста, жившего через столетия после него, — Ивана Пересветова. Как и автор «Повести о Дракуле», Пересветов был человеком весьма далеким от церковного мировоззрения; сочинения его имели сугубо светский характер и обнаруживали многие черты свободомыс-

¹⁶⁴ А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958, стр. 414.

¹⁶⁵ А. Д. Седелъников. Литературная история повести о Дракуле, стр. 658.

¹⁶⁶ Там же, стр. 657.

лия.¹⁶⁷ Герой произведений Пересветова, турецкий царь «Магмет салтан», во многом напоминает Дракулу: он также жесток, но нелицеприятен и, беспощадно расправляясь с несправедливыми судьями, искореняет зло в своей стране.¹⁶⁸ Так же как и автор «Повести о Дракуле», Пересветов вовсе не склонен был безусловно одобрять своего героя: если Дракула под конец жизни отпал от православия, то Магмет всю жизнь был «нехристом» (хотя Пересветов и приписывал ему желание перейти в христианство); кроме того, он еще и «кровопивец». Но «без таковыя грозы немочно в царство правды ввести», — доказывал Пересветов, и эта мысль составляет лейтмотив его сочинений.¹⁶⁹

«Без таковыя грозы немочно в царство правды ввести» — эта мысль проходит и через «Повесть о Дракуле». Осуждая Дракулу за его «окаанство» по отношению к безвестным мастерам, автор «Повести» также несомненно одобрял его «грозность» к «великим болярам». Отнюдь не являясь апофеозом «зломудрого» Дракулы, «Повесть» заключала в себе мысль о необходимости даже жестокой, но справедливой и нелицеприятной власти.

Кем была написана «Повесть о Дракуле»? Уже А. Х. Востоков при описании Румянцевского списка «Повести» обратил внимание на замечание автора, что он вместе с какими-то еще спутниками («при нас», «видехом») был в конце XV в. в Венгрии (Будин — нынешний Будапешт, Вардан — ныне Орадя в западной Румынии), и пришел на этом основании к выводу, что автором «Повести» был не кто иной, как дьяк Федор Курицын, возглавлявший посольство в Молдавию и Венгрию в 1482—1484 гг.¹⁷⁰

Предположение Востокова было принято рядом исследователей,¹⁷¹ однако оно встретило и возражения. Из этих возра-

¹⁶⁷ Ср.: Сочинения И. С. Пересветова. М.—Л., 1956, стр. 288—292 и 298—299; А. А. Змин. И. С. Пересветов и его современники, стр. 392—405. — Возражения против познания Пересветова вольнодумцем, высказанные А. Л. Саккетти и Ю. Ф. Сальниковым (О взглядах И. Пересветова. Вопросы истории, 1957, № 1, стр. 117—124), не представляются нам убедительными.

¹⁶⁸ Сочинения И. С. Пересветова, стр. 152—155, 174 и 180. — В. Ф. Ржига (И. С. Пересветов, публицист XVI в. М., 1908, стр. 50) усматривает сходство между обоими произведениями не только в общем сюжете, но и в конкретном описании жестокостей героя. Нам это сопоставление представляется недостаточно обоснованным (ср.: Сочинения И. С. Пересветова, стр. 282).

¹⁶⁹ Сочинения И. С. Пересветова, стр. 153.

¹⁷⁰ А. Х. Востоков. Описание словенских и русских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842, стр. 502—503.

¹⁷¹ Например: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. 1, стлб. 1578; А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, стр. 495; Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV—

жений едва ли могут быть приняты во внимание аргументы Е. Петухова: осуждение перехода Дракулы из «православной нашей веры» и сочувствие «принципу самовластия», которые усматривает Е. Петухов в этой «Повести», не подобали, по его мнению, еретика Курицыну.¹⁷² Перед нами — уже хорошо знакомый нам предвзятый взгляд на ересь, который побуждал исследователей видеть в словах Курицына «душа самовластна — заграда ей вера» открытый антирелигиозный манифест и считать еретиков решительными противниками всякой власти. Значительно серьезнее аргументы А. Д. Седельникова, обратившего внимание на то, что древнейший из дошедших до нас списков «Повести» (ГПБ, Кир.-Бел. 11/1088) был «преже писан», по словам списавшего его монаха Ефросина, в феврале 1486 г., между тем как Курицын, возвратившийся из Венгрии и Молдавии, был задержан турками летом 1484 г. в черноморской крепости Белгород (Аккерман), и Ивану III пришлось обратиться к крымскому хану с просьбой о посредничестве для освобождения русского посла; летом 1486 г. великий князь благодарил хана за это посредничество. А. Д. Седельников полагает, что к февралю 1486 г. Курицын мог только успеть приехать в Москву; переписка «Повести» в такой короткий срок кажется ему совершенно невероятной.¹⁷³ Но почему мы должны думать, что Курицын приехал в Москву только в 1486 г.? Курицын мог приехать и в 1485 г. и еще ранее, во второй половине 1484 г., — сношения с ханом были редкими,¹⁷⁴ и Иван III мог благодарить его за посредничество и год спустя. Предполагать же, что рассказ о Дракуле появился на Руси за много

XV вв., ч. 2, стр. 311—312. — В литературе была сделана попытка связать с именем Курицына еще третье произведение — рассказ о «стоянии на Угре» в 1480 г., читающийся в летописи. С. М. Соловьев обратил внимание на слова автора рассказа: «видех своими очима грешныма великих государь, избегших от турков с имением и скитающихся яко страных» — и предположил, что автором, видевшим «избегших от турков» «великих государей», мог быть Курицын, побывавший в Молдавии и Венгрии в 1485—1486 гг. (С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. 1, стлб. 1577—1578). Возражая против этого предположения, А. А. Шахматов справедливо указал на то, что беглых «великих государей» можно было видеть и в Литве, и даже в Москве (брат Софии Андрей, приезжавший в 1479 г.), и предположил, что автором рассказа об Угре был архиепископ Вассиан Рыло, написавший «Послание на Угру» (А. А. Шахматов. Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод, стр. 82, прим. 3). Наши наблюдения подтверждают это предположение Шахматова (см. выше, стр. 373, прим. 93).

¹⁷² Е. В. Петухов. Русская литература, древний период. Пгр., 1916, стр. 139.

¹⁷³ А. Д. Седельников. Литературная история повести о Дракуле, стр. 637—639.

¹⁷⁴ Сб. РИО, т. 41, № 12. См. выше, стр. 141—142.

лет до 1486 г., мы не можем: ведь рассказчик писал его уже после того, когда «мутьянским» воеводой стал ставленник Стефана III Влад Монах, а этот князь занял престол только в 1481 г.¹⁷⁵ Учтем также, что если в Молдавию русские послы ездили в 80-х годах неоднократно, то сношения с Венгрией завязались только в результате миссии Курицына и едва ли кто-либо до него мог делиться своими воспоминаниями о пребывании в Будине; Курицын же был, как мы знаем, человеком книжным и вполне мог записать услышанные им в путешествии любопытные предания о «зломудром» князе.

Конечно, предположение об авторстве Курицына по отношению к «Повести о Дракуле» является только гипотезой: прямых указаний на это авторство у нас нет (поэтому мы и не включили этот памятник в число источников по истории ереси). Но независимо от того, был ли автором «Повести о Дракуле» сам Курицын или кто-либо из его спутников и сослуживцев (связь «Повести» с посольской средой несомненна), это произведение свидетельствует о том, что в конце XV в. в московской служилой среде существовало совсем иное представление о власти государя и ее назначении, чем то, которое предписывалось церковной идеологией. Можно думать, что такое представление разделялось и московским еретическим кружком: московские еретики также, очевидно, стояли за сильную великокняжескую власть, не связывая ее деятельности нормами церковного благочестия. Конечно, Ф. Курицын и его товарищи, как и Пересветов, как и все прогрессивные деятели в феодальном обществе, вовсе не видели назначения государственной власти в борьбе с «протестом народных масс» и никогда сознательно не стремились к подавлению народных движений. Напротив, они искренне верили, что выступают в интересах всей «земли», и рассчитывали на способность государственной власти искоренить «зло» в стране. Именно этим и объяснялось, по нашему мнению, близкое участие московских еретиков в государственной деятельности конца XV в., начиная с повседневной административной работы и кончая такими важнейшими актами идеологической политики, как декларация 1488 г. о самодержавной власти московского государя, «Изложение пасхалии» и коронация сына Елены Стефановны шапкой Мономаха.

Субъективно московские еретики не были противниками феодального государства. Программа их, менее радикальная, чем программа их новгородских собратьев (если среди москов-

¹⁷⁵ Ср.: А. Д. Седелников. Литературная история повести о Дракуле, стр. 639, прим. 1.

ских еретиков встречались лица, отрицавшие бессмертие души, то идеология этих лиц не определяла идеологии кружка в целом), была направлена не против церкви вообще, а главным образом против института монашества и некоторых моментов, внесенных в культ «преданием». Теоретически осуществление подобной программы не было несомненно с существованием централизованного феодального государства: осуществление такой программы во время Реформации в северной Европе 25—50 лет спустя не только не подорвало феодального строя, но иногда (в Англии, Швеции) даже содействовало укреплению абсолютной монархии.

Но осуществима ли была эта программа в конкретной исторической обстановке Русского государства конца XV в.? Собирались ли правительством Ивана III провести в жизнь задуманную еретиками реформу?

Выше мы уже говорили о мерах по ограничению монастырского и вообще крупного церковного землевладения, предпринятых великокняжеской властью в конце XV в.: о запрещении землевладельцам новоприсоединенных земель отдавать свои земли в монастыри, об ограничении землевладения пермской епископии в жалованной грамоте, подписанной Федором Курицыным.¹⁷⁶ Но все это были мероприятия ограничительного характера: речь шла не столько о наступлении на монастыри и их земли, сколько о попытках умерить их приобретательские аппетиты. Гораздо важнее мероприятие, произведенное Иваном III в 1499 г. в Новгороде. В январе 1499 г., согласно сходному известию, читающемуся в дополнительной части Архивского 2-го списка Псковской летописи и в Никоновской летописи, «поймал князь великой в Новгороде вотчины церковные [церковные земли за себя, владычни и монастырские] и роздал детям боярским в поместье, монастырские и церковные, по благословению Симона митрополита».¹⁷⁷ Хотя летописный свод, из которого извлечено это известие, совершенно неисследован (ни по времени возникновения, ни по характеру),¹⁷⁸

¹⁷⁶ См. выше, стр. 48—49.

¹⁷⁷ Псковские летописи, вып. II, стр. 252; ПСРЛ, т. XII, стр. 249.

¹⁷⁸ Основная часть Архивского 2-го списка совпадает со Строевским списком Псковской летописи, определяемой А. Н. Насоновым как свод игумена Корнилия 1567 г. — Псковская III летопись (А. Н. Насонов. Из истории псковского летописания. Исторические записки, кн. 18, 1946, стр. 261—268). Интересующее нас известие читается, однако, в дополнительной части Архивского 2-го списка, отсутствующей в Строевском списке и вновь излагающей летописные известия начиная с 1494 г. (ср. статью А. Н. Насонова в кн.: Псковские летописи, вып. I, стр. XXXIII). Предположительно определяя источники дополнительной части Архивского 2-го списка, А. Н. Насонов называет среди них Нов-

едва ли можно сомневаться в достоверности этого лаконичного известия. По существу же оно чрезвычайно интересно. Перед нами — секуляризация церковных земель, принципиально отличная от прежних секуляризаций в Новгороде. В конце 70-х и начале 80-х годов Иван III конфисковал новгородские владичьи и монастырские земли под предлогом политических репрессий, в принципе вопрос о церковном землевладении не ставился. Наоборот, на пороге XV и XVI вв. никакие «изменные дела» в Новгороде, насколько нам известно, не возникали; никакой политической мотивировки мы в данном случае не встречаем. Секуляризация церковных земель — раздача их «детем боярским в поместье» имела в данном случае характер прямого покушения на принцип «церковного стяжания», покушения еще более многозначительного благодаря тому, что его вынужден был санкционировать митрополит.

Но как ни интересен этот факт, сам по себе он не дает еще достаточного основания, чтобы говорить о реформе церкви и церковного землевладения. Чем мотивировал Иван III «поимание церковных вотчин»? Сколько вотчин было конфисковано? Предполагал ли он распространить эту секуляризацию на территории, находящиеся вне Новгородской земли? На основании лаконичного летописного известия 1499 г. мы не можем ответить ни на один из этих вопросов. Но мы знаем во всяком случае одно: ни секуляризация церковно-монастырских земель, ни еще более широкая реформа церкви в Русском государстве XV—XVI вв. осуществлены не были. Уровень социально-экономического развития Русского государства в конце XV в. сделал возможным возникновение относительно широкого еретического движения, но уровень этот был недостаточным для того, чтобы привести к реформации. На Руси конца XV в. не было необходимых предпосылок для развития таких массовых религиозно-общественных движений, как Гуситские войны в Чехии или Великая крестьянская война в Германии. В городах не сложился еще класс буржуазии, не было даже подлинного размежевания между бюргерскими и плебейскими элементами; необходимых предпосылок для возникновения крестьянской войны, способной поддержать реформационное движение, также в конце XV в. еще не было. Крестьянская война произошла в России на столетие позже, когда религиозные движения XV—XVI вв. были уже подавлены; никакой связи

городскую V летопись. Эта же летопись (Новгородская по Хронографическому списку) лежит и в основе Никоновской летописи (А. А. Шахматов. Обозрение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 371). Таким образом, можно предполагать, что интересующее нас известие восходит к Новгородскому своду Геннадия.

с религиозными движениями она не имела.¹⁷⁹ Отсюда — невозможность на Руси не только народной реформации, но и такой дворянской реформации, которая, опираясь на народные движения, перестроила бы церковь в своих интересах (как это было в северной Европе). Отдельные выходцы из дворянства, выступавшие в конце XV в. с реформаторскими идеями, противопоставляли себя тем самым всему классу феодалов в целом.

Объективно русское еретическое движение конца XV в. на всех этапах своего развития оказывалось антифеодальным. Мы уже говорили об антифеодальном характере новгородской ереси: в полемике, которую вел с еретиками Иосиф Волоцкий, ему приходилось доказывать, что богатство одних и бедность других, вызывающие «мятеж и молву» среди еретиков, есть следствие непререкаемого «божественного промысла».¹⁸⁰ Определенное антифеодальное звучание имели и другие высказывания еретиков — отрицание ими самого института церкви («сам человек — церковь») и т. д.

Антифеодальные черты в воззрениях еретиков не исчезли и после разгрома новгородского кружка в 1490 г.: хотя руководящую роль в московском еретическом кружке играли, как мы видели, лица, связанные с государственным аппаратом, но еретическое движение и после 1490 г. не ограничивалось непосредственными участниками курицынского кружка. К ужасу «обличителей», в ереси и в этот период участвовали «иноци и мирстии и вси»; споры происходили «в домех, на путех и на торжищих». Среди участников еретического движения 1490—1504 гг. (и среди лиц, впоследствии подвергшихся казни) были, как мы уже указывали, люди, стоявшие как бы между московским и новгородским кружками.

Участие в ереси широких и разнообразных слоев населения придавало иное звучание и проповеди тех ее вождей, которые субъективно были связаны с правящим классом и государственным аппаратом. Это обстоятельство особенно легко понять, если сравнить Федора Курицына и его товарищей с идеологами середины XVI в., имевшими с ними ряд сходных черт, — с И. Пересветовым и М. Башкиным. Пересветов в своих сочинениях выступал защитником дворян-«воинников»; дворянином (даже владельцем холопов) был и Матвей Башкин. Но в обстановке общественного движения середины XVI в. их проповедь против «порабощения» приобретала объективно антифеодальный характер и перекликалась с выступлениями еретика-

¹⁷⁹ И. И. Смирнов. Восстание Болотникова (1606—1607 гг.). Л., 1949, стр. 500.

¹⁸⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 355, 357 и 359.

колопа Косого.¹⁸¹ То же самое, по-видимому, могло происходить с тезисом Курицына о «самовласти души». Хотел он этого или нет, но уже в XVI в. этот тезис звучал как направленный против «царей и великих князей и прочих властей».

Косвенным доказательством антифеодального характера еретического движения на всем его протяжении может служить то обстоятельство, что «обличители», выступая против еретиков, считали необходимым защищать в своих сочинениях не только господствующую религиозную идеологию, но и самые основы феодального строя. Автор «Слова кратка» мог метать громы и молнии против главы феодального государства — «царя», но в целом феодальный строй представлялся ему все-таки идеалом общественного устройства: «Пастырь же церковный за господина своего временнаго молитися должен есть, господин же пастыря своего с вещми церковными защищати должен есть, селянин же тружатися и питати обоих».¹⁸² Те же мотивы встречаются и в «обличительных» сочинениях 90-х годов XV в., включенных впоследствии в «Просветитель» Иосифа Волоцкого. В «Сказании о глаголющих, чего ради нет пришествия христово долго» (9-м «слове» «Просветителя»), направленном против агитации московских еретиков по поводу несостоявшегося «конца» мира, содержится весьма характерная притча о святом Антонии, задумавшемся над человеческим неравенством: «человеки овы милуемы, овы мучимы, овы веселящемся в богатстве, иныя же в нищете стражуща», — и услышавшем «глас»: «Антоние, о себе пецися, а тех не пытай, яже бог не повелел есть!».¹⁸³

При всем сочувствии Федора Курицына и его товарищей великокняжеской власти, при всех заслугах московских еретиков в создании идеологии Русского централизованного государства столкновение между ними и феодальным государством было неизбежно. Уже в 1490 г. Иван III санкционировал расправу с наиболее радикальными из еретиков — новгородцами; через десять лет наступила очередь московских еретиков. Рано или поздно феодальная власть должна была выступить против людей, допытывавшихся о том, чего «бог не повелел».

¹⁸¹ Ср.: А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его современники, стр. 182, 392 и 451.

¹⁸² «Слово кратко», стр. 43; ср.: И. И. Смирнов. Восстание Болотникова (1606—1607 гг.), стр. 32.

¹⁸³ Антифеодальные еретические движения, стр. 408.



Глава VII

ЭВОЛЮЦИЯ ОСНОВНЫХ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В НАЧАЛЕ XVI в.

Соборы 1503—1504 гг. и разгром еретического движения

Неизбежность поражения русского еретического движения конца XV в. определялась прежде всего самим характером этого движения как революционной оппозиции феодализму, возникшей в период, когда не созрели еще предпосылки для массовых народных антифеодальных движений и уничтожения феодального строя.

Конкретная история падения новгородско-московской ереси в начале XVI в. известна нам чрезвычайно плохо. Внешними признаками начинающегося поражения еретиков может служить падение наиболее влиятельных членов кружка. В первые годы XVI в. исчезает с исторической сцены Федор Курицын. Еще в 1500 г. он вел переговоры с литовским послом Петряшевичем¹ — после этой даты его имя в источниках не встречается. Исчезновение «начальника» еретиков было, вероятно, как-то связано с падением влияния наиболее привилегированной участницы еретического кружка Елены Стефановны, матери Дмитрия — наследника престола, увенчанного в 1498 г. шапкой Мономаха. Уже в 1499 г. Иван III сделал первую уступку своему опальному сыну — «вины ему отдал» и назначил его великим князем Новгорода и Пскова, оставив великое княжение Московско-Владимирское за внуком. Однако такое разделение власти между наследниками носило компромиссный характер и вызывало серьезные недоумения. Крайне недовольны были этим решением псковичи, заявившие, что Псков считает

¹ Сб. РИО, т. 35, стр. 302, примечание.

себя «отчиной» великого князя и желает, чтобы князь, «который был бы великий князь на Москве, той бы и нам был государь»; они не позволили новгородско-псковскому владыке Геннадию, явно обрадованному первым успехом сына Софии, «молить бога за князя великого Василия».² Но компромиссное решение вопроса о престолонаследии не удовлетворило и сторонников Василия. Недовольный княжич предпринял новый заговор, во многом сходный с заговором 1497 г., — он снова попытался «отъехать», но на этот раз к литовской границе, где в это время шли военные действия. В 1500 г., как мы узнаем из неизданного краткого летописца, «князь Василе, сын великого князя Ивана, хотя великого княжения и хотел его истравить на поле на Свинском у Самьсова бору и сам побежа в Вязму своимии советники». Новая попытка «отъезда» имела больше успеха, чем первая: Иван III вновь привлек к власти мать Василия III — «нача думать со княгинею Софиею», вернул «отъехавшего» было Василия — «возвратиша его и даша ему великое княжение под собою, а князя Дмитрия поймаша и с материю княгинею Еленою».³ Уже с августа 1501 г. Василий Иванович именуется в грамотах «великим князем всея Руси».⁴ Арест Елены и Дмитрия произошел в апреле 1502 г.⁵

Мотивировка этой опалы нам неизвестна: на настойчивые запросы соседних государей (отца Елены — Стефана Молдавского, Александра Литовского, крымского хана Менгли-Гирея) о причинах смены наследника Иван III отвечал только: «Который сын отцу служит и новорит, отец того боле и жалует, а который не служит и не норовит, того за что жаловать?!».⁶ Известную роль в данном случае могла сыграть международная обстановка. Бегство Василия в 1500 г. и опала на Елену и Дмитрия происходили во время войны с Польско-Литовским государством из-за западно-русских земель. Война эта, начавшаяся в 1499 г., шла, как мы уже указывали, под лозунгом защиты представителей «греческого закона» от притеснений католиков: непосредственным поводом к войне были «обиды» дочери Ивана III Елене Ивановне — супруге великого князя Литовского Александра, которую Александр, вопреки данным им

² Псковские летописи, вып. I, стр. 83.

³ ГПБ, Погод. 1612, л. 143; ср.: Я. С. Лурье. Первые идеологи московского самодержавия, стр. 99—100.

⁴ См.: АСЭИ, т. I, № 637 (стр. 549—550, ср. стр. 542). — Предположение издателей, что Василий Иванович получил звание великого князя до 1502 г. подтверждается приведенным выше (см. предыдущее примечание) летописным текстом Погод. 1612.

⁵ ПСРЛ, т. VI, стр. 41.

⁶ Сб. РИО, т. 35, № 76, стр. 430.

обязательствам, пытался обратиться в католицизм. Ссора Ивана III с матерью Елены Ивановны, бегство на литовскую границу ее брата Василия Ивановича — все это могло неблагоприятно отразиться на ходе войны. Выступая в качестве защитника «греческого закона», Иван III был заинтересован в поддержке православного духовенства Западной Руси — с этой точки зрения его связь с еретиками также была неблагоприятным фактом.⁷

Падение высоких покровителей ереси было только началом разгрома всего движения: если виднейший из московских еретиков Федор Курицын уже с 1500 г. не фигурировал в «Посольских делах», то менее видный еретик Митя Коноплев еще в мае 1503 г. участвовал в одном из посольств в Литву.⁸ Как и каким образом произошел разгром ереси? Летописные известия по этому поводу весьма лаконичны. Согласно рассказу, читающемуся в наиболее близком по времени летописном своде 1508 г. (Софийская I летопись по списку Царского), а вслед за ним и в других летописях, события 1503—1504 гг. развертывались в следующей последовательности. В 1503 (7011) г. в Москве происходил собор, повелевший «вдовым попом и дьяконом не пети, ни священству касатися» и установивший «от ставления у попов и у диаконов ... мзды не имати»; на соборе этом впервые после многолетнего перерыва (он не был даже на соборе против еретиков в 1490 г.) присутствовал «архиепископ Ноугородцкый Геннадей»; Геннадий принял также участие в освящении московской церкви Михаила «иже на Хонех» в сентябре 1503 г.; однако уже в июне 1504 г. Геннадия «сведоша с престола на Москву». А в декабре 1504 г. совершилось то, чего свергнутый владыка добивался много лет: «князь великий Иван Васильевич и сын его князь великий Василей Ивановичь всеа Руси, со отцем своим с Симоном митрополитом и с епископы и со всем собором обыскаша еретиков и повелеша лихих смертной казнию казнити». Казни были произведены в Москве и в Новгороде.⁹

Летописный рассказ не устанавливает никакой внутренней связи между приведенными фактами. Очень мало говорят об этой связи и другие источники. До нас дошло два соборных определения, посвященных обоим упомянутым в летописи во-

⁷ К. В. Базилевич. Внешняя политика Русского централизованного государства, стр. 365—375; Я. С. Лурье. Первые идеологи московского самодержавия, стр. 100—104.

⁸ Сб. РИО, т. 35, стр. 413. — На это известие обратил мое внимание Ю. К. Бегунов.

⁹ ПСРЛ, т. VI, стр. 49, ср. стр. 244—245; т. VIII, стр. 243—244.

просам: о невзымании «мзды» за хиротонию и о вдовых погах; первое из постановлений имеет дату 6 августа 7011 (1503) г.; второе относится к 12 сентября того же года.¹⁰ Дошел до нас и весьма интересный документ, излагающий соборные прения по вопросу, о котором ничего не говорится в летописи: о «селах церковных святительских, монастырских» и о допустимости владения такими «селами».¹¹ Ценные сведения об обстоятельствах обсуждения всех этих вопросов содержатся в «Прении» Вассиана Патрикеева с Иосифом Волоцким — полемическом памятнике более позднего времени (оно написано уже после смерти Иосифа Волоцкого в 1515 г.), построенном в форме диалога двух противников. Иосифу здесь влагается в уста упоминание, «о еже како второе лето князь великий Иван Васильевич всея Руси повеле быти на Москве святителем и Нилу и Иосифу, попов ради, иже дръжаху наложницы; паче же реши: восхоте отымати села у святых цркъвей и монастырей»; в ответном замечании Вассиан также соединяет вопросы «о попех и вдовцех» и «о селех» воедино.¹² В «Прении» Вассиана не совсем понятна дата — «второе лето» (А. С. Павлов предположил, что здесь, может быть, имеется в виду «второе на десять лето» — 7012, т. е. 1503 г.),¹³ но важно прямое указание на то, что вопрос о «селах» обсуждался на том же соборе, что и вопрос о погах-вдовцах, т. е. на соборе 1503 г.¹⁴ Споры о монастырском землевладении на соборе 1503 г. получили отражение и в еще более поздних источниках: в «Житии» Иосифа, составленном Львом Филологом, в связанном с этим «Житием» «Житии» противника Иосифа — Серапиона и в так называемом «Письме о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастыря». «Житие», написанное Филологом, упоминает и собор на еретиков, и собор (или соборы) о вдовых священниках и о монастырских селах. Но изложение этих событий отличается здесь крайней сбивчивостью и запутанностью. Прежде всего «Житие», составленное Филологом, вслед за «Житием» Иосифа, напи-

¹⁰ ААЭ, т. I, №№ 382 и 383. — В Типографской летописи собор относится к 7012 г., т. е. к сентябрю—декабрю 1503 г. или 1504 г. (ПСРА, т. XXIV, стр. 215); более поздняя Новгородская II летопись относит собор к сентябрю 1503 г. (ПСРА, т. III, стр. 184).

¹¹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 322—326.

¹² Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 206. Новое издание памятника: Н. А. Казакова, Вассиан Патрикеев и его сочинения. О датировке «Прения» см. ниже, стр. 444—445.

¹³ Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 206, прим. 1.

¹⁴ Н. М. Карамзин предполагал, что собор о монастырских имуществвах происходил сразу после секуляризации 1499 г. и относил его к 1500 г. (Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. VI, стр. 229—230); ту же дату называет и И. Хрущов (Исследования о сочинениях Иосифа Санина, стр. 174).

санным Саввой, соединяет два собора на еретиков (1490 и 1504 гг.) в единый собор на «Алексея и Дионисия», происходивший, однако, при участии «благочестивого самодержца Василия». Этот единственный «събор» на еретиков предшествует в «Житии» «стечению» епископов, обсуждавшему вопрос о «второбрачии», и собору о «селах». Объединяет эти три события только одно обстоятельство: участие в них Иосифа Волоцкого.¹⁵

Единственный источник, дающий некоторое представление о внутренней связи между сложными и противоречивыми событиями 1503—1504 гг., — это Послание архимандриту Андрониковскому Митрофану Иосифа Волоцкого. Адресованное великокняжескому духовнику, Послание Иосифа имело целью убедить великого князя «обыскати» и «искоренити» еретиков; следовательно, оно было написано до декабря 1504 г., когда желание Иосифа осуществилось и еретики были осуждены. Одно из мест Послания позволяет еще определеннее уточнить дату его написания: Иосиф пишет, что «уже тому другой год от велика дни настал», как Иван III обещал ему «искоренити» еретиков, но до сих пор князь так ничего и не делал.¹⁶ Из этого замечания выясняется, во-первых, что Послание было написано вскоре после пасхи («велика дня») 1504 или более раннего (но никак не более позднего) года, и, во-вторых, что разговор Иосифа с великим князем происходил еще на год ранее, т. е. во всяком случае до собора, происходившего в августе 1503 г. Следовательно, еще до собора 1503 г. Иван III приглашал к себе Иосифа Волоцкого, отношения с которым у него до этого времени были никак не дружественными (вспомним уход Иосифа из Боровского монастыря, вызванный страхом перед «яростью» «державного»), и вел с ним беседу «о церковных делех» вообще и о «новгородцких еретикех» в частности. Изложение этой беседы, сделанное Иосифом год спустя, представляется нам достаточно достоверным: при жизни Ивана III в письме к его личному духовнику волоколамский игумен едва ли решился бы существенно исказить слова великого князя. Во время разговора Иван III выдал Иосифу «которую держал Алексей протопоп ересь и которую ересь дръжал Федор Курицин»; он обвинил в ереси и свою сноху Елену Стефановну; он признался, наконец, что «ведал ересь их» и просил «простить» его.¹⁷

Легко понять, как много значили такие уступки со стороны «державного», который еще недавно «во всем послушаше» Курицына. В чем же заключался политический смысл этой встречи

¹⁵ ЧОИДР, 1903, кн. III, стр. 34—37.

¹⁶ Антифеодальные еретические движения, № 27, стр. 438.

¹⁷ Там же, стр. 436.

двух недавних врагов? Единственная попытка вскрыть внутренний смысл переговоров между Иваном III и Иосифом Волоцким была сделана А. А. Зиминим. А. А. Зимин полагает, что даже после разрыва с еретиками Иван III продолжал намечать «ряд важнейших реформ церковно-монастырского быта» и пытался «добиться благожелательного отношения к реформам со стороны Иосифа Санина». Беседы о «церковных делах», о которых упоминает Иосиф в письме Митрофану, происходили, по мнению А. А. Зимина, на пасху 1503 г. и заключались в том, что «Иван III обещал волоцкому игумену повсеместное преследование ереси, стремясь заручиться его согласием на проведение своих мероприятий». С переговорами 1503 г. А. А. Зимин связывает и поведение Иосифа Волоцкого в момент смерти князя Ивана Борисовича Рузского, крестника Иосифа и сына его покровителя Бориса Волоцкого: Иосиф добился от умирающего князя завещания, согласно которому выморочный рузский удел переходил не к брату Ивана Борисовича — Федору Борисовичу Волоцкому, а к великому князю.¹⁸

Попытка А. А. Зимина точно локализовать во времени указания Иосифа в Послании Митрофану, конечно, гипотетична. Иосиф не расшифровывает прямо, о каких «церковных делах» он беседовал с князем, и многие из его намеков в Послании Митрофану мы уже не можем расшифровать. Даже если согласиться с А. А. Зиминим, что переговоры Иосифа с Иваном III происходили весной 1503 г. (а не раньше),¹⁹ то остается, например, неясным, что имеет в виду Иосиф, когда рассказывает, что князь послал его во время переговоров «на дело». На первый взгляд естественно предположить, что речь идет именно о поездке Иосифа для участия в составлении духовной грамоты Ивана Борисовича Рузского, но предположение это опровергается тем, что болезнь и смерть Ивана Борисовича относились к ноябрю 1503 г., а обещание «обискати еретиков», данное Иосифу после поездки «на дело», датируется «великим днем», т. е. временем пасхи.²⁰ Но самый факт какой-то связи между

¹⁸ А. А. Зимин. Княжеские духовные грамоты начала XVI в., стр. 270—273.

¹⁹ А. А. Зимин (Княжеские духовные грамоты начала XVI в., стр. 270, прим. 27) считает, что говорить о еретичестве снохи Иван III мог только после апреля 1502 г., когда Елена была арестована. Но опала Елены была фактически решена уже в 1500/01 г. и Иван мог говорить о ней с Иосифом и во время пасхи (27 марта) 1502 г.

²⁰ Антифеодальные еретические движения, стр. 436. — Иосиф указывает, что до поездки «на дело» он не успел попросить князя «обыскати еретиков», а «после того, когда князь «възвал» его к себе, он «почал бити челом» об этом, и князь дал ему соответствующее обещание. Ниже Иосиф указывает, что после этого обещания «уже тому дру-

беседой Иосифа с Иваном III, собором 1503 г. и собором 1504 г. установлен, на наш взгляд, А. А. Зиминим правильно. Несомненно, что вопрос о расправе над еретиками был поставлен уже в 1502—1503 гг. и вокруг этого вопроса шли сложные закулисные переговоры и внутренняя борьба. Если Иван III рассчитывал, что его обещания Иосифу побудят «обличителей» согласиться на секуляризацию церковных земель, то он ошибся; но если Иосиф и его сторонники надеялись именно на соборе 1503 г. добиться расправы над еретиками, то и им пришлось испытать разочарование.

При каких обстоятельствах на соборе 1503 г. был поставлен вопрос о монастырских «селах»? Исследователи, писавшие об этом соборе, опирались обычно на «Письмо о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастыря» и полагали на основании этого источника, что вопрос о секуляризации был поднят на соборе Нилом Сорским и другими нестяжателями, которые начали «молить самодержца, чтоб у монастырей сел не было».²¹ Однако другие источники излагают историю спора о церковных землях несколько иначе. В «Прении с Иосифом Волоцким» Вассиана Патрикеева говорится (от имени Иосифа), что, созывая собор, сам «князь великий Иван Васильевич всея России... въскоте отнимать села у святой церкви и монастырей».²² «Царскому повелению» приписывает постановку вопроса «монастырем села и нивы, аще не приатна суть» также и «Житие» Иосифа, составленное Львом Филологом. В «Житии», правда, указывается, что о «стяжании сел монастырем» «поболеша» и некие «отцы, иже безмолвное и уединенное житие проходящие и любящие».²³ Наиболее ранний и достоверный источник (к сожалению, дошедший до нас без какого-либо вступительного «сказания») — Соборный ответ о праве монастырей держать «села» знает только две стороны в этом споре: великого князя,

гой год от велика дня (пасхи) настал». Но если бы Иосиф ездил «на дело» в ноябре 1503 г., то получить это обещание он мог только на пасху 1504 г., а писать послание — после пасхи 1505 г., что исключено, так как собор и расправа над еретиками происходили уже в декабре 1504 г.

²¹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 367.

²² Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 206. Новое издание: Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения.

²³ Изд. К. Невоструева, стр. 115; ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 37. — Буквально совпадает в этой части с «Житием» Иосифа, составленным Филологом, «Житие» Серапиона (ГБЛ, Унд. 367, лл. 7 об.—8). Это объясняется, по-видимому, тем, что, будучи посвящено противнику Иосифа, «Житие» Серапиона, как отметил уже В. О. Ключевский (Древнерусские жития святых как исторический источник, стр. 291), в рассказе о соборе 1503 г. буквально воспроизводит «Житие» Иосифа, составленное Филологом.

с одной стороны, и митрополита «со всем священным собором» — с другой.²⁴

В советской научной литературе последних лет вопрос об истории собора 1503 г. вызывал споры. Наименее последовательной представляется нам в данном случае точка зрения А. А. Зимина. Считая «Письмо о нелюбках» не только поздним и малодостоверным, но и крайне тенденциозным (враждебным Иосифу Волоцкому) памятником,²⁵ А. А. Зимин тем не менее использует этот источник, утверждая, что вопрос о монастырском землевладении подняли на соборе 1503 г. «Нил Сорский и другие нестяжатели», и ссылаясь при этом на «Письмо о нелюбках».²⁶ Решительно отрицает роль нестяжателей во время собора 1503 г. Г. Н. Моисеева. Как и А. А. Зимин, она признает «Письмо о нелюбках» источником тенденциозным, но справедливо указывает, что тенденциозность его была не противоиосифлянской, а иосифлянской: Нил Полев, на основе рассказа которого написан этот памятник, был учеником Иосифа и в спорах с нестяжателями ревностно защищал своего учителя; «Письмо о нелюбках» также защищает позиции Иосифа в спорах, которые он вел в начале XVI в. Выдвигая на первый план роль Нила Сорского во время собора 1503 г., автор «Письма о нелюбках» желал, по мнению Моисеевой, скрыть противоречия, которые существовали в конце XV—начале XVI в. между великокняжеской властью и Иосифом. Ту же иосифлянскую тенденцию Г. Н. Моисеева усматривает и в «Житии», составленном Филологом: здесь, правда, упоминаются и «царь», и «отцы»-нестяжатели, но зато прямо не говорится о выступлении Иосифа и тем самым также затушевываются его столкновения

²⁴ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 322—326.

²⁵ Враждебность «Письма» к Иосифу обнаруживается, по мнению А. А. Зимина, в том, что «там рассказывается, например, о ложном доносе Иосифа на белозерских старцев. Этим самым как бы подтверждалось мнение Серапиона, архиепископа новгородского, об Иосифе как о ябеднике» (А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 170). Однако, обратившись к тексту «Письма о нелюбках», мы можем убедиться, что оценка этого источника, данная А. А. Зиминим, неверна: независимо от того, было ли обвинение белозерских старцев в ереси, выдвинутое Иосифом Волоцким под влиянием Нила Полева и Дионисия Звенигородского, справедливым или нет, автор «Письма» (писавший, как отмечает Зимин, как раз по рассказам Нила Полева и Дионисия) считал его вполне правильным: по его словам, свидетель-поп, вопреки Вассиану Патрикееву, защищавшему белозерцев, подтвердил это обвинение, но все-таки временщик Вассиан все-таки добился прекращения дела (Прибавления к творениям святых отцов, ч. X, стр. 506—507; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 368).

²⁶ А. А. Зимин. 1) Княжеские духовные грамоты начала XVI в., стр. 270, прим. 25, 29 и 31; 2) О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 169, прим. 3.

с князем.²⁷ Противоположную позицию в этом вопросе занимает Н. А. Казакова. Она отмечает прежде всего некоторые противоречия в рассуждении Г. Н. Моисеевой: если известие о выступлении Нила в 1503 г. было выдумано автором «Письма о нелюбках» для того, чтобы скрыть противоречия между Иваном III и Иосифом, то почему же «Житие» Иосифа, которое Моисеева тоже считает иосифлянским памятником, прямо говорит в этом случае о роли «царя» в постановке вопроса о «селах»?²⁸ Н. А. Казакова считает вполне возможным согласовать известие «Письма о нелюбках» о том, что на соборе 1503 г. Нил Сорский «почал молить самодержца, чтобы у монастырей села не было», с утверждением Вассиана, что собор 1503 г. был созван самим Иваном с заранее намеченной целью «отъимати села у святых цркъвей и у монастырей». Известие Вассиана отражает, по ее мнению, начальный момент собора (созыв его Иваном III), «Письмо о нелюбках» — последующий этап (выступление нестяжателей), а отрывок соборных прений, излагающий точку зрения защитников монастырского землевладения, — один из заключительных этапов его работы. Выступление Нила на соборе было, по мнению Н. А. Казаковой, необходимо уже потому, что «в условиях господства средневекового религиозного мировоззрения выдвигать проект секуляризации церковных земель, не давая ему соответствующего религиозного обоснования, было невозможно»; выступление Нила было, таким образом, «инспирировано» Иваном III; Нил выступил в качестве своеобразного теоретика великокняжеской политики в этом вопросе.²⁹

Предположение Н. А. Казаковой не представляется нам достаточно убедительным. Заметим прежде всего, что при прямом и буквальном понимании «Письма о нелюбках» известие этого источника все-таки противоречит данным «Прения» Вассиана: Нил и его сподвижники могли «молить самодержца» только в том случае, если он сам не собирался «отъимати» церковные «села». Для согласования с другими источниками известие «Письма о нелюбках» необходимо несколько переосмыслить, истолковывая «моление» нестяжателей как своеобразную политическую комедию. Но для того, чтобы видеть в Ниле неофициального представителя Ивана III, у нас нет, в сущности,

²⁷ Г. Н. Моисеева. «Валаамская беседа» — памятник русской публицистики середины XVI в., стр. 23—30; ср.: Г. Н. Моисеева. О датировке «Собрания некоего старца» Вассиана Патрикеева. ТОДРЛ, XV, 1958, стр. 349—351.

²⁸ Н. А. Казакова. Борьба против монастырского землевладения на Руси в конце XV—начале XVI в., стр. 167.

²⁹ Там же, стр. 168—169.

никаких данных: ни о каких связях между Нилом и великим князем до 1503 г. (как и после этого года) мы ничего не знаем; Нил жил в «пустыни», далеко от Москвы, нисколько не интересовался политикой и чрезвычайно мало подходил к роли великокняжеского агента. Весьма мало подходили для религиозного обоснования секуляризации и теоретические воззрения Нила: как признает сама Н. А. Казакова, «в своих произведениях Нил Сорский нигде прямо не говорит о монастырских имуществах и монастырском стяжании»; она полагает лишь, что отрицание Нилом вотчинных прав монастырей вытекало «de facto» из его теорий внутреннего самосовершенствования инока.³⁰ Но неприятие Нилом монастырского стяжания «de facto» не могло служить обоснованием секуляризации в государственном масштабе: такое обоснование могло строиться лишь на определенной прямой и положительной аргументации.

Как был обоснован Иваном III проект секуляризации на соборе 1503 г.: послужили ли для такого обоснования какие-то элементы учения уже потерявших влияние еретиков, или элементы складывающегося учения нестяжателей (развитые затем Вассианом Патрикеевым), или, наконец, Иван III ограничился только постановкой вопроса без развернутого обоснования, — этого мы пока не знаем. Но само участие Нила Сорского и особенно Иосифа Волоцкого в спорах на соборе 1503 г. или вокруг этого собора представляется достаточно вероятным:³¹ об этом участии, как мы уже отметили, сообщают «Прение с Иосифом» Вассиана и другие источники. Можно полагать даже, что Соборный ответ о «селах церковных святительских, монастырских», обосновывающий права церкви на земельные владения, был написан при участии Иосифа Волоцкого; это предположение, высказанное еще А. С. Павловым, подтверждается наблюдениями Г. Н. Моисеевой.³²

Результаты собора 1503 г., как мы уже указывали, едва ли соответствовали намерениям его инициаторов. Великому князю не удалось добиться решения о секуляризации монастырских земель. Митрополит Симон «со всем освященным събором» решительно выступил в защиту монастырских «сел». Собору пришлось трижды посылать к Ивану III своего представителя дьяка Леваша с новыми и новыми доказательствами в пользу «стяжания церковного». Отрицательное решение вопроса о се-

³⁰ Там же, стр. 164—165.

³¹ Участие Вассиана в соборе 1503 г. поедставляется, напротив, весьма сомнительным — см. ниже, стр. 434, прим. 98.

³² А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 48; Г. Н. Моисеева. «Валаамская беседа» — памятник русской публицистики середины XVI в., стр. 30, прим. 76.

куляризации, несомненно, было победой направления Иосифа Волоцкого и Геннадия. Стремлениям этой группы соответствовало и другое решение собора, запрещающее вдовым попам и дьяконам служить в церкви. Обоснованию этого решения было посвящено специальное сочинение Иосифа Волоцкого (полвека спустя включенное в «Стоглав»);³³ против этого решения выступал впоследствии Вассиан Патрикеев.³⁴ Постановление о вдовых попах было связано, очевидно, с планами усовершенствования церковного быта, существовавшими, как мы знаем, у волоцкого игумена уже в конце XV в. С этими же планами было связано и другое решение, содержащееся в том же Соборном приговоре: запрещение совместных мужских и женских монастырей. Против пребывания женщин в мужских монастырях выступал в своем «Уставе» Иосиф Волоцкий;³⁵ вполне солидарен с ним в этом вопросе был, впрочем, и Нил Сорский.³⁶

Наличие у Иосифа Волоцкого и его сподвижников определенных планов реформы (или контрреформы) помогает понять и другое постановление собора — о невзымании со священнослужителей платы за поставление (хиротонию). Мы знаем, что вопрос о «мзде» за поставление имел большую историю — широко распространенная в русской церкви плата за хиротонию вызывала протест еще со стороны стригольников; горячим борцом поставления «по мзде» был новгородский еретик конца XV в. Захар. Собор 1503 г. постановил «от поставленья ... всего священнического чина ничего никому не брать», пригрозив специальными карами за нарушение этого постановления.³⁷

По сравнению с кардинальным вопросом о монастырском землевладении это было со стороны церковников второстепенной уступкой, но и она имела свое значение. Жертвой постановления собора 1503 г. стал не кто иной, как новгородский архиепископ Геннадий. Сразу же после приезда из Москвы «на свой престол в Новгород Великий» он, по словам летописи, «начят мзду имати у священников от ставленья наипаче перваго» и в результате в июне 1504 г. «остави престол свой за

³³ Стоглав, изд. Д. Е. Кожанчикова, стр. 237—238 (гл. 79).

³⁴ Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 206—207; ср.: Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения.

³⁵ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 319; ВМЦ, сент. 1—13, табл. 543—544.

³⁶ Нила Сорского Предание и Устав, стр. 9.

³⁷ ААЭ, т. I, № 382. — Предположение А. А. Зимина (Княжеские духовные грамоты начала XVI в., стр. 271), что постановления этого добились «заволжские критики иосифлян», представляется нам необоснованным: ни у Нила Сорского, ни у Вассиана мы не находим ни слова по этому вопросу.

немошь, а большое неволею».³⁸ В дореволюционной науке были попытки реабилитировать Геннадия: историки ереси Н. А. Руднев и А. И. Сервицкий и биографы Геннадия М. А. и П. Грандицкий старались доказать, что владыка был «человеком порядка и законности» и что обвинение его в симонии «было действием клеветы тайных покровителей жидовства».³⁹ Два последних автора соглашались, впрочем, признать, что «мздоимание» имело место, но виноват в нем был не Геннадий, а его «секретарь» дяк Гостенков.⁴⁰

Иначе объясняют отставку Геннадия в 1504 г. советские исследователи Н. Н. Розов и А. П. Пронштейн. Полагая, что «официальная версия» о сведении Геннадия «с Новгородской кафедры за взяточничество не выдерживает критики», Н. Н. Розов считает, что причиной отставки архиепископа была передача им собору 1503 г. в качестве документа, доказывающего земельные права церкви, «Псевдоконстантиновой грамоты» — памятника, цитирующегося в «Слове кратком», в «Повести о белом клобуке» и в Соборном ответе 1503 г. За использование и распространение этой «Грамоты» Геннадий и был, по мнению Н. Н. Розова, подвергнут «неожиданной и жестокой опале».⁴¹ А. П. Пронштейн думает, что причиной падения Геннадия были доносы его врагов, мстивших новгородскому владыке за его «активную централизаторскую политику и пренебрежение к новгородским традициям».⁴²

Все эти объяснения не представляются нам убедительными. Летом 1504 г., когда Геннадий подвергся опале, покровители ереси сами находились в немилости; летопись, обвиняющая Геннадия в «имании» «мзды», несомненно враждебна ереси и сочувствует партии Софии—Василия.⁴³ Ни о каком усилении децентрализаторских элементов, которые могли бы добиться даже свержения архиепископа, занимавшего престол в течение 20 лет, мы в этот период ничего не знаем; вдобавок Геннадий, как мы

³⁸ ПСРЛ, т. VI, стр. 49.

³⁹ Н. А. Руднев. Рассуждения об ересях и расколах..., стр. 108—109; А. И. Сервицкий. Опыт исследования ереси новгородских еретиков или «жидовствующих». Православное обозрение, 1862, VIII, стр. 300; М. А. Геннадий архиепископ Новгородский, стр. 506; П. Грандицкий. Геннадий архиепископ Новгородский. Православное обозрение, 1880, III, стр. 800—802.

⁴⁰ М. А. Геннадий архиепископ Новгородский, стр. 508; П. Грандицкий. Геннадий архиепископ Новгородский, стр. 802.

⁴¹ Н. Н. Розов. Повесть — идейное содержание, стр. 325.

⁴² А. П. Пронштейн. Великий Новгород в XVI в. Харьков, 1957, стр. 230.

⁴³ Ср., например, известие этой летописи об оставлении кафедры Зосимой (ПСРЛ, т. VI, стр. 30), об опале на Софию и Василия (стр. 43), о казни еретиков (стр. 49).

видели, был далеко не в дружеских отношениях с великокняжеской властью и нисколько не оскорблял новгородских традиций. Не могло служить причиной отставки Геннадия и использование им «Псевдоконстантиновой грамоты»: памятник этот был хорошо известен на Руси, приводился не только на соборе 1503 г., но и на Стоглавом соборе 1550 г. и никогда использование его не считалось в древней Руси криминальным (широкое употребление его католической церковью отнюдь не дискредитировало его в глазах православных иерархов, а подлинность этого памятника ни у кого на Руси не вызвала подозрений).⁴⁴

Не считая возможным видеть в Геннадии жертву клеветы или недоразумения, мы, однако, не склонны объяснять его падение простым «корыстолюбием». Дело здесь было скорее в той внутренней борьбе и политических колебаниях 1502—1504 гг., о которых мы говорили выше. В 1502 г. великий князь и глава воинствующих церковников вели беседу о «церковных делех» и наказании еретиков; в 1503 г. в ходе церковного собора обнаружилось неурегулированные противоречия между великокняжеской властью и церковью. Собор 1503 г. окончился торжеством сторонников Геннадия в главном вопросе. Владыка возвращался в Новгород победителем: он считал для себя возможным не считаться с политической уступкой, данной на соборе. Но Геннадий переоценил свое могущество: великий князь отнюдь не пошел на полную капитуляцию перед князьями церкви. Отставка Геннадия сопровождалась, по-видимому, даже его арестом: представители великого князя и митрополита «владыку Геннадия взяли и казны попечатали и поехали к Москве».⁴⁵

Но если собор 1503 г. не привел к полному соглашению между великим князем и церковной верхушкой, то и отставка Геннадия не означала серьезного разрыва между ними. Настойчивость «отцов собора» свидетельствовала о непреклонности духовных феодалов в вопросе о секуляризации, а идти на открытый конфликт с духовенством великокняжеская власть не могла. Духовные феодалы не только были ближе к великому князю, чем антифеодальные элементы; они представляли также меньшую опасность для него, чем княжеско-боярская оппозиция, — они в меньшей мере претендовали на политическую власть, чем княжата и бояре. Иван III пытался, по-видимому, сделать во-

⁴⁴ Ср.: Н. И. Петров. О судьбе вена Константина Великого в русской церкви. Труды Киевской духовной академии, 1865, декабрь; А. С. Павлов. Подложная дарственная грамота Константина Великого в полном греческом и славянском переводе. Византийский временник, т. III, вып. 1, 1896.

⁴⁵ ПСРЛ, т. IV, ч. 1, вып. 3, л., 1929, стр. 611.

прос о расправе над еретиками предметом политического торга, но затянуть решение этого вопроса более чем на два года он не смог.

История собора 1504 г. получила еще меньшее отражение в сохранившихся источниках, чем история собора 1503 г. До нас дошло только краткое летописное известие об этом соборе, текст анафематствования осужденным в 1504 г. еретикам и анонимное послание против лиц, оспаривающих справедливость соборного приговора. Согласно древнейшему летописному рассказу (своду 1508 г.), казнены были: в декабре 1504 г. в Москве — Иван-Волк Курицын (судьба его брата Федора остается неизвестной),⁴⁶ Митя Коноплев и Ивашко Максимов, в Новгороде — Некрас Рукавов; некоторое время спустя в том же Новгороде были казнены архимандрит Кассиан с братом и другие еретики.⁴⁷ Более поздний летописный рассказ называет имя брата Кассиана Ивана Самочерного и двух других еретиков — Гриди Квашни и Мити Пустоселова.⁴⁸ Анафематствование 1504 г. не прибавляет к уже перечисленным именам каких-либо новых.⁴⁹ Все осужденные еретики были сожжены в клетке; Некрасу Рукавову перед сожжением вырезали язык.⁵⁰

Формально мы имеем еще меньше оснований говорить об участии Иосифа Волоцкого в соборе 1504 г., нежели о его уча-

⁴⁶ Ссылаясь на «Житие» Иосифа, написанное Филологом, где говорится, что некоторые из еретиков покончили самоубийством, Ю. Ф. Сальников предполагает, что Федор Курицын отравился (Ю. Ф. Сальников. Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV—начала XVI в., стр. 51). Однако это предположение не подтверждается никакими прямыми данными.

⁴⁷ ПСРЛ, т. VI, стр. 49—50.

⁴⁸ ПСРЛ, т. VI, стр. 244; т. XX, стр. 375.

⁴⁹ ГПБ, собр. Михайловского, Ф.39, л. 93 об.; ср.: Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры..., стр. 215. — Третье анафематствование, объединяющее новгородских еретиков с московскими (ГПБ, Ф. IV, п. 1, лл. 77—79; ср.: Ю. К. Бегунов. Соборные приговоры...), называет еще несколько имен, но неизвестно, были ли они осуждены в 1490 или 1504 г. (см. выше, стр. 152, прим. 265).

⁵⁰ Подробности о казни 1504 г. читаются также в составе некоторых кратких летописцев XVII в.: «лета 7012 был собор на еретиков на Волка еретика да на Микиту Коноплева с товарищи и обличив их сожгли 27 человек в клетке заваляв» (ГПБ, Q. XVII.22, лл. 62 об.—63 и 760 об.—777 об., Q. XVII.72, лл. 287 об.—288 об.; ср. также собр. Титова, охр. № 1433, лл. 23 об.—26). В основе известий о ереси, читающихся в этих летописцах, лежит рассказ Хронографа второй редакции (Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции, стр. 170—175), в свою очередь восходящий к «Сказанию о новоявившейся ереси» и Софийской II и Львовской летописям, но данного известия там нет. Трудно сказать, был ли у автора этого текста еще один источник о казни 1504 г. или перед нами — творчество человека XVII в., хорошо знакомого с разными видами казней.

стии в соборе 1503 г.: прямые указания на присутствие Иосифа на этом соборе содержатся только в его житиях, где собор 1504 г., как мы уже указывали, спутан с собором 1490 г. (на соборе 1490 г. Иосифа, судя по всем данным, во всяком случае не было). Но фактическая роль Иосифа на соборе 1504 г. не вызывает никаких сомнений. Мы видели, что именно волоцкий игумен вел еще до собора 1503 г. переговоры с Иваном III об «обыске» и казни еретиков; именно он спустя год после этих переговоров обратился к великокняжескому духовнику Митрофану, настаивая на этой казни и доказывая допустимость и необходимость этой казни библейскими и святоотеческими авторитетами. Но Послание Митрофану не могло быть единственным произведением Иосифа, написанным в ходе подготовки собора 1504 г. Послание это давало крайне мало материала для осуждения «лихих»: в нем доказывалась принципиальная возможность казни вероотступников, но недостаточно говорилось о конкретной вине данных людей, о том, в чем же заключалась их «ересь».

Роль обвинительного акта на соборе 1504 г. предстояло, по-видимому, сыграть другому памятнику, гораздо более обширному и значительному. Этим обвинительным актом мы имеем основание считать «Сказание о новоявившейся ереси» и 11 «обличительных» «слов на еретики» Иосифа Волоцкого — книгу, получившую впоследствии название «Просветитель».⁵¹

Выше мы уже ставили вопрос о литературной истории «Просветителя» и приводили данные, позволяющие относить этот памятник к 1502—1504 гг. С собором 1504 г. была связана уже отмеченная нами основная тенденция этого памятника: стремление Иосифа Волоцкого слить воедино различные течения в ереси и объявить еретиков, представших перед соборным судом, не просто еретиками, а «отступниками», «жидовская мудрствующими». Чтобы доказать это утверждение, Иосифу, как мы уже знаем, приходилось резко и весьма последовательно перерабатывать имевшиеся у него материалы (например, послания Геннадия, свои же собственные «сказания» и т. д.), выбрасывая упоминания о «ереси» вообще и вставляя обвинения в «жидовстве».⁵² Основной причиной такой тенденциозной обработки источников было стремление (прямо высказанное в Послании о соблюдении соборного приговора) обосновать необхо-

⁵¹ О том, что со своей «книгой» Иосиф выступил «посреди собора», прямо указывается и в его «Житии», составленном Филологом (ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 34), но известие этого памятника в значительной степени обесценивается тем, что там спутаны соборы 1490 и 1504 гг. и самый «Просветитель» характеризуется как книга, состоящая из «осминадесяти слов», хотя ни в одной из редакций «Просветителя» нет 18 «слов».

⁵² См. выше, стр. 106—110.

димось смертной казни для еретиков. Простая опала на них, уже наложенная в 1500—1502 гг., не удовлетворяла волоколамского игумена, и проклятие и поругания, подобные тем, которые испытали в 1490 г. новгородские еретики, тоже казались недостаточными. Доказывая допустимость смертной казни для еретиков в своих посланиях Нифонту и Митрофану, Иосиф оказывался в не совсем удобном положении: смертная казнь в приведенных им примерах (одинаковых в обоих посланиях) применялась в основном не к еретикам, а к «нехотящим креститься жидам», — у еретиков не рекомендовалось даже «очи извертети»; их приходилось только изгонять, в лучшем случае «изревав» язык. Иосиф обращался к византийским «градским законам», но и там фигурировали главным образом «жидове» и «творящие еллинские жертвы». ⁵³ А между тем во всех сочинениях Иосифа, написанных до 1502—1504 гг., включая Послание Митрофану, никаких доказательств «жидовства» еретиков, их «отступничества» не было. «Книга на новгородских еретиков» и должна была восполнить этот пробел. ⁵⁴

Волоколамскому игумену удалось добиться смертной казни еретиков. Но, как и предвидел Иосиф Волоцкий, решение собора 1504 г. вызвало определенную оппозицию в русском обществе. Воинствующим церковникам, настаивавшим на расправе над еретиками, пришлось даже выступить со специальными сочинениями, направленными против лиц, осуждающих эту расправу. Этими сочинениями были уже несколько раз упомянутые нами Послание о соблюдении соборного приговора, «Слово об осуждении еретиков», вошедшее впоследствии в пространную редакцию «Просветителя» в качестве его 13-го «слова», и «Слово о благопремудростных коварствах», легшее в основу 14-го «слова» пространной редакции «Просветителя». ⁵⁵

Связь этих сочинений с творчеством Иосифа Волоцкого едва ли может вызывать сомнения. Оба отдельных «Слова», как мы только что указали, были потом включены (без существенных изменений) в книгу Иосифа; Послание о соблюдении соборного приговора тоже тесно связано с «Просветителем». А. А. Зимин, опубликовавший Послание, привел ряд веских аргументов в доказательство того, что это произведение, написанное официально от имени митрополита Симона, фактически при-

⁵³ Антифеодалные еретические движения, стр. 427, 430 и 437.

⁵⁴ В заголовке первой редакции «Сказания», созданной перед собором 1504 г., Алексей, Денис и Федор Курицын назывались, правда, просто «еретиками» (во второй редакции к этому добавлено «и отступники»; ср.: Антифеодалные еретические движения, стр. 466 и 477), но в тексте употребляется и термин «отступники» (там же, стр. 469 и 478).

⁵⁵ Антифеодалные еретические движения, №№ 29, 30 и 31.

надлежало Иосифу. В пользу этого говорит не только то, что Послание было широко использовано в 15-м и 16-м «словах» пространной редакции «Просветителя» (Иосиф обильно цитировал в «Просветителе» свои произведения, но цитировал и других авторов), но и то, что оно в свою очередь повторяло отдельные места из Послания Иосифа Митрофану. ⁵⁶

Иосиф Волоцкий и сподвижники добились расправы над еретиками; они обосновывали и пропагандировали эту расправу. Но против кого была направлена их пропагандистская литература? С кем им пришлось вступить в полемику? Большинство исследователей, как мы знаем, полагало, что идея «гуманного» отношения к еретикам была выдвинута против Иосифа нестяжателями во главе с «либеральным» Нилом Сорским. Исходным моментом в полемике, связанной с собором 1504 г., представляется обычно «Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого» — памятник, совпадающий по своей аргументации с более поздними сочинениями Вассиана Патрикеева и написанный, по-видимому, при его близком участии. И. Хрущов, И. Панов и В. Жмакин ⁵⁷ считали, что «Ответ старцев» был написан еще до собора 1504 г., в предвидении этого собора. Однако такая точка зрения наталкивается сразу же на серьезное затруднение: сопоставляя Послание о соблюдении соборного приговора и «Ответ старцев», нетрудно убедиться в том, что в Послании автор ведет полемику против совсем иных аргументов, нежели те, которые высказаны в «Ответе старцев»; лица, которым он пишет это Послание, ссылались, по его словам, на евангелие от Иоанна и на «Лествицу» Иоанна Лествичника, ⁵⁸ — ни одной из этих ссылок мы не находим в «Ответе старцев». Исследователи полагали поэтому, что «старцы» написали против Иосифа еще одно послание и что Послание о соблюдении соборного приговора было написано в ответ на «новое послание заволжских старцев». При такой точке зрения нам пришлось бы предположить, что за краткий период времени 1503—1505 гг. были во всяком случае написаны следующие произведения: 1) Послание Иосифа Митрофану, 2) послание Иосифа великому князю о необходимости наказывать еретиков (послание это не дошло до нас, но краткое резюме его читается в начале «Ответа старцев»), ⁵⁹ 3) «Ответ ки-

⁵⁶ Там же, стр. 504—505.

⁵⁷ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 188—197; И. Панов. Ересь жидовствующих. ЖМНП, 1877, № 2, стр. 276, прим. 1; стр. 282 и 285; В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 66—69; ср.: И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 91.

⁵⁸ Антифеодалные еретические движения, стр. 506.

⁵⁹ Там же, стр. 511.

рилловских старцев» на это послание Иосифа, 4) Соборный приговор 1504 г. (или новое полемическое послание Иосифа), 5) новое, не дошедшее до нас послание «старцев», 6) Послание о соблюдении соборного приговора как ответ на это второе послание.

Какие же аргументы приводятся в пользу такой датировки «Ответа старцев»? В сочинениях дореволюционных исследователей мы не находим, в сущности, никакой аргументации по этому вопросу (кроме убеждения, что нестяжатели еще с конца XV в. должны были выступать против нетерпимости Иосифа). Некоторую аргументацию в пользу датировки «Ответа» 1504 г. привела Н. А. Казакова, считающая, что памятник этот был написан до казни еретиков (хотя, может быть, и после их осуждения). Н. А. Казакова приводит два аргумента: отсутствие в «Ответе старцев» упоминаний об уже совершившихся казнях 1504 г. и наличие в одном из списков «Ответа» заголовок «Послание о Касиане архимандрите и прочих еретицех» — заголовок, по мнению Н. А. Казаковой, «раннего происхождения». ⁶⁰ Едва ли можно считать эти аргументы убедительными: даже если упомянутый Н. А. Казаковой заголовок действительно раннего происхождения, то из этого отнюдь не следует, что «Ответ» написан до казни Кассиана: «о Кассиане» можно было писать и после его смерти. ⁶¹ Об уже казненном Кассиане идет, по нашему мнению, речь и в тексте «Ответа», где мы читаем: «И ты, господине Осифе, почто не испытаешь своей святости? Не связа Касиана архимандрита своею мандиею, донеле же бы он сгорел! А ты б в пламени его связана держал, а мы б тебя, яко единого от трех отрок, ис пламени ишедша приняли!». ⁶² Прошедшее время: «не связа ... донеле же бы он сгорел» — указывает здесь как раз на то, что Кассиан был в действительности сожжен отнюдь не «чудесным» способом.

Решающее значение для датировки «Ответа» имеет, на наш взгляд, характер аргументации в этом памятнике. Доводы Иосифа, с которыми спорят «старцы», сведены в этом памятнике в одну фразу, но доводы эти (ветхозаветные примеры расправы с грешниками, чудеса с Симоном, Львом и Лиодором) известны нам из дошедшего до нас сочинения Иосифа — из его «Слова об осуждении еретиков» (будущего 13-го «слова»

⁶⁰ Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения.

⁶¹ И. Панов (ЖМНП, 1877, № 2, стр. 276, прим. 1) указывает, что в известной ему рукописи послание Иосифа именуется «посланием на Касиана», но в указанной им рукописи (Сф. 1446) нет ни этого послания, ни «Ответа старцев». Если такая рукопись действительно существовала, то заголовок ее, очевидно, принадлежал позднейшему переписчику, ибо он явно не соответствует содержанию.

⁶² Антифеодалные еретические движения, стр. 512.

«Просветителя»). Значит, «Ответ» написан уже после «Слова об осуждении». Но особенно существенна одна особенность контраргументации «старцев»: они доказывали, что наказывать следует «некающихся еретиков», а «кающихся и свою ересь проклинающих» надо прощать. ⁶³ Но о каком покаянии могла идти речь до собора и казней 1504 г.? В Послании о соблюдении соборного приговора специально указывается, что до собора ни один еретик не каляся, и лишь после собора, увидев «огонь горящ», «вси начаша каяться, не хотяше огнем сожжени быти и иною горькою смертию умърети». ⁶⁴ «Ответ старцев», устанавливающий дифференцированный подход к покаявшимся и непокаявшимся еретикам, мог возникнуть только после собора 1504 г. ⁶⁵

Мнение исследователей, будто полемику о наказании еретиков должны были начать именно «заволжские старцы», несомненно имеет в основе уже знакомую нам теоретическую предпосылку: твердое представление о двух полярно противоположных направлениях русской общественной мысли со второй половины XV в. — иосифлянстве и нестяжательстве. Исследователям казалось невозможным, чтобы оппонентами Иосифа могли быть какие-либо иные идеологи, помимо нестяжателей. А между тем история общественной мысли конца XV — начала XVI в. знает немало публицистов и писателей, которые, не будучи еретиками, вели полемику с церковной верхушкой и отнюдь не принадлежали к нестяжателям. Таким публицистом независимого направления был, например, «нищий вдовец, поп Георгий Скрипица града Ростова», выступивший в 1503 г. с пламенным протестом против лишения сана вдовых попов и грозивший иерархам «царским судом». ⁶⁶ Отнюдь не одних только «заволжских старцев» имел в виду Иосиф Волоцкий, когда писал, что после того, как еретиков «осудиша на смерть, то христиане православнии скорбят и тужат, и помощи руку подавают, и глаголют, яко подобает сих сподобити милости». ⁶⁷ Со взглядом, что

⁶³ Там же, стр. 511—512.

⁶⁴ Там же, стр. 508—509.

⁶⁵ Если послание Иосифа, вызвавшее «Ответ старцев», было, как читается в большинстве известных до сих пор рукописей, адресовано «великому князю Василью Ивановичю» (ср.: Антифеодалные еретические движения, стр. 511), то в высшей степени невероятно, чтобы оно было написано при Иване III и Иосиф решил через голову великого князя обратиться к его наследнику. Заметим также, что в послании Иосифа, процитированном «старцами», он именуется великого князя «государем» «своего монастыря». «Государем» Волоколамского монастыря стал в 1508 г. Василий III (когда Иосиф перешел под его патронат).

⁶⁶ ЧОИДР, 1848, кн. VI, отд. IV, стр. 45—50.

⁶⁷ Просветитель, стр. 533.

«грех еретика осужати», Иосифу приходилось полемизировать еще в Послании Нифонту, написанном в 90-х годах XV в., задолго до соборов 1503 и 1504 гг.; с тем же взглядом (выраженным самим Иваном III) Иосиф спорил и в Послании Митрофану.⁶⁸

Борьба между иосифлянами и нестяжателями не предшествовала еретическому движению конца XV в. и даже не сопутствовала ему. Борьба эта началась только после того, как новгородско-московская ересь была разгромлена.

Переход Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат и начало полемики нестяжателей с иосифлянами

Первые известные нам памятники, отражающие полемику между сторонниками Иосифа Волоцкого и последователями Нила Сорского, относятся к 1507—1511 гг. и непосредственно связаны не с соборами 1503 и 1504 гг., а с переходом Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат и с делом архиепископа Серапиона.

Переход Волоколамского монастыря из-под власти князя Федора Борисовича Волоцкого под власть Василия III знаменовал собой новый этап в биографии Иосифа Санина, когда этот церковный деятель, до того времени опиравшийся на княжеско-боярскую группировку в своей оппозиции великокняжеской власти, переменял фронт, порвав с удельным князем и обратившись к покровительству «государя всея Руси».

Переход этот и последующие действия волоколамского игумена, вызвавшие решительные протесты со стороны его бывших друзей, не были просто актом ренегатства со стороны Иосифа Волоцкого. Конфликт между игуменом Волоколамского монастыря и сыном его прежнего покровителя имел под собой достаточно глубокую почву. Противоречия между крупным светским и церковным землевладением не играли решающей роли в идеологической борьбе конца XV в.: главным объектом монастырской экспансии было черное крестьянское землевладение, но противоречия эти все-таки существовали и по мере роста монастырей становились все более значительными. Экономические сдвиги конца XV—начала XVI в. сказывались и на положении господствующего класса древней Руси. Мы уже знаем, что сдвиги эти оказывались в общем более благоприятным явлением для крупного церковного, чем для крупного светского землевладения: монастырское хозяйство прекрасно справлялось с торгово-ростовщическими операциями. После смерти князя Ивана Борисовича Рузского оказалось, что князь этот был дол-

⁶⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 427, 430 и 437—438.

жен «старцу Осифу» (как и другим монастырям) весьма значительные суммы.⁶⁹

Противоречия между духовными и крупными светскими феодалами получили некоторое отражение уже в сочинениях Иосифа Волоцкого, написанных до 1507 г., например в двух посланиях о постригшемся «человеке»; отразились они и в Послании княгине Голениной, относящемся, по-видимому, к первым годам XVI в.⁷⁰ Но вплоть до 1507 г. противоречия эти не могли еще серьезно смущать волоколамского игумена: неизвестный князь протестовал против пострижения его «человека» в монахи; княгиня Голенина считала «грабежом» запрошенную у нее плату за поминование супруга, но никто из них не шел дальше словесных споров и не подымал руки на монастырскую собственность. На такое покушение решился волоцкий удельный князь Федор Борисович — старший сын прежнего сюзерена и благодетеля Волоколамского монастыря. Как его отец, мать и брат, Федор Борисович не раз «жаловал» монастырю богатые земельные вклады;⁷¹ как и Иван Борисович, он не раз пользовался монастырским кредитом. Богатства «нищих богомольцев» сильно «соблажняли» разорившегося князя: он не только не собирался возвращать монастырю свои долги, но отбирал и вклады других лиц. Попытки Иосифа умерить аппетиты Федора Борисовича не имели успеха: не помогла даже несколько необычная взятка — иконами «Рублева писма и Деонисиева»,⁷² данная им волоцкому князю. В связи с покушениями Федора Борисовича на собственность Волоколамского монастыря появилось, как можно предполагать, первое сочинение Иосифа Волоцкого, в котором тот прямо и от своего имени выступил в защиту монастырских «имений и стяжаний» — трактат «Яко не подобает святым божим церквам и монастырем обиды творити». Трактат был направлен против неких «вельмож», требовавших от Иосифа уступки монастырской собственности: «С собою ли он принес? Монастырского не дает! Оскудит ли тем монастырь?». По справедливому замечанию А. А. Зимина, «это, конечно, не аргументы нестяжателей, а мысли волоцкого князя и его окруже-

⁶⁹ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей, № 88, стр. 351; ср.: Б. Д. Греков. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века, кн. II, стр. 55.

⁷⁰ В Послании упоминается о посмертном вкладе князя Ивана Борисовича Рузского, — следовательно, оно написано после его смерти в ноябре 1503 г. (см.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 181).

⁷¹ АФЗиХ, ч. II, № 18, ср. №№ 23, 25 и 26; ср.: Вкладные и записные книги Волоколамского монастыря, Приложения, стр. 15.

⁷² ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 476. — В Послании Б. В. Кутузову Иосиф Волоцкий описывает историю с иконами «Ондреева писма» несколько иначе (см.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 212).

ния, стремившихся поживиться за счет монастырского богатства».⁷³

Трактат не произвел должного впечатления на «вельмож», и волоколамскому игумену пришлось обратиться за помощью к великому князю. Обращение это было произведено Иосифом в довольно своеобразной форме — в форме завещания, «духовной», в которой игумен, ссылаясь на «частые и различные болезни», передает свой монастырь богу, богородице и «благородному и христоробивому самодръжцу и государю всеа Рускиа земля великому князю Василию Ивановичу». В середине XVI в., при составлении «Жития» Иосифа, «Духовная» его была помещена в заключительной части, как написанная перед самой смертью Иосифа в 1515 г.; но текст ее, сохранившийся в ряде сборников Волоколамского монастыря, имеет помету: «а писана духовнаа грамота на Москве, лето 7015 [1507]».⁷⁴ Составив свое завещание как раз в 1507 г. и не в своем монастыре, а в Москве, волоколамский игумен, очевидно, не столько думал о смерти, сколько о дальнейшей судьбе своего детища — монастыря. Другим памятником обращения Иосифа к Василию можно, по-видимому, считать его послание к великому князю, дошедшее до нас в виде отрывка и представляющее собой развернутый панегирик «благочестивому царю», который может спасти подвластных ему и от «еретического учения», и от «хищения, неправды и обид».⁷⁵

Обращение Иосифа к великому князю не осталось без ответа: Василий III согласился взять монастырь под свою власть. Но переход этот имел последствия, которых не ожидал волоколамский игумен: поступок Иосифа вызвал резкое сопротивление его епархиального архиерея, новгородского архиепископа Серапиона. Серапион отлучил Иосифа Волоцкого от церкви.

Преемник Геннадия на архиепископском престоле Серапион до 1508 г. не играл видной роли в политической и церковной жизни Русского государства, и исследователи мало интересовались им, как идеологическим деятелем. Единственная попытка охарактеризовать место Серапиона в идеологической борьбе начала XVI в. была сделана А. А. Зиминим. В своей статье о политической доктрине Иосифа Волоцкого А. А. Зимин пришел к выводу, что Серапион «явился преемником Геннадия

⁷³ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 173.

⁷⁴ Ср., например: ГПБ, Q.XVII.50, л. 57 об.; ВМЧ, сент. 1—13, столб. 490.

⁷⁵ Это предположение относительно «Отрывка из послания великому князю» высказано А. А. Зиминим (см.: Антифеодалные еретические движения, стр. 515). См. ниже, стр. 476.

в Новгородской епархии и горячим последователем его воззрений»; ссора Серапиона с Иосифом объяснялась, по мнению А. А. Зимина, отходом самого волоколамского игумена «от тех позиций, которые раньше разделял Иосиф Санин как ученик Геннадия, когда он говорил о преимуществе духовной власти над светской»; в этом смысле А. А. Зимин толкует и заявление Серапиона, что Иосиф «изменил царю небесному и перешел к царю земному».⁷⁶ Однако в своих более поздних работах А. А. Зимин отказался от взгляда на Серапиона как на представителя той же самой группировки, к которой ранее принадлежал Иосиф Волоцкий; он склонен теперь предполагать, что новгородский архиепископ скорее «близко стоял к нестяжателям».⁷⁷ Основным источником для А. А. Зимина служит в данном случае «Житие» Серапиона — памятник, который он датирует 50-ми годами XVI в. и считает произведением «митрополита Иоасафа, известного противника „осифлян“»;⁷⁸ рассказывая о соборе 1503 г., автор «Жития» сообщает, что «в сих же совопрошаных Троецкой Сергиева монастыря игумен сии Серапион разумне и добре различая, лутчаа к лучшим разсмотря обоуду ползующая».⁷⁹ А. А. Зимин делает отсюда вывод, что в 1503 г. Серапион не поддержал иосифлян, «заяв

⁷⁶ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 174—175.

⁷⁷ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 267.

⁷⁸ Иоасафовская летопись. М., 1957, стр. 10—11 (предисловие А. А. Зимина). — Предположение, что автором «Жития» Серапиона был Иоасаф, было высказано еще в описаниях рукописей В. М. Ундольского (В. М. Ундольский. Славяно-русские рукописи. М., 1870, стр. 252) и Троице-Сергиевой лавры (Описание славянских рукописей Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. II. М., 1878, стр. 218). В описании Ундольского нет совсем никакой аргументации; в «Описании» Троице-Сергиевой лавры предположение, что «биографом» Серапиона был, «кажется, митрополит Иоасаф», подкрепляется ссылкой на «конец жития с предисловием его № 684». Но рукопись № 684 (1634) — это известный сборник житий, приписываемый Нилу Сорскому (см.: Описание славянских рукописей Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. III. М., 1879, стр. 48—49); предисловие к этой рукописи — столь же известная запись об «исправлении» им списков (см. об этом выше, стр. 325); рукопись эта имеет запись «сиа книга Троецкаа Сергиева монастыря митрополита Иоасафа» — запись, очевидно, владельческую, а не авторскую; с известным нам концом «Жития» Серапиона предисловие к Троицк. 684 ничего общего не имеет. Архимандрит Леонид (Святая Русь. СПб., 1891, стр. 141) и Е. Е. Голубинский (История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 742) повторяли предположение об авторстве Иоасафа без всякой дополнительной аргументации. Филарет Гумилевский считал автором «Жития» Серапиона его ученика игумена Троице-Сергиевой лавры Иакова (Филарет. Обзор русской духовной литературы, стр. 129).

⁷⁹ ГБЛ, Унд. 367, лл. 10 об.—11.

весьма уклончивую позицию».⁸⁰ Однако «Житие» Серапиона представляет собой не только поздний, но и весьма своеобразный в идеологическом отношении памятник. Уже В. О. Ключевский⁸¹ обратил внимание на компилятивный характер этого памятника: вступительная часть «Жития» Серапиона дословно заимствована из «слова» Льва Филолога на память Зосимы Соловецкого, рассказ о соборе 1503 г. — из анонимного «Жития» Иосифа, написанного, как доказал С. Иванов, тем же Филологом.⁸² Обратившись к этому рассказу «Жития» Серапиона, мы легко можем убедиться в том, что говорить о нестяжательстве автора «Жития» или его героя Серапиона весьма рискованно. Полностью и буквально совпадая с «Житием» Иосифа, «Житие» Серапиона (автором которого, по нашему мнению, едва ли был Иоасаф) при изложении спора о церковном землевладении не только не отвергает точку зрения иосифлянского большинства, но излагает эту точку зрения на многих листах с полным пиететом и уважением.⁸³ Что же касается утверждения «Жития», что «в сих же совопросаниях» Серапион «разумне и добре различная, лутчая к лучим рассмотря обоюду ползующая», в котором А. А. Зимин видит доказательство уклончивой позиции Серапиона в 1503 г. и его близости к нестяжателям, то слова эти опять-таки содержатся и в «Житии» Иосифа, но там они относятся не к кому иному, как к Иосифу Волоцкому. «И в сих же свопрошениях Иосиф разумне и добре различия, лучшая к лучшим смотря, обоюду ползующая», — читаем мы в наиболее древнем списке этого «Жития», а в более позднем списке, автор которого, очевидно, имел перед собой текст обоих житий, оба героя прямо соединены: «... в сих же свопрошениях Серапион да сей Иосиф...».⁸⁴ Процитированная фраза (отражающая, очевидно, позицию агиографа середины XVI в., стремящегося прежде всего изобразить спокойную мудрость своего героя), таким образом, дает не больше оснований говорить о нестяжательстве Серапиона, чем о нестяжательстве Иосифа Волоцкого.

⁸⁰ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 267.

⁸¹ В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник, стр. 290—291.

⁸² См. выше, стр. 235. Это двойное совпадение с сочинениями Льва Филолога, а также тенденции «Жития», о которых мы будем говорить ниже (своеобразный «нейтралитет» между нестяжателями и иосифлянами) заставляют поставить вопрос, не был ли составителем «Жития» Серапиона тот же болгарский агиограф, далекий от споров нестяжателей и иосифлян.

⁸³ ГБЛ, Унд. 367, лл. 8 об.—10 об.

⁸⁴ ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 39, ср. прим. 218; Изд. К. Невоструева, стр. 44.

Никаких оснований для того, чтобы связывать Серапиона до 1508 г. с нестяжателями, у нас, следовательно, нет. Первоначальный взгляд А. А. Зимина, согласно которому Серапион был продолжателем линии Геннадия, представляется нам более справедливым; в пользу этого взгляда могут быть приведены некоторые дополнительные данные. Важнейшим вдохновителем Серапиона во время его выступления в 1508 г. Иосиф Волоцкий считал служилого князя новгородского архиепископа Ивана Кривоборского; волоколамский игумен утверждал даже, что Кривоборский со своими пособниками «архиепископа ула скали, яко малое отрочя».⁸⁵ А между тем этот Кривоборский появился при новгородском архиепископском дворе не при Серапионе; он был сподвижником Геннадия и помогал этому архиепископу еще в его противоречивой деятельности в 1488 г.⁸⁶ Таким образом, мы можем думать, что в ходе событий 1508 г. бывшие соратники Иосифа отвернулись от него — не потому, что изменилась их позиция, а потому, что изменилась политика самого волоколамского игумена.

Конфликт с Серапионом первоначально разрешился вполне удачно для Иосифа Волоцкого. Волоколамский игумен обратился к главе церкви — митрополиту Симону, и церковный собор, на котором видную роль играл брат Иосифа ростовский архиепископ Вассиан, признал отлучение Иосифа недействительным, лишил Серапиона за его самоуправство сана и заточил его в Андронников монастырь. Но решение это вызвало сильное недовольство в московском обществе, и Иосифу пришлось встретиться с широкой и весьма энергичной оппозицией.

Полемическая литература, связанная с делом Серапиона, дошла до нас далеко не полностью, но и те памятники, которые сохранились, весьма интересны и отражают точки зрения обеих сторон в споре. Сохранилось прежде всего Послание Иосифа Симону, написанное сразу после его отлучения, два послания Симона, объявляющие это отлучение недействительным, и Послание опального Серапиона митрополиту.⁸⁷ Публицистические

⁸⁵ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 194, ср. стр. 208 и 221—223.

⁸⁶ Антифеодальные еретические движения, стр. 314.

⁸⁷ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 184, 255, 329 и 331. — Е. Е. Голубинский считает Послание Серапиона, помещенное в составе его «Жития», «мнимым» и сочиненным автором «Жития», так как «мнимый Серапион говорит в нем то как находящийся еще на кафедре, то как уже осужденный и заточенный» (Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 643—644, прим. 2, ср. стр. 638—639, прим. 3, стр. 641, прим. 4, стр. 642, прим. 3). Однако это наблюдение неверно; в Послании Серапион последовательно выступает как «заточенный»; если Серапион говорит о Иосифе: «и аз того Иосифа не благословляю и чужа его имею низвержена по правилом святых отец» (Послания Иосифа Волоцкого,

произведения, написанные Иосифом после его победы над Серапионом, были вызваны тем, что, как мы уже отметили, прежние друзья и покровители волоколамского игумена — Третьяковы, Головины, Кутузовы были возмущены его поведением, и Иосифу приходилось оправдываться перед ними. До нас дошли Послание Иосифа И. И. Третьякову,⁸⁸ в котором волоколамский игумен оправдывал свое поведение по отношению к Серапиону, и его же Послание Б. В. Кутузову,⁸⁹ посвященное главным образом обвинениям по адресу Федора Борисовича Волоцкого (Иосиф писал еще послание И. В. Голове, но оно до нас не дошло). Наряду с главными участниками спора в полемике участвовали и другие лица. Послание Иосифа И. И. Третьякову дало повод к написанию двух ответных произведений: послания Иосифу двоюродного брата И. И. Третьякова (и сына И. В. Головы), И. И. Головина, и послания неизвестного автора.⁹⁰ Сохранились также послания, написанные учеником Иосифа Волоцкого, жившим в «заволжских пустынях», — Нилом Полевым и адресованные известному сподвижнику Нила Сорского, «старцу» Герману.

Послания Нила Полева Герману представляют особый интерес благодаря тому, что они свидетельствуют об участии в полемике по делу Серапиона «заволжских старцев» — нестяжателей. Более того, послания эти позволяют предполагать, что именно дело Серапиона было поводом к началу прямых столкновений между учениками Иосифа и Нила. По словам Нила Полева, он и его сподвижник Дионисий Звенигородский поселились на Белом озере задолго до отлучения Иосифа Серапионом;⁹¹ «изначала» между ними и учениками Нила не было никакой вражды и существовала даже «духовная любовь»;⁹² но после того как возникло дело Серапиона, Герман заявил, что не только Иосиф, но и «все его постриженники от архиепископа Серапиона Новгородского отлучены от святых и животворящих

стр. 333), то это не свидетельствует о том, что Серапион находился еще на кафедре — «не благословлять» Иосифа непреклонный архиепископ продолжал и в заточении. Напротив, страстный и яркий стиль Послания резко контрастирует со спокойным и трафаретным характером «Жития» в целом и говорит как раз о подлинности Послания. Заметим также, что Послание Серапиона сохранилось и в отдельном списке — см. ГПБ, Погод. 1563, л. 23.

⁸⁸ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 187 и сл.

⁸⁹ Там же, стр. 208 и сл.

⁹⁰ Там же, стр. 334 и 336; ср.: В. Ф. Ржига. Из полемики «иосифлян» и «нестяжателей». Известия АН СССР, Отделение гуманитарных наук, 1929, № 9.

⁹¹ В. Жмакин. Нил Полев, стр. 190.

⁹² Там же, стр. 195—196.

тайн» и не имеют даже права причащаться.⁹³ В ответных письмах Нил Полев призвал своего обидчика, будучи «ногой», не судить «главе» — «сиречь митрополиту и всему собору Русския митрополия и отцу нашему и священноиноку игумену Иосифу»,⁹⁴ но, по-видимому, не сумел убедить его в своей правоте: судя по второму письму Нила Полева, мир между иосифлянами и коренными «заволжцами» так и не наступил.⁹⁵

О связи между делом Серапиона и началом полемики нестяжателей против иосифлян свидетельствует и полемический ответ неизвестного автора на Послание Иосифа Волоцкого И. И. Третьякову. Укоряя Иосифа за его поведение по отношению к Федору Борисовичу и Серапиону, автор послания ставит и общий вопрос о монастырском устройстве. «Почто, господине, — спрашивает он, — не от своих трудов собираеши, а чужая, не делая, яси?». Сам по себе совет питаться «от своих трудов» не противоречил еще, как мы знаем, идеалам Иосифа: в своем «Уставе» он также напоминал монахам апостольскую заповедь — «не делаяй, да не яст». Но автор полемического послания прямо связывал эту заповедь с выступлением против «великих обителей», питающих своих сочленов, и с утверждением, что не «великая обитель», а только сам монах должен себя обеспечивать: «И почему, господине, великая обитель, не токмо ли един еси ты? И могий единого себя препитать, а брат твой себе единого препитай, и вси вкупе един по единому каждому единого себе препитай». ⁹⁶ Перед нами точка зрения, почти совпадающая с учением крупнейшего представителя нестяжательства XVI в. Василия-Вассиана Патрикеева: в своих сочинениях этот автор также связывал идею пропитания монахов «своими руками» с отказом от крупного монастырского хозяйства с «селами». ⁹⁷

Какую же роль играл в споре, возникшем в связи с делом Серапиона, сам Патрикеев? В 1499 г. этот князь, как мы уже знаем, был насильственно пострижен в монахи; Нил Сорский

⁹³ Там же, стр. 189—194.

⁹⁴ Там же, стр. 193.

⁹⁵ Там же, стр. 195—196. — Просьба Германа (протитированная Полевым) простить его за то, что он «чужия грехи глагола», едва ли может служить доказательством того, что он согласился с аргументацией Полева (как полагает А. А. Зимин — см.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 269). Скорее перед нами такая же формула смирения, как в начале Послания И. И. Головина Иосифу (см. ниже, стр. 443); из дальнейшего текста второго послания Полева явствует, что Герман упрекал своего корреспондента в наклонности «сваритися» и продолжал спор о Серапионе.

⁹⁶ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 354.

⁹⁷ Н. А. Казакова. Неизвестное произведение Вассиана Патрикеева. ТОДРЛ, XII, 1956, стр. 410, 415 и 420.

писал ему в это время утешительные послания. Когда же Патрикеев вновь вернулся к активной политической деятельности — на этот раз в качестве монаха-публициста, «старца Вассиана»? Единственное указание на это мы находим в уже упомянутом выше «Письме о нелюбках» — памятнике середины XVI в. Согласно этому памятнику, в полемику с Иосифом и его сподвижниками «князь Васьян Косой» вступил после того, «как не стало старца Нила», т. е. после смерти Нила Сорского в 1508 г.⁹⁸ Несомненно во всяком случае, что уже за несколько лет до смерти Иосифа Волоцкого (1515 г.) Вассиан стал «великим временным человеком» при Василии III, так что Иосифу, как мы увидим, приходилось даже испрашивать у великого князя специальное разрешение «говорити и писати» против нападок «князя Васьяна».⁹⁹

Хронологически, таким образом, выступление Вассиана против Иосифа вполне совпадает с выступлением его друзей «заволжских старцев» в защиту Серапиона. А. А. Зимин считает возможным и прямо связать Вассиана с этой полемикой: по его мнению, Вассиан Патрикеев был автором разобранного выше анонимного ответа на Послание Иосифа Волоцкого И. И. Третьякову, приходившемуся Вассиану двоюродным братом. Однако доказательства авторства Патрикеева, приводимые А. А. Зиминим, не представляют нам достаточно убедительными. А. А. Зимин прав, когда, возражая В. Ф. Ржиге, открывшему этот памятник, указывает, что автором его необязательно считать самого И. И. Третьякова: в тексте произведения нигде не говорится, что Иосифово «послание на Серапиона», против которого спорит автор, было адресовано лично

⁹⁸ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 367. — В «Прении с Иосифом» Вассиана указывается, что в спор с Иосифом Вассиан вступил «иногда», т. е. в иное время, чем Нил Сорский (ср.: Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 207). В. Жмакин (Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 65—70) утверждал, что Вассиан уже в 1503 г. находился в Москве, но мнение его по этому вопросу совершенно не было обосновано; значительно более убедительна противоположная точка зрения, высказанная еще А. С. Павловым (А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 65, прим. 1). Е. Е. Голубинский считает, что Вассиан был вызван в Москву «только уже после смерти Дмитрия Ивановича, за которого он пострадал», т. е. после 14 февраля 1509 г. (Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 654, прим. 1). Предположение это тоже не представляется нам убедительным: если бы В. Патрикеев был действительно пострижен за близость к Дмитрию, то смерть последнего (по всей видимости, насильственная) вовсе не должна была привести Василия к примирению с бывшим сторонником Дмитрия. Мы, однако, уже указывали (см. выше, стр. 183, прим. 377), что предположение о близости Патрикеевых к Дмитрию не доказано.

⁹⁹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 228.

ему (нет формулы «что еси писал ко мне» и т. п.). Но из этого еще не вытекает, чтобы автором анонимного послания должен был быть именно Вассиан. Доказательством авторства Вассиана служит для А. А. Зимина только то, что и автор послания, и Вассиан были начитанными богословами-публицистами и что тематика послания и основного творчества Вассиана («нестяжание монастырями земель и терпимое отношение к ереси») совпадает.¹⁰⁰ Этого, конечно, еще недостаточно для сколь угодно определенной атрибуции памятника.

Прямых данных об участии Вассиана в полемике по делу Серапиона у нас нет, но косвенная роль его в этих событиях представляется весьма вероятной. Из Послания Нила Полева мы знаем, что столкновение иосифлян, поселившихся в белозерских «пустынях», с коренными «заволжцами» произошло как раз из-за Серапиона. Продолжение этой ссоры описывает «Письмо о нелюбках»: здесь рассказывается, как Нил Полев и Дионисий обвинили «заволжцев» в ереси, но Вассиан Патрикеев заступился за «своих пустынников» и благодаря его влиянию на великого князя сами «обвинители» попали в заточение в Кириллов монастырь.¹⁰¹ В 1511—1515 гг., уже после того как покровитель Иосифа митрополит Симон вынужден был выйти в отставку¹⁰² и митрополитом стал близкий к нестяжателям Варлаам, Иосиф в письме В. А. Челяднину жаловался на то, что Вассиан говорил иосифлянам: «Вси, деи, есте отступники божи и со учителем нашим».¹⁰³ Это обвинение почти дословно совпадает со словами «старца» Германа, пересказанными Нилом Полевым, «что будтось отец наш игумен Иосиф и мы вси его постриженици от архиепископа Серапиона Новгородского отлучени от святых и животворящих тайн».¹⁰⁴ В те же годы, когда Иосиф писал свое Послание Челяднину, произошло другое, крайне неприятное для волоколамского игумена событие: Василий III «смирлся» с Серапионом¹⁰⁵ и предложил Иосифу

¹⁰⁰ Там же, стр. 273. — Приводимые А. А. Зиминим примеры цитирования одних и тех же текстов в послании и в сочинениях Вассиана (из посланий апостола Павла) также недостаточны для признания Вассиана автором послания.

¹⁰¹ О характере «Письма о нелюбках» как источника и его тенденции в данном случае см. выше, стр. 414, прим. 25.

¹⁰² ПСРЛ, т. XXIII, стр. 199.

¹⁰³ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 227.

¹⁰⁴ ЖМНП, 1881, № 8, стр. 189.

¹⁰⁵ Датировка этих событий затрудняется противоречиями в источниках. В большинстве летописей сообщается, что в 1511 г. заболевший митрополит Симон «по великого князя слову посла по Серапиона» взял у него «прощение» (ПСРЛ, т. VI, стр. 252; т. XX, стр. 384; т. VIII, стр. 252); летописи эти умалчивают, однако, об отставке Симона, происшедшей в том же году (ПСРЛ, т. XXIII, стр. 199). В поздней

«бити челом» опальному архиепископу.¹⁰⁶ В этом неожиданном изменении позиции великого князя естественно видеть влияние его «великого временного человека» Вассиана.

Каков же был идеологический характер борьбы нестяжателей и иосифлян, начавшейся после 1508 г., — интересы каких социальных групп выражали борющиеся стороны?

Социально-политический смысл выступления волоколамского игумена в 1508—1511 гг. достаточно ясен. Каково бы ни было отношение Иосифа к великокняжеской власти во время его борьбы с ересью, в ходе борьбы с Федором и Серапионом волоколамский игумен объективно защищал централизацию против феодального сепаратизма, боролся с удельным самоуправством. Проявления этого самоуправления (в отношении «городских и сельских» «христиан», «не точию богатых, но и убогих») с замечательной яркостью были описаны Иосифом в его Послании Б. В. Кутузову.¹⁰⁷ Проявления этого самоуправления пришлось испытать и самому Иосифу. «С собою ли он принес? Монастырского не дает! Оскудит ли тем монастырь?»,¹⁰⁸ — заявляли «вельможи» удельного князя, требуя от Иосифа уступки монастырской собственности. Теми же взглядами, по словам Иосифа, вдохновлялся и другой его недруг — Серапион: «Волен яз в своем чернеце, — говорил он на соборе 1509 г., — а князь Федор волен в своем монастыре: хочет — грабит, хочет — жалует».¹⁰⁹

Борясь с этими носителями феодального сепаратизма, Иосиф все более сближался с Василием III, превращаясь, по словам его анонимного оппонента, в своеобразного «дворянина великого князя».¹¹⁰ Конечно, и после 1508 г. расхождения между волоколамским игуменом и великокняжеской властью не исчезли полностью — недаром, как мы только что указывали, противникам Иосифа удалось в 1511 г. добиться отставки его покрови-

Новгородской II летописи, где содержится особый рассказ о Серапионе, написанный в духе полного сочувствия этому архиепископу, сообщается год 7024 (1515/16) г.: «В седьмом лете после сведенна из Новгорода архиепископа Серапиона смирился князь велики с архиепископом Серапионом» (ПСРЛ, т. III, стр. 148). Но если бы примирение Василия III с Серапионом произошло только в 1515/16 г., то великий князь не мог бы заставить примириться с ним Симона, умершего в 1511 г. (в 1516 г. Василий III не мог бы требовать примирения и от Иосифа, умершего в 1515 г.). Может быть, было два акта примирения Василия III с Серапионом: в 1511 г. — через Симона и в 1515 г. — непосредственно.

¹⁰⁶ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 229.

¹⁰⁷ Там же, стр. 210—215.

¹⁰⁸ В. М. А. М. И. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 128.

¹⁰⁹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 193, 196, 198 и 223.

¹¹⁰ Там же, стр. 348.

теля Симона и примирения Василия III с Серапионом. Сохранились у Иосифа Волоцкого и определенные связи с удельным князем. Особенно тесно связан был волоколамский игумен с братом Василия III, удельным князем Дмитровским Юрием Ивановичем. Василий Иванович относился к брату весьма подозрительно: удельный князь переманивал бояр от великого князя, и Василий держал даже специальных лазутчиков для слежки за ним;¹¹¹ едва ли он одобрял дружбу Иосифа с Юрием Ивановичем. Даже «Житие» Иосифа, написанное много лет спустя, признает, что когда волоколамский игумен, желая примирить удельного князя с великим, послал к последнему своих «старцев», то Василий III встретил их весьма «яро».¹¹² После 1509 г. произошло некоторое улучшение в отношениях между Волоколамским монастырем и его бывшим сюзереном — князем Федором Волоцким; Федор дал монастырю несколько жалованных тарханно-несудимых грамот.¹¹³

Противоречия между волоколамским игуменом и великокняжеской властью сказались, вероятно, и в вопросе о преемнике Иосифа. Вопрос о его преемнике был решен вопреки последней воле основателя монастыря, и жития Иосифа делают безуспешные попытки скрыть это обстоятельство. В обоих житиях Иосифа, сохранившихся до нашего времени (Саввы Чер-

¹¹¹ ПСРЛ, т. XIII, первая половина, стр. 77—78; АИ, т. I, № 136.

¹¹² ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 487. — А. А. Зимин (Княжеские духовные грамоты начала XVI в., стр. 283, прим. 119), а вслед за ним и С. М. Каштанов (Из истории последних уделов. Труды Московского гос. историко-архивного института, т. 10, М., 1957, стр. 289—290), относят этот конфликт между Василием и Юрием и выступление Иосифа Волоцкого в роли посредника к 1510 г., так как к этому году относится жалованная грамота Юрия Волоколамскому монастырю, данная, по мнению обоих авторов, в благодарность за это примирение. Однако текст упомянутой жалованной грамоты (АФЗиХ, ч. II, № 46) не содержит никаких указаний на обстоятельства ее выдачи.

¹¹³ АФЗиХ, ч. II, №№ 45, 49 и 50. — А. А. Зимин считает, что «после ссоры с Иосифом до самой своей смерти Федор Борисович не передал в Волоцкий монастырь ни одного земельного владения»; значение привнесенных грамот он склонен отрицать, настаивая на том, что они были выданы на владения, уже ранее приобретенные монастырем (Княжеские духовные грамоты начала XVI в., стр. 275, ср. прим. 60). С. М. Каштанов, напротив, видит в этих грамотах признаки «заметных изменений в политике удельного волоцкого князя», но дает им несколько противоречивое объяснение. Объясняя все жалованные грамоты Волоколамскому монастырю стремлением удельных князей укрепить свое положение, расположив к себе Иосифа Волоцкого, С. М. Каштанов полагает, что «в 1511—1512 гг. князь Федор Борисович в целях добиться поддержки Волоколамского монастыря решил использовать шаткое положение Иосифа Санина при дворе Василия III» (С. М. Каштанов. Из истории последних уделов, стр. 291—293). Но если положение Иосифа при дворе было в этот момент шатким, то зачем Федору Волоцкому была нужна поддержка Волоколамского монастыря?

ного и Льва Филолога), содержится утверждение, будто Иосиф перед смертью назначил своим преемником Даниила.¹¹⁴ Однако из дошедшего до нас предсмертного Послания Иосифа Василию Ивановичу (включенного, между прочим, в состав «Жития» Саввы) мы узнаем, что Иосиф считал «пригожими к тому делу» десять наиболее видных «старцев» монастыря, игравших значительную роль еще и при нем: Кассиана, Иону Голову и др.; Даниила среди этих «старцев» он даже не упоминает.¹¹⁵ Пространная (минейная) редакция «Устава», также имевшая характер завещания Иосифа (его «Духовной грамоты»), тоже не подтверждает житийного рассказа о том, что Иосиф «предаст» Волоколамскому монастырю «Даниила игуменом»: в «Уставе» Иосиф говорит прямо обратное: «Аз, по свидетельству божественных писаний, настоятеля вам не поставляю в себе место по моем ошествию, но его же господь бог изволит и пречистая богородица, и его вы изберите».¹¹⁶ Не игравший

¹¹⁴ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 491—492; ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 43.

¹¹⁵ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 239—240. — Кассиан, Иона Голова и другие «старцы», упомянутые в этом Послании, неоднократно фигурировали в качестве представителей монастыря в актах, составленных еще при жизни Иосифа (АФЗиХ, ч. II, №№ 6, 7, 10, 36 и 37). Кассиан Босой и Иона Голова были ближайшими сподвижниками Иосифа Волоцкого; они упоминаются в обоих его житиях; именно им поручил волоцкий игумен вести трудные переговоры о примирении князя Юрия Дмитровского с Василием III («Житие», составленное Саввой. ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 486—487; «Житие», составленное Филологом, ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 29 и 31). Отсутствие в завещании Иосифа имени его действительного преемника — Даниила, конечно, не случайно: заметим, что в документах Волоколамского монастыря имя Даниила появляется впервые только после его избрания игуменом (АФЗиХ, ч. II, № 65). В связи с этим представляется весьма сомнительным известие обоих житий Иосифа (составленных в середине XVI в.) о том, что Иосиф сам назначил Даниила. Особенно подозрителен рассказ, содержащийся в официальном (составленном по заказу митрополита Макария) «Житии», написанном Саввой. Здесь решение Иосифа назначить Даниила мотивируется тем, что Даниил собирался уйти в другой монастырь, куда его звали на игуменство (ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 492—491; ср.: ЧОИДР, 1903, кн. III, отд. II, стр. 43). Уже В. И. Жмакин обратил внимание на то, что такая готовность Даниила покинуть свой монастырь ради высокого сана не говорила о высоких достоинствах его как монаха: «Это намерение Даниила, освещаемое еще другими фактами его последующей деятельности, несомненно, свидетельствует о присутствии в его характере самолюбия, которое так сильно повредило его нравственной репутации впоследствии» (В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 121). Но едва ли такое намерение Даниила могло побудить Иосифа, решительно борющегося с уходами из монастыря, именно его (а не кого-либо из заранее назначенных «старцев») назначить игуменом.

¹¹⁶ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 580.

сколько-нибудь видной роли в монастыре при жизни Иосифа, Даниил был скорее всего назначен игуменом уже после смерти своего предшественника, — теснейшая связь с великим князем, которая характеризует всю последующую деятельность этого иерарха, дает основание объяснять такой выбор прежде всего волей «державного».

Но несмотря на отдельные разногласия между волоколамским игуменом и Василием III, отношения между ними после 1507 г. были совсем иными, чем отношения между Иосифом и Иваном III в конце XV в. Волоколамский монастырь находился под особым покровительством великого князя; игумен его пользовался огромным авторитетом и в среде иерархов, и при великокняжеском дворе. После 1508 г. Иосиф неоднократно обращался с посланиями к великому князю; Василий III навещал Волоколамский монастырь, поддерживал его материально,¹¹⁷ давал ему жалованные тарханно-несудимые грамоты.¹¹⁸ Недаром именно Василию было адресовано предсмертное послание Иосифа о его преемнике.¹¹⁹ Официальное положение Иосифа в последние годы его жизни наложило, как мы увидим, определенный отпечаток и на идеологические позиции волоцкого игумена.

Каковы же были идеалы, которыми вдохновлялись противники Иосифа Волоцкого, начавшие с ним борьбу в эти годы, — нестяжатели? Вопрос об идеологии нестяжательства несомненно принадлежит к числу важных и весьма сложных вопросов идеологической истории XVI в. В дореволюционной науке, как мы

¹¹⁷ В «Житии» Иосифа, составленном Саввой, рассказывается, что после того, как Иосиф растратил монастырское имущество на прокормление «нищих и алчущих», Василий III, прибыв «внезапу» в Волоколамский монастырь, возместил ему эти расходы «и вскоре повеле из села привести, елико довлест на потребу и ржи и овса». Узнав об этом, «князи удельные», и в том числе князь Юрий Иванович, также прислали Иосифу «великую милостыню» (ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 483—484). О помощи Василия Ивановича Волоколамскому монастырю в прокормлении голодных сообщает и Надгробное слово Досифея (Изд. К. Невоструева, стр. 175). Возможно, что эта помощь Волоколамскому монастырю и была тем поступком Василия III, который Иосиф ставил в пример его брату Юрию Ивановичу (ср. Второе послание Иосифа Юрию Ивановичу: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 236). Но, по летописи, приезд Василия III в Волоколамск имел место в апреле 1515 г. (ПСРА, т. VI, стр. 257; т. VIII, стр. 259 — под заголовком: «Князь великий ходил впервые на Волок»), т. е. через три года после «глады» 1512 г.; вряд ли Иосиф (умерший в сентябре 1515 г.) мог успеть уже после этого написать Послание Юрию, а тот — последовать примеру старшего брата. Может быть, однако, Василий III не один раз оказывал помощь Волоколамскому монастырю.

¹¹⁸ АФЗиХ, ч. II, №№ 62 и 63.

¹¹⁹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 239.

уже знаем, нестяжательство, основоположниками которого считались Паисий Ярославов и Нил Сорский, рассматривалось как абстрактное «либерально-критическое» направление; в советской науке нестяжатели обычно считаются идеологами боярско-княжеской реакции. Мы уже видели, что по отношению к Нилу Сорскому эта характеристика едва ли является правильной: взгляды Нила Сорского не дают оснований считать его идеологом боярства. Что касается нестяжательства XVI в., то связь его с боярско-княжеской оппозицией до сих пор считалась в научной литературе общепризнанной; единственным исключением в этом отношении является работа Н. А. Казаковой о Вассиане Патрикееве. По мнению Н. А. Казаковой, нестяжательство представляло собой в XVI в. широкое идеологическое движение, и у нас нет оснований связывать его только с одной какой-либо группой класса феодалов. Идея секуляризации монастырских земель могла привлекать к себе представителей всех слоев класса феодалов; нестяжателями могли быть и носители княжеско-боярской оппозиции, и представители средних слоев боярства, поддерживавших великокняжескую власть, и представители дворянства. Объединяющим моментом для этих различных социальных групп была их враждебность к крупному церковному землевладению.¹²⁰

При таком широком понимании термина «нестяжательство» вывод Н. А. Казаковой представляется безусловно верным: идея секуляризации монастырских земель могла находить сочувствие в разных слоях класса феодалов, а также и среди представителей иных классов феодального общества. Но термин «нестяжательство» можно употреблять и в ином, более узком смысле, обозначая этим термином определенную политическую группу, выступившую в первой половине XVI в. против Иосифа Волоцкого и его последователей. Участники этой группы были связаны с монастырями Северной, «Заволжской» Руси, в особенности с Кирилло-Белозерским монастырем; они выступали от имени «ис Кирилова монастыря старцев да и всех заволжских старцев»;¹²¹ признавая своим общим учителем Нила Сорского, они развивали (а во многих отношениях и видоизменяли) учение, изложенное в его сочинениях. Если нестяжательство в широком смысле этого слова является в значительной степени теоретической абстракцией (ибо идея секуляризации церковных земель могла возникать в различные исторические эпохи, по разным поводам и с различными, иногда даже прямо противоположными целями), то нестяжатели как политическая группа

¹²⁰ Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения.

¹²¹ Антифеодальные еретические движения, № 32, стр. 510.

представляли собой (особенно в первой четверти XVI в.) вполне реальное явление.

В идеологии этой группы отрицание монастырского землевладения отнюдь не было основным моментом. Весьма характерна в этом отношении деятельность таких нестяжателей, как Гурий Тушин и «старец» Герман. Оба они были друзьями и последователями Нила Сорского, оба принимали деятельное участие в противоюсифлянской полемике начала XVI в. Плодовитый «книжный писатель» Гурий Тушин переписывал сочинения Нила Сорского и Вассиана Патрикеева. Н. А. Казакова справедливо отмечает, что Гурий Тушин был «видным представителем нестяжательства».¹²² Нам, однако, неизвестно о нестяжательстве Тушина в широком смысле слова — о каких-либо его выступлениях против монастырского землевладения. Гурий Тушин был постриженником сугубо «стяжательного» игумена Нифонта, а спустя несколько лет после его пострижения он стал (возможно, благодаря своему знатному происхождению) игуменом Кирилло-Белозерского монастыря. Глава крупнейшего общежительного монастыря-землевладельца,¹²³ Гурий Тушин не обнаруживал враждебности и по отношению к другим общежительным монастырям. Когда молодой сородич (четвероюродный брат) Гурия Андрей Невежа Квашнин, постриженный в Иосифовом Волоколамском монастыре, сбежал оттуда и явился в «обитель святого чудотворца Кирилла», Тушин (которого в этом случае «Житие» Иосифа почтительно именуется «старцем многолетним и честным», «иже живой житием крепким зело») «повеле его скоро возвратити назад в обитель отца Иосифа».¹²⁴ Может быть, именно Андрею Невеже принадлежало анонимное послание, которое А. С. Архангельский совершенно неоснова-

¹²² Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения.

¹²³ Н. К. Никольский усматривал проявление верности Гурия Тушина заветам «основателя монастыря» Кирилла Белозерского в том обстоятельстве, что в одной из грамот, составленных при этом игумене, монастырь возвращал Ивану III полученную от него землю, прося заменить ее оброком (Н. К. Никольский. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в., стр. 176). Однако речь шла об отдаленных землях в Вологодском уезде, владение которыми было просто неудобно для монастыря (АСЭИ, т. II, № 267). Н. А. Казакова обратила внимание на то, что одна из редакций нестяжательного трактата Вассиана Патрикеева «Собрание некоего старца» была помещена в сборнике, переписанном частично рукой Гурия Тушина, и высказала предположение, что эта редакция была составлена самим Гурием (Н. А. Казакова. Незданное произведение Вассиана Патрикеева, стр. 407, прим. 2); однако даже если бы это свидетельствовало о влиянии нестяжательских произведений Вассиана на Гурия Тушина, то такое влияние следует относить не ранее чем к 20-м годам XVI в., когда была составлена данная редакция.

¹²⁴ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 495—497.

тельно считал посланием Нила Сорского Паисию Ярославову. Автор этого послания просил прощения у адресата (очевидно, Гурия Тушина) за то, что после того, как тот его «в гостиницу-киновию Иосифову послал», он, не терпя «удаления от великого пастыря», к которому привык «от пелен», вернулся к нему.¹²⁵

Никакой враждебности к общежительному монастырскому быту не обнаруживал и Герман: он, как мы уже знаем, остался в Кирилло-Белозерском монастыре, когда оттуда ушел Нил Сорский, и между ними даже возникла «брань» в связи с этим событием.

Нестяжателей начала XVI в. — Гурия Тушина, Германа, Вассиана Патрикеева — сближало, очевидно, не столько одинаковое отношение к монастырскому землевладению, сколько общность социально-политической позиции. Мы уже отмечали одну характерную особенность сподвижников Нила Сорского — все они были аристократами, представителями «великих родов». Правда, в конце XV в. черта эта была присуща не только окружению Нила: немало аристократических сподвижников было и у Иосифа Волоцкого. Но в деятельности Иосифа Волоцкого дело Серапиона знаменовало как раз перелом в его отношениях с друзьями-боярами: многие из них были возмущены поведением волоколамского игумена в 1508 г. и едва ли ему удалось их вернуть на свою сторону оправдательными посланиями.

Выше мы уже говорили об ответе неизвестного автора на Послание Иосифа Волоцкого И. И. Третьякову; ответ этот не только не свидетельствует о готовности автора согласиться с аргументацией Иосифа в споре о Серапионе, но содержит резкую полемику с ним по этому вопросу. В иных, более почтительных тонах был написан ответ двоюродного брата Третьякова И. И. Головина на то же письмо: И. И. Головин просил Иосифа «пользовать» его «божественным писанием» «днесь и заутра» и оправдывался от обвинения, будто он «оболгал» представленные Иосифом свидетельства.¹²⁶ Но едва ли можно из этих слов сделать вывод, что И. И. Головин после прочтения Послания стал

¹²⁵ ГПБ, Q.XVII.50, лл. 59 об.—61 об. См. выше, стр. 302; ср.: А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, ч. 1, стр. 56—57 и 79—84. — Против этого предположения, правда, говорит то место послания, где автор, оправдываясь в своем бегстве, пишет, что он не мог «тръпети удаление от великого пастыря», ибо где «епископ, ту и священний множество, ту аггел собрание». Если упоминание о епископе надо понимать буквально (а не в каком-либо переносном смысле), то это препятствует предложенной нами атрибуции послания, ибо в Кирилловом монастыре (и вблизи него) епископ не жил.

¹²⁶ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 334.

искренним последователем Иосифа.¹²⁷ «Смирение» Головина в его Послании скорее формально, чем действительно; за ним скрывается ирония. На угрозу Иосифа и дальше «писати» против него Головин с достоинством ответил: «а есть ти что на мя писати, не престай, преподобне, бога ради, на мя писати»; заявил, что никого не «злословит», ни «уничижает», что хотя он и грешен, но все-таки «никим же отлучен» от церкви (а Иосиф был отлучен Серапионом!), и многозначительно напомнил Иосифу правило, осуждающее монахов и причетников, оставивших монастырь или причт.¹²⁸

Такова была позиция бывших друзей Иосифа — бояр. Нестяжатели же в деле Серапиона заняли как раз противоположную Иосифу позицию; доказательством этого является уже известное нам выступление «старца» Германа против «отца Иосифа» и всех «его постриженников», вызвавшее протест Нила Пелева. Политические взгляды, которые защищали нестяжатели в полемике по делу Серапиона, обнаруживаются из послания неизвестного автора-нестяжателя Иосифу Волоцкому: «А ты, господине, у кого ся научил ратовать, и кто тя вооружил на брань? — вопрошал этот автор у Иосифа. — У кого еси взял стрелы, и кто тя научил стреляти, и кто щит приготовил? И почему еси дворянин великого князя?».¹²⁹

По мере того как Иосиф Волоцкий сближался с великокняжеской властью, учение его оппонентов-нестяжателей все более привлекало к себе феодальную оппозицию. С этим же связано и другое характерное для XVI в. явление — поддержка нестяжательского движения некоторыми крупными монастырями, в частности таким старым центром политической оппозиции, каким был еще в XV в. Кирилло-Белозерский монастырь. Филиппики Нила против «плотских мудрствований», первоначально направленные именно против кирилловского монашества, легко переосмыслились по адресу господствующей иосифлянской верхушки церкви; еще охотнее повторяли эти филиппики бояре, недовольные ростом монастырского землевладения за счет светского. Общая направленность учения Нила — его индивидуализм (личное самосовершенствование), проповедь «ухода от мира» — также гармонировали с настроениями знати, все более оттесняемой от власти и переходившей в оппозицию. В глазах крупных феодалов нестяжательство становилось прежде всего политической идеологией, направленной против светских и духовных «дворян великого князя».

¹²⁷ Так понимает послание И. И. Головина А. А. Зимин (ср.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 273).

¹²⁸ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 335—336

¹²⁹ Там же, стр. 348.

Эти особенности нестяжательства начала XVI в. как политического течения помогают понять историю формирования взглядов Вассиана Патрикеева, единственного автора, действительно выступавшего в тот период против монастырских «сел». Мироззрения Вассиана в целом мы здесь касаться не будем — творчество этого крупнейшего нестяжательского публициста в основной своей части выходит за пределы данного исследования, — нас интересует только начальный момент его деятельности, когда Вассиан непосредственно столкнулся с Иосифом Волоцким.

Вопрос о периодизации творчества Вассиана Патрикеева принадлежит к числу сложных и нерешенных вопросов истории древнерусской литературы. В своей монографии о Вассиане Н. А. Казакова установила, какие именно памятники из числа дошедших до нас могут быть с достаточной степенью вероятности отнесены к творчеству Вассиана; она исключила из списка его сочинений бесспорно не принадлежавшие ему произведения и убедительно доказала принадлежность ему таких анонимных сочинений (из «Кормчей книги» Вассиана), как «Собрание некоего старца» и «Слово о еретиках» (а также «Послание кирилловских старцев», о котором мы говорили выше). Но проблема датировки отдельных сочинений Вассиана едва ли и после работы Н. А. Казаковой может считаться решенной. Недостаточно убедительным представляется нам, в частности, отнесение «Собрания некоего старца» (независимо от того, существовал ли этот памятник первоначально вне «Кормчей» или нет)¹³⁰ к ближайшим годам после собора 1503 г.:¹³¹ то обстоятельство, что в «Собрании» опровергаются некоторые доводы, приведенные «отцами собора» в 1503 г., отнюдь не свидетельствует в пользу этой датировки — аргументы в защиту монастырского землевладения сохраняли силу и моральный авторитет и в последующие годы. Неубедительно, по нашему мнению, и отнесение «Прения с Иосифом» ко времени жизни волоколамского игумена¹³² — в «Прении» Вассиан обращается к Иосифу со словами: «Ох! что будет тебе, Иосифе, пред Христом в день судный и с твоими ученики? Ниже у нас еси потребовал прощения, оскрбляя нас в божиих заповедех и смущая, ниже сам еси нас прости, от-

¹³⁰ Ср. возражения по этому вопросу Г. Н. Моисеевой (О датировке «Собрания некоего старца» Вассиана Патрикеева).

¹³¹ Н. А. Казакова. 1) Неизданное произведение Вассиана Патрикеева, стр. 404—405; 2) Вассиан Патрикеев и его сочинения.

¹³² Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения; ср. иную датировку в более ранней работе того же автора: Неизданное произведение Вассиана Патрикеева, стр. 389.

ходя на путь вечный».¹³³ Ясно, что речь идет об Иосифе, уже «отошедшем на путь вечный» — умершем; то, что Вассиан здесь, как и выше, разговаривает с ним как с живым противником, является, следовательно, лишь литературным приемом, достаточно обычным в публицистике.¹³⁴

Мы не можем указать с достаточной степенью вероятности, какие именно произведения Вассиана Патрикеева были написаны еще при жизни Иосифа Волоцкого и, следовательно, относятся к периоду, о котором мы здесь говорим. Но едва ли можно сомневаться в том, что основные вопросы творчества «старца Вассиана», и в частности вопрос о монастырском землевладении, были подняты им уже в ходе полемики с волоколамским игуменом. Вопрос о монастырском землевладении Вассиан затрагивает и в «Собрании некоего старца» (в отдельной редакции и в тексте «Кормчей»), и в «Слове ответном», и в «Прении с Иосифом». В «Слове ответном» — памятнике, который Н. А. Казакова датирует 1510—1515 гг.,¹³⁵ вопрос этот разбирается весьма подробно; уже на первых страницах Вассиан полемизирует с каким-то противником (очевидно, Иосифом), который, вместо того чтобы показать, «где в евангельских и апостольских и отечьских предании велено есть иноческому житию преизобилии стяжаний, сиречь села многонародна, стяжавати и порабощати христиан», «на укоризну ... и клеветы безстрашным языком весь обратился»;¹³⁶ автор и далее неоднократно обращается к этому противнику, отвергая его утверждения, что

¹³³ Православный собеседник, 1868, ч. III, стр. 210. — Н. А. Казакова считает это обращение позднейшим дополнением к «Прению», но не приводит никаких текстологических аргументов в пользу такого предположения.

¹³⁴ Ср., например, аналогичное обращение А. М. Курбского к уже покойному иосифлянину Вассиану Топоркову (А. М. Курбский. История о великом князе Московском, стлб. 53). Н. А. Казакова указывает, кроме того, что в Послании Челяднину Иосиф упоминал о «тетрадке», в которой Вассиан его сравнивал с еретиком Наватом, между тем как в «Прении» автор несколько раз называет свое сочинение «тетрадами» и сравнивает Иосифа с Наватом (Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 201 и 203). Но термины «тетрадь», «тетрадка» часто применялись в древней Руси к памятникам самого различного формата (например, у И. С. Пересветова); в основе «Прения с Иосифом», резюмирующего разногласия Вассиана с Иосифом, лежат, как отмечала Н. А. Казакова, более ранние сочинения Вассиана (например, «Слово о еретиках»); в одном из таких сочинений могло читаться сравнение с Наватом.

¹³⁵ Н. А. Казакова. 1) Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева. ТОДРА, XIII, 1957, стр. 453—454; 2) Вассиан Патрикеев и его сочинения.

¹³⁶ Н. А. Казакова. Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева, стр. 455.

в случае осуществления планов Вассиана «запустети имуть церкви божия и монастыре».¹³⁷

Для того чтобы понять, какой практический смысл имели такие выступления против монастырских «сел» в конкретной исторической обстановке начала XVI в., необходимо опять вспомнить, что спор между нестяжателями и Иосифом Волоцким начался в связи с переходом Волоколамского монастыря из-под власти удельного князя под великокняжеский патронат. Первое известное нам произведение Иосифа Волоцкого в защиту монастырской собственности было, как мы знаем, написано в ответ на покушения волоцкого князя на эту собственность. Исследователи уже неоднократно отмечали, что выступления крупных светских феодалов в XVI в. против церковного землевладения были связаны с их стремлением расширить собственные земельные богатства или хотя бы направить экспансию служилых людей против монастырских вотчин.¹³⁸ В связи с этим особый интерес приобретает призыв Вассиана к его противнику в «Слове ответном» не говорить, будто «благочестивии князи сиа приложиша к священным монастырям о спасении душ своих и памяти родителей их», и не имеют затем право забирать данное ими «от рук божиих».¹³⁹ Н. А. Казакова, правда, полагает, что, «призывая не говорить, что князья не могут брать из монастырей сделанных ими вкладов, Вассиан не подвергает рассмотрению вопрос о том, имеют ли право князья подымать руку на монастырское имущество или не имеют».¹⁴⁰ Но с этим мнением трудно согласиться. Если бы Вассиан считал, как и его противник, что князья (великие и удельные) не имеют права забирать данные в монастырь земли, то зачем же тогда он призывал его не говорить об этом? Очевидно, он был с ним все-таки несогласен. Учтем, что идея возвращения удельным князьям земель, присвоенных монастырями, имела в XVI в. вполне конкретный характер: во время Стоглавого собора подобный возврат земель, утраченных княжескими родами, был действительно осуществлен, а отдавать княжеские земли монастырям за помин души было вообще запрещено.¹⁴¹

Вопрос о дальнейшем развитии воззрений Вассиана — о философско-теоретическом обосновании его программы, о конк-

¹³⁷ Там же, стр. 461.

¹³⁸ Ср., например: И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 93—94 и 131.

¹³⁹ Н. А. Казакова. Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева, стр. 460.

¹⁴⁰ Там же, стр. 452.

¹⁴¹ ААЭ, т. I, № 227.

ретных планах по ее осуществлению — выходит за рамки настоящей работы. Вполне возможно, конечно, что, признавая право князей забирать назад данные ими вклады, Вассиан имел в виду и конкретный случай Федора Волоцкого, и более общий вопрос о праве «венец носящих» (в том числе самого великого князя) на секуляризацию в своих владениях. Несомненно, что уже в 10-х годах XVI в., проектируя секуляризацию монастырских земель, Вассиан, будучи «великим временным человеком» Василия III, рассчитывал на поддержку великокняжеской власти. Земли у монастырей должен был конфисковать великий князь; образовавшийся земельный фонд пошел бы, вероятно, в значительной степени на испомещение мелких и средних феодалов. Но крупные феодалы тоже выиграли бы от этой реформы: земельный голод помещичьей массы был бы удовлетворен, и боярам не пришлось бы беспокоиться о судьбе своих земель. Крупные светские феодалы имели основание сочувствовать программе Вассиана; не даром такой последовательный идеолог феодальной знати XVI в., как Курбский, чтит впоследствии «оного блаженного Вассиана».¹⁴²

Задачами полемики с Иосифом Волоцким и иосифлянами объяснялись, на наш взгляд, и выступления нестяжателей по вопросу о наказании еретиков. Выше мы уже доказывали, что вмешательство нестяжателей в полемику о еретиках относится к тому времени, когда вожди ереси были казнены и встал вопрос о мере наказания для покаявшихся еретиков. Именно в этот период вопрос о еретиках был поставлен в сочинениях Вассиана Патрикеева — в «Слове о еретиках», включенном в «Кормчую» Вассиана, и в тех его сочинениях, в которых этот вопрос затрагивается попутно, среди других пунктов полемики с иосифлянами, — в «Слове ответном» и в «Прении с Иосифом».¹⁴³

Использование нестяжателями в полемике с иосифлянами вопроса о еретиках вполне понятно. Мы уже говорили о том широком недовольстве, которое вызвали решения собора 1504 г. в русском обществе: не даром сразу же после собора было на-

¹⁴² А. М. Курбский. История о великом князе Московском, стр. 3—4.

¹⁴³ «Слово о еретиках» было опубликовано Н. А. Соколовым (Антифеодалные еретические движения, № 35); совпадение основной части этого памятника с сочинениями Вассиана было отмечено нами (там же, стр. 219). Принадлежность «Слова» в целом Патрикееву доказана Н. А. Казаковой. В настоящее время Н. А. Казаковой обнаружен новый (и, по-видимому, первоначальный) текст этого памятника в одном из списков «Кормчей» Вассиана (публикуется в книге: Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения). Ср.: Н. А. Казакова. Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева, стр. 465—466; Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 201—204.

писано специальное послание в защиту его решений. Напомнить «ябеднику» Иосифу и его ученикам их роль в организации массовых репрессий против еретиков было вполне естественно для любого оппонента. Уже «старец» Герман, по словам Нила Полева, затрагивал в спорах с иосифлянами вопрос об осужденных ими «вразах христовых и отступницах», т. е. еретиках;¹⁴⁴ тот же вопрос ставил в полемике с Иосифом и архиепископ Серапион. Обвиняя своего врага в наклонности к «лживым словесам», он писал: «В тех его лжах злых мнози от государя в темницах заключены во мнозих муках».¹⁴⁵

Никто из этих обвинителей Иосифа не выступал против него с позиций веротерпимости. Вассиан специально подчеркивал, что в принципе с ересями бороться нужно, что следует «стесняти еретиков и заушати и освеняти дръзновение их», что нельзя разрешать их «соборы и согласия».¹⁴⁶ Спор между нестяжателями и Иосифом шел в основном по двум вопросам: Вассиан и его последователи доказывали, что нельзя одинаково относиться к покающимся и непокаявшимся еретикам, и настаивали на том, что наказание еретиков — дело не святителей, а светской власти. В ответ на утверждение Иосифа, будто еретиков в равной степени допустимо «молитвою или оружием убивати», Вассиан заявлял: «молитвою убивати — се от святых есть, а оружием убивати — от царьского повеления есть и от человеческого се обычая бывает».¹⁴⁷ В «Слове ответном» Вассиан настаивал, правда, еще на том, что и непокаявшихся еретиков следует не казнить, а «заточати», но и здесь он с благоговением упоминал тех «благочестивых царей», которые по заветам «священных отцов» «в заточение их отсылаху», предварительно «бьенех бывших и безчестно на верьблюдех обведеных по граду»,¹⁴⁸ — наказание, которое чрезвычайно напоминает экзекуцию, учиненную Геннадием в Новгороде в 1490 г. Ересь как движение не страшила в начале XVI в. нестяжателей; Вассиан

¹⁴⁴ ЖМНП, 1881, № 8, стр. 194.

¹⁴⁵ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 331.

¹⁴⁶ Н. А. Казакова. Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева, стр. 466.

¹⁴⁷ Антифеодалные еретические движения, стр. 522—523; Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 202. — Приведенное замечание (читающееся и в «Слове о еретиках», и в «Прении с Иосифом») ясно свидетельствует, на наш взгляд, о том, что Вассиан допускал смертную казнь по отношению к еретикам со стороны «царской власти». Н. А. Казакова считает, что под «казнью» Вассиан подразумевает всегда не смертную казнь, а иные наказания. Конечно, термин «казнь» в древнерусском языке означает не только смертную казнь, но, в частности, здесь может идти речь и о смертной казни («убивати»).

¹⁴⁸ Н. А. Казакова. Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева, стр. 465.

и его единомышленники именно потому и могли позволить себе относительное великодушие по отношению к еретикам, что ересь была уже разгромлена и активные деятели еретического движения, способные защищать свои взгляды, были истреблены. Предпосылкой нестяжательской «терпимости» было, следовательно, падение ереси.¹⁴⁹

Мы опять, таким образом, подходим к вопросу о роли новгородско-московской ереси в идеологической борьбе времени образования Русского централизованного государства. До начала XVI в. противоречия между идеологами различных групп класса феодалов (духовных и светских, крупных феодалов и основной массой феодального класса) почти не обнаруживались в литературе. Главной задачей церковной публицистики была борьба с «революционной оппозицией феодализму», какой была ересь. Именно существование еретического движения побуждало различных церковных идеологов совместно стремиться к внутренней реформе церкви. Именно поэтому временное устранение еретической опасности позволило выйти наружу идеологическим движениям, отражавшим противоречия внутри господствующего класса феодалов.

Иосифлянская публицистика начала XVI в.

Говоря об иосифлянской публицистике начала XVI в., мы имеем в виду прежде всего сочинения Иосифа Волоцкого, написанные в этот период: второй крупнейший представитель «обличителей» — Геннадий Новгородский сошел после 1504 г. с исторической сцены; падение новгородского владыки привело к прекращению деятельности его литературного кружка.¹⁵⁰

Литературная деятельность Иосифа Волоцкого в первые десятилетия XVI в. (Иосиф умер в 1515 г.) была связана прежде всего с дополнением и переработкой двух его больших трудов —

¹⁴⁹ Характерно в связи с этим, что и такой яркий иосифлянин и противник нестяжателей, как митрополит Даниил, выступал в начале XVI в. с меньшей решительностью за казни еретиков, нежели Иосиф Волоцкий (ср. об этом: В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 423—424).

¹⁵⁰ Из членов Геннадиевского кружка продолжал свою литературно-переводческую деятельность после 1504 г. только Дмитрий Герасимов: он помогал Максиму Греку в его переводах (ср.: Сочинения Максима Грека, ч. I, стр. 33; ч. II, Казань, 1860, стр. 317), переводил латинскую грамматику Доната (1522 г.); латинские толкования на Псалтырь Брунона (1535 г.); Герасимов был связан с крупнейшим организатором литературных предприятий XVI в. — Макарием (ср. послесловие Герасимова к Псалтыри Брунона: Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии, ч. I, стр. 150—151).

«Устава» и «Просветителя». К пространной (минейной) редакции «Устава» Иосифа Волоцкого примыкают его отдельные сочинения, посвященные монастырскому быту, к пространной редакции «Просветителя» — богословско-poleмические сочинения начала XVI в.

Важные перемены в политической и идеологической жизни Русского государства — разгром еретического движения, переход Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат — отражаются на церковно-административных планах Иосифа Волоцкого. Крайний ригоризм первоначальной краткой редакции его «Устава», уместный в тот период, когда волоколамский игумен боролся за сохранение самого института монашества, стремясь на практике доказать соответствие этого института евангельским идеалам, оказывался теперь излишним. Монастырь становился в глазах Иосифа прежде всего школой дисциплины и иерархической субординации.

Эти новые тенденции получили выражение в посланиях Иосифа, посвященных внутреннему устройству монастыря, — в «Послании некоему брату о соблюдении заповедей» и «Послании старцам о хмельных напитках». Мы не можем установить прямого соотношения между этими посланиями и минейной редакцией «Устава» и определить, являются ли оба послания протографами дополнительных статей минейной редакции или, напротив, они составлены уже под влиянием этой редакции; но близкая связь по содержанию обоих посланий с минейной редакцией несомненна. Основная тема «Послания некоему брату о соблюдении заповедей» — неуклонное повиновение монастырской администрации: во всех случаях монашеской жизни нужно благословение настоятеля или келаря или какого-либо «большого» старца. Настоятель может отменить и заповедь, занимавшую, как мы помним, важнейшее место в планах реформы монастырской жизни, предложенной Иосифом в период борьбы с ересью, — заповедь личного нестяжания. Монаху разрешается, читаем мы в «Послании», «святыя иконы, и книги, и вещи, и сребреници, и платиа по совету с настоятелем дръжати».¹⁵¹ Совет настоятеля требуется и в другом весьма важном случае: «А увидит что в книзе погрешение, ино не преписати, ни вырезати, сказати настоятелю, и с иныя книги исправити, а не по своему домышлению».¹⁵² Как же должен поступить монах, если он уличит кого-либо из своих собратьев в каком-либо неблагоприятном поступке? Конечно же не нарушать предписанных христианину правил кротости и милосердия:

¹⁵¹ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 237

¹⁵² Там же, стр. 236.

«А уведает брата из монастыря хотяща изыити, или кому советующе се, или иное кое неподобно сотворша или сотворити хотяща, или слово рекша не по обычею благоговейных братий, не осудити, ни обличити, но со смирением настоятелю повестити наедине в той день или на нефимоне».¹⁵³ Та же тенденция обнаруживается и в «Послании старцам о хмельных напитках»: первое, что должен сделать монах, узнав, что к кому-либо из его собратьев принесли в келью «мед, или вино горячее, или квас медвяной, или брагу», — доложить настоятелю, келарю или казначею.¹⁵⁴

Теми же тенденциями проникнута и пространная редакция «Устава» Иосифа Волоцкого. При разборе краткой редакции «Устава»¹⁵⁵ мы уже отчасти касались особенностей более поздней минейной редакции. Значительно расширив текст «Устава» (дополнив основные «слова» еще их кратким переложением, «преданиями» и «запрещениями»), автор решительно отошел от нестяжательских тенденций краткой редакции. Как и в «Послании некоему брату о соблюдении заповедей», в минейной редакции «Устава» уже нет полного запрета личной собственности: для того чтобы иметь свои «одежда и обуца», а также «купити и продавати» иконы, книги и вещи, включая «сребреници»,¹⁵⁶ монаху требуется только разрешение настоятеля; вместо полного равенства монахов вводятся «три устроения» с разным режимом в одежде и еде. Принцип «не имаша власти ни над чяшею», обозначавший в краткой редакции «Устава» запрещение всякой личной собственности, теперь приобретает другой смысл: монах ничем не может распоряжаться по своей воле, без разрешения вышестоящих лиц. Во главе монастыря стоит уже не один игумен, а целая иерархия «старцев», к которым во всех важных случаях должны обращаться «юнии» и «новоначалнии» монахи. Такое усложнение системы управления монастырем в последний период деятельности Иосифа Волоцкого не осталось, по-видимому, незамеченным современниками. Какая-то часть «братии» помнила еще, очевидно, более простые и суровые принципы первоначальной редакции «Устава». «Аще ли кто речет: почто убо не от начало таково предание бысть, яко не единому настоятелю точию, но и большим и съборным братиаи попечение имети о церковном и о трапезном и о монастырском благочинии...?», — писал Иосиф и объяснял: «Понеже убо тогда бяше еще начала и ниже старейшая, ниже меньшая братиа бяху, и кому убо бяше запрещение да-

¹⁵³ Там же, стр. 237.

¹⁵⁴ Там же, стр. 238.

¹⁵⁵ См. выше, стр. 251—254.

¹⁵⁶ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 525.

вати, кому же от них примати? Еще же и скудость многа бяше, пища же и питие, одежда и обуца, и самех тех келей, в них же жити подобаше, дела же безпрестани бяху и труды всяческиа».¹⁵⁷

Как и «Послание некоему брату», пространная редакция требует особого благословения «настоятелева и уставщикова» на всякое исправление в церковных книгах; ¹⁵⁸ как и в «Послании», здесь также предписываются «краткие и тихие» доносы настоятелю в случае обнаружения каких-либо неблаговидных дел, например в случае кражи появившихся теперь в монастыре «особных» (личных) вещей.¹⁵⁹

Характерной особенностью минейной редакции следует считать также значительное расширение в ней разделов, связанных с укреплением монашеской дисциплины (за счет двух других тем краткой редакции — личного нестяжания и «рукоделия»). Любопытно, что дисциплина эта рассматривалась автором, в частности, как средство поддержания авторитета церкви перед мирянами: в «слове о соборной молитве» минейной редакции Иосиф специально предостерегал от «бесед на молитве» в тех случаях, если «приключится нами быти на съборной молитве мирьскому человеку — обычай бо есть мирянам зазирати и смеятися иноком безъчинствующим».¹⁶⁰ Безусловное повиновение низших высшим связано в минейной редакции со стремлением полностью «умертвити волю» рядовых монахов. В доказательство необходимости «свою волю до конца умертвити» «слово о соборном деле» минейной редакции приводит множество примеров выполнения «преподобными отцами» заведомо бессмысленных приказаний своих наставников: «исчерпати воду и без успеха изливати ю», стоять неделю под «варом солнечным», сплетать и вновь расплетать рогожу и т. д.¹⁶¹

Время составления минейной редакции «Устава» может быть определено более или менее точно благодаря одной особенности этой редакции: появлению в ней прямых полемических выпадов против нестяжателей, совершенно отсутствовавших в первоначальном тексте. Объем этой полемики не был особенно широк: Иосиф не затрагивал здесь ни вопроса о монастырском землевладении, ни вопроса о наказании еретиков (противоеретические места были даже сокращены в минейной редакции «Устава» по сравнению с краткой редакцией, составленной еще в период

¹⁵⁷ Там же, стлб. 586.

¹⁵⁸ Там же, стлб. 527.

¹⁵⁹ Там же, стлб. 527 и 578.

¹⁶⁰ Там же, стлб. 512.

¹⁶¹ Там же, стлб. 534.

борьбы с ересью).¹⁶² Главным предметом полемики с нестяжателями был в минейной редакции вопрос об общежительном устройстве монастырей и его преимуществах. Именно этому вопросу была посвящена новая, 10-я, глава «Устава»: «Отвещание любозагорным и сказание вкратце о святых отцех, бывших в монастырех, иже в Рустей земли сущих»,¹⁶³ прямо направленная (как отметил уже И. Хрущов)¹⁶⁴ против нестяжателей. Тема эта затрагивается и в других дополнительных разделах минейной редакции. Если раньше в подтверждение идеи личного нестяжания Иосиф готов был ссылаться на авторитет монахов, живущих в «пустыни»,¹⁶⁵ т. е. представителей той группы монашества, которую особенно поддерживали нестяжатели, то теперь в «слово» «об одеждах и обуцах» делается вставка, подчеркивающая, что истинное нестяжание возможно только в «киновии» (общежительном монастыре): «Добродетель же сию исправить неудобно не в киновии пребывающим, в нем бо и о самых нужных потребах безпечалие имама».¹⁶⁶ В «Отвещании» Иосиф еще раз подчеркивал значение «общежительных преданий» и доказывал преимущество общежития над различными видами анахоретства: «Где убо суть глаголющеи, яко лучши есть жити, идеже несть никоторая тягость, ни нужна, ни запрещена, но яко же кто восхоцеть, тако жителъствуеть?».¹⁶⁷

Наибольшую ценность для датировки минейной редакции «Устава» представляет несомненно вступительная часть «Отвещания любозагорным», написанная в форме прямой полемики с не названным по имени противником. «Аще ли кто есть презорив, велехвален, високошиав, величав, укаряа благое и любя зазоры и глаголя, еже в предних летех святии отци наши поучения и предания общежительная писанием изложиша, ныне же не подобает тако творити, но токмо словом наказовати...», — пишет Иосиф и далее спорит с этим мнением, доказывая, что мнения, соответствующие «божественным писаниям», можно излагать «словесы же и писанием».¹⁶⁸ Кто этот «величавый» оппонент Иосифа, запрещавший ему излагать

¹⁶² См. выше, стр. 255—256.

¹⁶³ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 546—563.

¹⁶⁴ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Саина, стр. 80.

¹⁶⁵ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 309. — Скитничество как один из возможных видов монашества не отвергал и ученик Иосифа — митрополит Даниил (В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, стр. 658—663).

¹⁶⁶ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 522.

¹⁶⁷ Там же, стлб. 561.

¹⁶⁸ Там же, стлб. 547.

«общежительная предания», — узнать нетрудно. Это, конечно, не Нил Сорский — Нил не любил «зазоров», не вел ни с кем прямой полемики и его никак нельзя было обвинить в «велехвальности, величавости» и т. д. С полным основанием зато можно было отнести эти эпитеты к Вассиану Патрикееву, постриженному в 1499 г. как раз за «высокоумие» в дипломатических делах, резкому полемисту, который в течение многих лет едко критиковал и «укорял» Иосифа.

Обратившись к сочинениям Вассиана, мы действительно обнаруживаем там аргументы, сходные с теми, против которых спорил Иосиф. В «Прении с Иосифом» Вассиан, иронически именуя своего оппонента «мужем, мневшим себе мудра быти», специально предостерегал против авторов новых «писаний»: «Аще кто что нововведет или что приложит или уложит, кроме Еуангелиа и Апостол и правил, — и в святых правилах сего иноязычника и мытаря именует и проклятию предает».¹⁶⁹ Буквально то же мы читаем и в «Слове о еретиках»: «И аще кто нововведет или что приложит или уложит кроме Евангелия и Апостола и святых правил, — и в святых правилах его иноязычником и мытарем именует и проклятию предает».¹⁷⁰

К какому же времени относятся эти высказывания и ответ на них в минейной редакции «Устава»? Н. А. Казакова относит оба упомянутых сочинения Вассиана к последним годам жизни Иосифа Волоцкого. В отношении «Прения с Иосифом» эта датировка, как мы уже указывали, не представляется нам убедительной: заключительные слова памятника говорят, по нашему мнению, о том, что он был составлен после смерти волоколамского игумена. Но «Прение с Иосифом», как уже неоднократно отмечалось, представляло собой своеобразный итог полемики обоих идеологических деятелей; в основе этого памятника лежат иные, более ранние сочинения Вассиана. Одним из таких сочинений было, очевидно, «Слово о еретиках». Оно было подготовлено Вассианом для «Кормчей книги», законченной также уже после смерти волоколамского игумена — в 1517 г., но написано, по вероятному предположению Н. А. Казаковой, несколько раньше¹⁷¹ и, очевидно, успело еще застать в живых Иосифа и вызвать его ответ. Можно думать, что ответ этот, как и весь текст пространной редакции «Устава», был одним из последних произведений волоколамского игумена и вполне закономерно был назван его «Духовной грамотой».

В чем идеологический смысл минейной редакции «Устава» Иосифа Волоцкого? Как мы уже отметили выше, памятник этот

¹⁶⁹ Православный собеседник, 1863, ч. III, стр. 202.

¹⁷⁰ Антифеодалные еретические движения, стр. 522.

¹⁷¹ Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения.

знаменовал собой отход от первоначальных нестяжательских тенденций «Устава»: отменив запрещение всякой личной собственности, Иосиф ввел систему трех различных «устроений» для разных категорий монахов. «Три устроения» появились в «слове о пици и питии» и в «слове об одежах и обуцах».¹⁷²

Практический смысл этой новой системы «трех устроений» представляется довольно очевидным. Совершенно прав, по нашему мнению, Б. А. Рыбаков, указывавший на то, что «монахи в монастыре резко делились на группы в зависимости от их общественного и имущественного положения до пострижения».¹⁷³ В доказательство этого Б. А. Рыбаков привел обильный материал из источников XVI в.: замечания Ивана IV в его послании в Кирилло-Белозерский монастырь о разном режиме, устанавливаемом там для бывших «бояр» и «холопов», прямое указание «Стоглава» на то, что в тех случаях, когда «в великих монастырях стригутся князи и бояре и приказные люди великие», дающие «вкупы великие», то им «за немощи и за старость законов не полагати» и т. д.¹⁷⁴

Пространная редакция «Устава» говорит, таким образом, о некотором усилении феодально-аристократических тенденций в Волоколамском монастыре. В какой степени эти тенденции были совместимы с новой политической ориентацией Иосифа — с прокняжескими настроениями последних лет его жизни? Феодально-аристократические тенденции в XVI в. неоднократно вызывали противодействие со стороны самодержавной власти и ее идеологов; появление таких тенденций в церкви также могло тревожить «государя всея Руси». Преемник Иосифа Даниил сделал в начале XVI в. попытку задержать развитие таких тенденций в Волоколамском монастыре, призывая волоколамских монахов «не возносити брови свои на высоту, глаголя яко мы убо от светлых и благородных родителей есмы рожени и воспитани, а си убо от убогих и нищих рода есть».¹⁷⁵ Характерно, что протест этот исходил именно от Даниила, особенно тесно связанного с великокняжеской властью и выступавшего против аристократических тенденций в церкви также и в «Прении» с Вассианом Патрикеевым: в ответ на презрительное замечание Вассиана, что причтенный к лику святых Макарий Колязинский «мужик был сельской», Даниил заявлял, что «духовное благородство», предпочитаемое богом, встречается

¹⁷² ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 518—520 и 524—526.

¹⁷³ Б. А. Рыбаков. Ремесло древней Руси. М., 1948, стр. 585—587; ср.: Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 28—29.

¹⁷⁴ Послания Ивана Грозного, стр. 172 и 179; Стоглав, изд. Д. Е. Кожанчикова, стр. 177—178.

¹⁷⁵ ГПБ, Соф. 1456, л. 48 об.

«во свободных же и в рабех».¹⁷⁶ Не менее характерно и то, что монахи, заподозрившие нового игумена в уравнилельных тенденциях (и стремлении лишить их права на владение иконами и книгами), обратились с протестом к «старцу» Ионе Голове, одному из ближайших сподвижников Иосифа, названных им в его предсмертном послании в качестве возможного преемника, подчеркивая, что они его (а не Даниила) «держат» «вместо отца своего Иосифа».¹⁷⁷ Споры о допустимости осуществления различных категорий монахов в монастырях возникали и позже. Иван IV в своем известном послании в Кирилло-Белозерский монастырь настаивал на сохранении полного равенства среди иноков: «Ино то ли путь спасения, что в черньцех боярин боярства не състрижет, а холоп холопства не избудет? Да како апостолово слово: несть еллин и скиф, раб и свобод: вси едино есте о Христе? Да како едино, коли боярин по старому боярин, а холоп по старому холоп? . . . А в здешних монастырех равенство и по се время держалося — холопом и бояром, и мужиком торговым».¹⁷⁸

Однако значение этих споров едва ли следует переоценивать. Русское централизованное государство было государством феодальным; феодально-аристократический принцип сохранялся в системе управления этого государства, и, несмотря на отдельные попытки ограничения «местничества», оно благополучно просуществовало в течение всего XVI и большей части XVII в. «Местнические» воззрения сохранялись и в официальной идеологии Русского государства (даже у Ивана Грозного);¹⁷⁹ едва ли поэтому существование аналогичных воззрений и в феодальной церкви должно было серьезно смущать «государей всея Руси».

Главной причиной, определявшей появление новых черт в «Уставе» Иосифа Волоцкого (в том числе и системы «трех устроений»), было изменение политической роли Волоколамского монастыря после 1508 г. Уже в последние годы жизни Иосифа Волоколамский монастырь занял совершенно исключительное положение среди других монастырей Русского государства. С начала XVI в. монастырь Иосифа стал местом, откуда выходило большинство иерархов русской церкви. Преемник Иосифа по игуменству Даниил стал впоследствии митрополитом

¹⁷⁶ ЧОИДР, 1847, № 9, стр. 11. — «Судное дело» Вассиана переиздается в монографии Н. А. Казаковой (Вассиан Патрикеев и его сочинения, печатается).

¹⁷⁷ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, Приложение, стр. 55—57.

¹⁷⁸ Послания Ивана Грозного, стр. 179.

¹⁷⁹ Там же, стр. 194, ср. стр. 641.

всея Руси; иосифлянами в XVI в. были сарские (крутицкие) епископы — ближайшие помощники митрополитов, архиепископы новгородские, ростовские, епископы коломенские, смоленские, тверские и т. д.¹⁸⁰ В этой обстановке в Иосифовом монастыре невозможно было сохранять режим всеобщего имущественного равенства с запретом собственных книг, икон и т. д. Будущим иерархам надо было учить не столько нестяжанию, сколько правилам иерархической субординации; их желательным было не отпугивать от монастыря, а, наоборот, привлекать. Недаром во введении к пространной редакции «Устава» Иосиф специально подчеркивал «гладкость» и легкость монашеского пути: этот путь избавляет человека от страха ответственности после смерти — «во время смерти не он, а настоятель истязан будет: тако бо глаголется во святей лествици»; для достижения царства небесного нет нужды проливать кровь и идти на «нужную смерть», как это делали святые мученики, — «нам же убо ниже крови пролиати, ниже поты кровавыя, но малая некая и ненужная и ничтоже сущая отсеши и попешися о сих преданий кротко же и целомудренно».¹⁸¹

Связь между усилением роли Волоколамского монастыря в системе русской иерархии и появлением феодально-аристократических принципов в его быте прямо подчеркивается памятником середины XVI в. уже несколько раз привлекавшимся нами, — так называемым «Письмом о нелюбках». Описывая спор между Иосифом Волоцким и «пустынниками белозерскими» по вопросу о монастырском землевладении, «Письмо» приводит следующий аргумент Иосифа: «Аще у монастырей сел не будет, како честному и благородному человеку постричься? И аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополию, или архиепископа, или епископа, или на всякие честные власти? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание».¹⁸² Вопреки А. А. Зимину, мы не склонны видеть в этих словах, приведенных «Письмом о нелюбках», злостное измышление идейных противников иосифлян, вложенное ими в уста Иосифа с целью его дискредитации.¹⁸³ «Письмо о нелюбках» было написано иосифлянином, глубоко чтившим память своего учителя.¹⁸⁴ Сугубо деловой («в высшей степени практиче-

¹⁸⁰ Ср.: Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI в. Антирелигиозник, 1934, № 3, стр. 30—31.

¹⁸¹ ВМЧ, сент. 1—13, стлб. 503.

¹⁸² Послания Иосифа Волоцкого, стр. 367.

¹⁸³ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 170—171; ср.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 373—374.

¹⁸⁴ См. выше, стр. 414, прим. 25.

ский» — по стыдливому выражению церковных историков)¹⁸⁵ аргумент Иосифа, может быть, и не высказывался им на соборных заседаниях, но аргумент этот отражал действительное мнение волоколамского игумена и, судя по минейной редакции, соответствовал реальному положению дел в монастыре. О том, что аргументы, приведенные в «Письме о нелюбках», действительно принадлежали Иосифу Волоцкому, свидетельствует и одно из полемических сочинений его противника Вассиана. В своем «Слове ответном» Вассиан специально отвергал утверждение, содержащееся в одном из «писаний» Иосифа, будто «еще моим (Вассиана, — Я. Л.) словесем послушают престателе церквам божиим, запустети непшуют церкви и монастыри». Он доказывал, что истинные «божии святители» не покинут церкви из-за отсутствия у нее «стяжаний недвижимых и движимых»: «Не глаголите убо разуму нашему быти, да церкви божиа запустятся и манастырем без престателей остатися... Не убо запустетися божиам церквам хоцем, якоже вы неправедно мене клеветете, но исправитися правильне».¹⁸⁶

Минейная редакция «Устава» Иосифа Волоцкого свидетельствует об окончательном оформлении иосифлянской идеологии как идеологии господствующей феодальной церкви, тесно связанной (хотя и не всегда солидарной) с феодальным государством. Отдав свой монастырь под покровительство великокняжеской власти, Иосиф Волоцкий и в распорядке монастырской жизни старался подражать устройству великокняжеского двора: «Видехом бо и у великих государей и самодръжцев сице творима: егда убо о некоторых делех взыскание творят, благочинно и не кричанием глаголют же: преже убо государь глаголет, потом же и вси прилучившиися по единому глаголят: аще ли же начнут мнози глаголати, тогда с яростью и гневом запрещение примуть от державнаго».¹⁸⁷

Основные изменения в идеологии иосифлян — начало их борьбы с нестяжателями, постепенный переход сподвижников Иосифа на официозные позиции — получили еще более яркое отражение в пространной редакции «Просветителя». Редакция эта, как мы уже отмечали, возникла в результате дополнения 11 «слов» первоначальной краткой редакции 5 новыми «словами» («слова» 12—16), основанными на «Слове об осуждении еретиков», «Слове о благопремудростных коварствах» и Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г., а также на

¹⁸⁵ А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 41.

¹⁸⁶ Н. А. Казакова. Новый список «Слова ответна» Вассиана: Патрикеева, стр. 464—465.

¹⁸⁷ ВМЧ, сент. 1—13, столб. 609.

нескольких посланиях Иосифа Волоцкого, о которых будет идти речь ниже.

Пространная редакция «Просветителя», представленная большим числом (не менее 60) списков, дошла до нас в 8 изводах, которые мы будем именовать (по древнейшим спискам) Минейным, Епархиальным, Ундольским, Вологодским, Софийским, Синодальным, Библиотечным и Академическим.

К Минейному изводу относятся списки «Просветителя», содержащиеся в макарьевских «Великих Четиих Минейях», в том числе в Софийском списке «Миней» 1538 г., а также в сборнике, лично принадлежавшем Макарию в бытность его новгородским архиепископом (1526—1542); к этому же изводу относятся и еще несколько списков XVI в.¹⁸⁸ К Епархиальному изводу также относится несколько ранних списков, в том числе один список первой четверти XVI в.¹⁸⁹ Минейный и Епархиальный изводы пространной редакции «Просветителя» характеризуются прежде всего своеобразным составом: в оглавлении здесь обозначены все «слова», с 1-го по 15-е, включая и «слово» 12 (о «святителе»-еретике);¹⁹⁰ в тексте же это «слово» пропущено, но читается зато «слово» 16, не обозначенное в оглавлении.¹⁹¹ Во вступительном «Сказании» здесь выпущены все прямые выпады против митрополита Зосимы, за исключением одного (обвинение Зосимы в еретичестве в бытность его симоновским архимандритом).¹⁹²

¹⁸⁸ Перечисление списков Минейного извода см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 463.

¹⁸⁹ Там же, стр. 463—464.

¹⁹⁰ Там же, стр. 484—486.

¹⁹¹ Характерные особенности имеются также в тексте 1-го «слова» Минейного и Епархиального изводов. После рассуждения о могуществе святого духа здесь читается вставка: «Но иже такова мудрствующим с Симаном влѣхвом и с Манентом духоборцем и со всеми дръзнувшими похулити дух святыи да созжени будут в неугасающем огни. Мы же на словесех благоверия стояще просвещениа от него просим, да быхом светом его наставаемы, прошли век сей праведне живуше и могуше кланятися отцу и сыну и святому духу, ныне и присно и во веки веком» (ср.: Просветитель, стр. 88). Вставка эта была связана, очевидно, с тем, что на пример Симона ссылался Иосиф в своих доказательствах необходимости физической расправы с еретиками (см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 490). Вставка эта читается также и в других изводах пространной редакции, кроме Софийского. Из наиболее ранних списков пространной редакции (о них см. ниже, стр. 461) в списке Епарх. 339 вставки о Симоне нет; в Q.XVII.15 она читается. Читалось ли это место в списке Епарх. 340, мы не знаем, так как в этом списке вырвано все начало вплоть до 3-го «слова».

¹⁹² В целом текст «Сказания» по Минейному и Епархиальному изводам (так же как и по другим изводам этой редакции, кроме Синодального) ближе к тексту «Сказания» Соловецкого извода краткой редакции, чем к тексту Рогожского и Троицкого изводов (здесь нет таких специфических

Характерной особенностью Минейного извода (по сравнению с Епархиальным) является отсутствие в нем не только 12-го «слова», но и окончания предшествующего, 11-го, «слова». «Слово» это явно и довольно нелепо обрывается на фразе «иноческое житие ... еретици злочестне и несмысленне отметающе, яже явлению иудеи по богомерьскому и древнему...» (далее должно было быть: «таиннику их Копрониму» — византийскому императору-иконоборцу);¹⁹³ обрыв этот естественнее всего объяснить тем, что при удалении 12-го «слова» из протографа Минейного извода был вырван и последний лист предыдущего, 11-го, «слова».

В Ундольском и Вологодском изводах пространной редакции «Просветителя»¹⁹⁴ вступительное «Сказание» совсем не содержит прямых обвинений Зосимы в еретичестве (следы этих обвинений можно усматривать только в таких отмеченных выше местах, как причитание об «орлах», упоминание о «плевелосеятеле» и т. д.).¹⁹⁵ В списках Ундольского извода содержится 16 «слов» и в оглавлении, и в тексте. В списках Вологодского извода наблюдается такое же расхождение между оглавлением и текстом, как и в списках Минейного и Епархиального изводов: в оглавлении здесь обозначено 1—15-е «слова»; в тексте читается 1—11-е и 13—16-е «слова»; в списках Вологодского извода, как и в списках Минейного извода, нет окончания 11-го «слова» (оно обрывается на словах «по богомерзскому и древнему...»).

Софийский и Синодальный изводы представлены списками (списки Синодального извода все не ранее XVII в.),¹⁹⁶ в огла-

черт Рогожского и Троицкого изводов, как место об «евангельских и апостольских преданиях» и т. д.; см. выше, стр. 98—99), но к утверждению, что еретиков проклинает церковь, здесь, как и в Рогожском и Троицком изводах, прибавлено: «и с ними единомысленники их». Характерным отличием «Сказания» в списках Минейного, Епархиального и других изводов пространной редакции «Просветителя» (кроме большинства списков Библиотечного извода) от «Сказания» в краткой редакции (включая Троицкий извод) является утверждение, что Курицын «прилежал баснословием» (краткая редакция — «баснотворением»; см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 471 и 481).

¹⁹³ См., например: ГПБ, Соф. 1323, л. 434а; ср.: Просветитель, стр. 463.

¹⁹⁴ Антифеодальные еретические движения, стр. 464.

¹⁹⁵ См. выше, стр. 145—147.

¹⁹⁶ Антифеодальные еретические движения, стр. 464—465. — К Софийскому изводу принадлежит и тот текст XVII в., который был приплетен к древнейшему списку книги Иосифа, — Сол. 346/326. Хотя издатель «Просветителя» (И. Я. Порфирьев) и отметил, что в этой рукописи «слова» «Просветителя» начиная с 13-го написаны уже после и другим почерком (Просветитель, стр. 23, прим. 1), он тем не менее положил этот приплетенный текст в основу при издании 13—16-го

длений которых обозначены все «слова на еретиков», включая 16-е, а в тексте выпущено 12-е «слово». Обвинения против Зосимы в «Сказании» читаются полностью. Особенностью Синодального извода является близость его к описанным выше Рогожскому и Троицкому изводам краткой редакции «Просветителя».¹⁹⁷

Библиотечный и Академический изводы представлены только очень поздними списками — не ранее второй половины XVII в.¹⁹⁸ В списках Библиотечного извода и в оглавлении, и в тексте содержится 16 «слов»; выпады против Зосимы читаются полностью. Именно в списках этого извода книга Иосифа получила заголовок, закрепившийся за нею в научной традиции, — «Просветитель». Академический извод представлен всего тремя списками, не вполне идентичными по составу. 12-го «слова» здесь нет; текст 11-го «слова» обрывается так же, как в Минейном изводе. В «Сказании» трижды упоминается о еретичестве Зосимы, однако приведены не все выпады против него, содержащиеся в краткой редакции.

Главные отличия между изводами пространной редакции «Просветителя» определяются, таким образом, в основном тем или иным решением вопроса о еретичестве митрополита Зосимы во вступительном «Сказании» и наличии или отсутствии в списках данного извода 12-го «слова» о «святителе»-еретике. При этом учтем, что в оглавлениях всех изводов 12-е «слово» неизменно встречается — очевидно, в протографе пространной редакции это слово читалось, а затем оно было удалено.

Подтверждение этого предположения дают три наиболее ранних списка пространной редакции (из Волоколамского монастыря): ГИМ, Епарх. 340 и Епарх. 339 и ГПБ, Q. XVII.15. Списки эти не могут быть отнесены ни к одному из перечисленных выше изводов, так как текст в них дефектен и частью подовлен, но для установления первоначальной истории пространной редакции «Просветителя» они имеют исключительное зна-

«слов». В связи с этим казанское издание отражает именно специфические особенности Софийского извода (ср.: Просветитель, стр. 507 и 509). К Синодальному изводу относится, в частности, список ГИМ, Синод. 548 (XVII в.), в котором Н. П. Попов (Иосифово сказание о ереси жидовстеующих по спискам Великих Миней, стр. 179—180) совершенно безосновательно видел копию с автографа Иосифа Волоцкого.

¹⁹⁷ Синодальный извод читается в сборниках, в составе которых находятся послания Нифонту, Митрофану и др.; в тексте «Сказания» читается рассуждение об «укорении» еретиками «евангельского и апостольского писания», Зосима именуется свиньей и т. д. (ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 466—475, примечания); но, в отличие от Рогожского и Троицкого изводов, рассуждение об отрицании еретиками иночества читается здесь полностью.

¹⁹⁸ Антифеодальные еретические движения, стр. 465—466.

чение. Списки Епарх. 340 и Епарх. 339 — первой четверти XVI в.; на списке Епарх. 339 имеется (на л. 113) многозначительная помета: «Список Иосифов». Оба Епархиальных списка носят на себе многочисленные следы авторской или редакторской правки, позволяющие предполагать, что именно в них содержался первоначальный текст и протограф пространной редакции «Просветителя». Так, например, в 15-м «слове» «Просветителя» мы читаем в этих списках следующее замечание по адресу еретика Федора Курицына: «того бо державный во всем послушаша»;¹⁹⁹ в обоих списках эти слова зачеркнуты; во всех остальных списках пространной редакции они уже не встречаются. Не менее выразительные результаты дает сопоставление последних «слов на еретиков» в этих списках с их протографами, в особенности со «Словом об осуждении еретиков» (вошедшим в «Просветитель» в качестве его 13-го «слова»). Сопоставляя «Слово об осуждении еретиков» в его отдельном виде с 13-м «словом» в списке Епарх. 340, мы обнаруживаем, что первоначальный текст 13-го «слова» почти совпадает с текстом «Слова» вне «Просветителя»; однако в Епарх. 340 текст 13-го «слова» подвергся обработке — 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. Так, например, к словам «подобает казнем лютым предаяти иже сына божия похулившаго» в Епарх. 340 добавлено: «паче иже закона Моисеева отвергшихся»; в Епарх. 339 и во всех остальных списках это добавление читается в тексте. В «Слове об осуждении еретиков» не приводятся конкретные примеры наказания отступников в Ветхом Завете — здесь только кратко упоминается о «пророках и праведниках», «оружьем убивающих или казнем предающих повинных»; в Епарх. 340 слова «или казнем предающих повинных» зачеркнуты и на поле вписаны конкретные примеры библейских казней отступников; в Епарх. 339 и всех остальных списках эта поправка — в тексте. Так же обстоит дело и со всеми остальными поправками списка Епарх. 340;²⁰⁰ все они учтены последующей рукописной традицией, начинающейся со «Списка Иосифова» Епарх. 339.²⁰¹

¹⁹⁹ ГИМ, Епарх. 340, л. 197; Епарх. 339, л. 271—271 об.

²⁰⁰ См. все эти поправки в подстрочном аппарате к «Слову об осуждении еретиков»: Антифеодальные еретические движения, стр. 488—498.

²⁰¹ О большей близости списка Епарх. 339 (по сравнению с другими списками пространной редакции) к списку Епарх. 340 свидетельствуют некоторые разночтения; см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 492, прим. «в»; стр. 495, прим. «д».

Изучение списка Епарх. 340 и его копии — Епарх. 339 позволяет нам, таким образом, наблюдать самый процесс зарождения и составления пространной редакции «Просветителя». Вместе с тем на этих же списках, так же как и на Волоколамском списке Q.XVII.15, мы можем наблюдать и те черты обработки этой редакции, которые отразились на большинстве ее изводов. Если другие списки, как мы указывали выше, только давали основание предполагать, что в их протографе было удалено 12-е «слово», то списки Епарх. 340 и Епарх. 339 открывают перед нами редкую в археографии возможность непосредственно наблюдать такую работу над текстом: в обоих списках 12-е «слово» вырвано из книги. В списке Епарх. 340 вместе с 12-м «словом» вырван примыкающий к нему конец 11-го «слова», и 11-е «слово» обрывается как раз там же, как и в Минейном изводе, — на словах «по богомерзкому и древнему».²⁰² Тем самым подтверждается высказанная выше гипотеза о причинах этого обрыва в Минейном изводе и обнаруживается вероятный протограф этого извода.²⁰³ Сходной обработке подверглось и другое важное место пространной редакции — в списке Епарх. 339 был удален прежний текст вступительного «Сказания о новоявившейся ереси» и заменен более новым (40-х годов XVI в.), где нет прямых упоминаний о еретичестве Зосимы (в Епарх. 340 мы не можем наблюдать подобной обработки, так как там отсутствует все начало «Просветителя» вплоть до середины 3-го «слова»). В списке Q.XVII.15 12-е «слово» сохранилось (и в оглавлении, и в тексте), но из «Сказания о новоявившейся ереси» была удалена как раз та часть, где повествовалось о еретичестве Зосимы, и заменена другим текстом, где никаких прямых указаний на его еретичество нет.

Для понимания отмеченных особенностей текста пространной редакции «Просветителя», определивших, как мы знаем, дальнейшую филиацию этого текста, нам необходимо обратиться к обстоятельствам возникновения пространной редакции. Пространная редакция «Просветителя» была создана Иосифом в последние годы его жизни, в обстановке полемики, возникшей в ходе дела Серапиона, и первых столкновений с нестяжателями. 12-е «слово» этой редакции было посвящено вопросу о «святителе»-еретике; остальные «слова» (13—16) трактовали вопрос о допустимости и необходимости наказания еретиков. В научной литературе уже была сделана попытка связать историю и

²⁰² ГИМ, Епарх. 340, л. 167 об.

²⁰³ В списке Епарх. 339 конец 11-го и начало 13-го «слова» также были первоначально вырезаны, но затем они были подклеены (изводы, в которых 12-е «слово» отсутствует, но конец 11-го и начало 13-го «слова» читаются, восходят, возможно, к списку Епарх. 339).

содержание этих «слов» с политическими событиями начала XVI в. А. А. Зимин высказал предположение, что под «еретиками» последних «слов» «Просветителя» Иосиф имеет в виду нестяжателей, «недвусмысленно намекая на их главу» — Вассиана Патрикеева.²⁰⁴ Нестяжателей, по мнению А. А. Зимина, подразумевает под еретиками Иосиф Волоцкий и в Послании Василию III «на еретики», использованном, по справедливому наблюдению исследователя, в 16-м «слове» «Просветителя».²⁰⁵

Если «еретики» последних четырех «слов» «Просветителя» — это нестяжатели, то «святитель»-еретик 12-го «слова», по мнению А. А. Зимина, — не кто иной, как Серапион. Источником 12-го «слова» была пространная редакция Послания Нифонту Иосифа Волоцкого и его Послание И. И. Третьякову; не только второй из этих памятников, но и первый был, как полагает А. А. Зимин, составлен в связи с делом Серапиона. В 12-м «слове» Иосиф, по словам автора, старался доказать, что «проклятие „еретика“-иерарха (читай: Серапиона) не имеет силы».²⁰⁶

Справедливо связывая последние «слова» «Просветителя» с идеологической борьбой 1508—1511 гг., А. А. Зимин, на наш взгляд, несколько упрощает и излишне конкретизирует эту связь. Иосиф Волоцкий никогда не называл нестяжателей и их вождя Вассиана «еретиками»; даже в Послании В. А. Челядину, прямо направленном против Вассиана, совершенно ясно противопоставляются еретики, с которыми боролся Иосиф, и Вассиан с приверженцами, которые осуждают Иосифа за эту борьбу.²⁰⁷ В последних «словах» «Просветителя» Иосиф не называет нестяжателей еретиками, а приписывает идею терпимости к раскаявшимся еретикам (идею, которую высказывали, в частности, и нестяжатели) — «новгородским еретикам Алексею протопопу и Денису попу и Федору Курицыну».²⁰⁸ При этом Иосифа ничуть не смущало, что названные лица давно уже были покойниками и никак не могли задним числом проповедовать терпимость по отношению к самим себе: последние «слова» «Просветителя» вообще пестрели анахронизмами и включали, например, материал из посланий Геннадия, относящийся к 80-м годам и смело перенесенный волоколамским игуменом на 10—20 лет вперед.²⁰⁹ Связь между вопросом о еретиках и борьбой с нестяжателями была не прямой, а косвенной. Мы уже указывали на то, что для нестяжателей борьба с край-

²⁰⁴ Антифеодалные еретические движения, стр. 518.

²⁰⁵ Там же, стр. 517.

²⁰⁶ Там же, стр. 500, ср. стр. 423.

²⁰⁷ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 228.

²⁰⁸ Просветитель, стр. 475.

²⁰⁹ Ср. выше, стр. 111 и 134—135.

ней нетерпимостью Иосифа Волоцкого была прежде всего тактическим приемом, позволявшим возбудить общественное мнение против волоколамского игумена. К аналогичному тактическому приему прибегали, по-видимому, и иосифляне, но с противоположной целью. Из «Письма о нелюбках» мы знаем, что после ссоры Нила Полева и Дионисия о «заволжскими» нестяжателями оба иосифовых «старца» заявили, что обнаружили «ересь у пустынников»; они сообщили об этом Иосифу, который немедленно переслал их грамоту великому князю; возникшее дело приняло настолько серьезный оборот, что в него пришлось вмешаться и Вассиану Патрикееву.²¹⁰ Именно это дело, затеянное иосифлянами с несомненной целью дискредитировать «заволжских старцев», и отразилось, по нашему мнению, в Послании Иосифа Василию III о еретиках. Новые еретики, чье «темное еретическое учение» просил расследовать Иосиф,²¹¹ это те неизвестные лица из «Заволжья», против которых написали донос Нил Полев и Дионисий. Речь шла, таким образом, не о прямом обвинении Вассиана и всех нестяжателей в ереси, а о попытке инкриминировать им покровительство ереси и косвенное соучастие в ней. Во вступительном «Сказании» пространной редакции после слов о еретиках, которых проклинает церковь, было сделано многозначительное дополнение: «и с ними единомысленники их».²¹²

Так же обстоит дело с 12-м «словом» об иерархе-еретике. Вопреки А. А. Зимину, мы не считаем, что пространная редакция Послания Нифонту, на которой в значительной степени основано это «слово», была составлена задним числом и направлена против Серапиона. Выше мы старались показать, что пространная редакция Послания Нифонту была его первоначальной редакцией и что это Послание действительно было направлено против митрополита Зосимы.²¹³ Против того же Зосимы было направлено в первую очередь и 12-е «слово». Хотя имя Зосимы в 12-м «слове» прямо не называется, но все оно в целом посвящено опровержению утверждения, что если «еретик будет святитель и еще не благословит или проклянет кого от православных, последует его суду божественный суд».²¹⁴ А в первой редакции «Сказания о новоявившейся ереси» тезис этот прямо

²¹⁰ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 368.

²¹¹ Антифеодалные еретические движения, стр. 520.

²¹² Там же, стр. 477. — В заголовке «Сказания» к словам «новгородских еретиков» было сделано добавление «и отступников» (там же), связанное, очевидно, с характерным для этого времени стремлением Иосифа подчеркнуть «отступничество» еретиков как основание для казни даже тех из них, которые покаются.

²¹³ См. выше, стр. 148—150.

²¹⁴ Просветитель, стр. 465.

связывается с Зосимой и даже приписывается ему: он якобы «отлучал от священства» лиц, обличавших его в ереси, и говорил, «яко аще и еретик будет святитель или священник, и аще кого отлучит или не благословит, последует божественный суд его суду».²¹⁵ Тот же тезис связывается с еретиком-митрополитом и в Послании Нифонту,²¹⁶ с той только разницей, что в этом Послании он рассматривается как утверждение опасных врагов митрополита (что наиболее правдоподобно), в «Сказании» становится утверждением самого Зосимы, а в 12-м «слове» превращается в один из пунктов «ереси новгородских еретиков». Формально 12-е «слово» не могло быть направлено против Серапиона, так как в нем имеется в виду «святитель»-еретик, а Серапиона Иосиф никогда еретиком не называл: этого обвинения нет ни в одном из его достаточно резких посланий против новгородского архиепископа. Но прямо направленное против иерарха-еретика, 12-е «слово» несомненно косвенно имело целью задеть и всякого «бóльшего святителя», который, хотя бы и не будучи еретиком, несправедливо отлучает от церкви другого иерарха. Об этом ясно свидетельствуют те вставки из Послания И. И. Третьякову, которые, как справедливо отметил А. А. Зимин, добавлены в 12-м «слове» к материалу из Послания Нифонту: здесь нет ни слова об иерархе-еретике, а идет речь о «епископе» (в Послании И. И. Третьякову прямо о Серапионе), «неправедне» и «своя ради страстная воля» отлучающим «людей духовных».²¹⁷ Стремление обобщить и распространить казус, беспокоивший Иосифа в 90-х годах XV в., обнаруживается и в тех добавлениях, которые были сделаны в «слове» к тексту, заимствованному из Послания Нифонту. 12-е «слово» «Просветителя» было не единственным памятником начала XVI в., в котором использовалось Послание Нифонту. Послание это было использовано также в уже упомянутом выше Послании Нила Полева «старцу» Герману — произведении, особенно интересном благодаря тому, что оно является единственным дошедшим до нас памятником иосифлянской публицистики начала XVI в., не принадлежащим самому Иосифу Волоцкому. В Послании Нила Полева читается целый раздел, заимствованный из Послания Нифонту: доказывая, что «не последует божественный суд незаконне отлучающим от святых тайн», Полев ссылается, как и в Послании Нифонту, на Василия Великого и Дионисия Ареопажита, а затем приводит из того же Послания целый ряд примеров незаконных отлучений, не имевших силы

²¹⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 474.

²¹⁶ Там же, стр. 430.

²¹⁷ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 189; Просветитель, стр. 466—467 и 465—466.

(Диоскор и Флавиан, Копроним и Герман, некий пресвитер и Симеон).²¹⁸ Сравнивая данный текст Полева с Посланием Нифонту, мы обнаруживаем, что, вопреки А. А. Зимину, текст пространной редакции Послания (только в этой редакции разбирается вопрос о незаконном отлучении) не вполне подходил в глазах иосифлян XVI в. к делу Серапиона, ибо текст этот пришлось несколько переделать. Вместо «аще и патриарх, или митрополит, или епископ еретик прокленет, не последует ему божественный суд» в Послании Полева читается: «аще не по божией воле прокленете». В Послании Нифонту Диоскор, отлучивший Флавиана, характеризовался как «еретик»; в Послании Полева это определение было опущено, ибо оно не подходило к случаю с Серапионом; недействительность проклятия Диоскора и его сподвижников объяснялась здесь тем, что они «не по божьей воли прокляша»; опущено указание на то, что святой Герман был проклят за поклонение иконам. В итоге приведенных примеров Нил Полев опять подчеркивал, что речь идет обо всех случаях незаконного отлучения и проклятия: «И доволна ти сия на извещение, яко не последует божий суд ни патриаршескому, ни епископскому не токмо неблагословению и отлучению, ино ниже проклятию, аще не по вине и проклянете». 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: вместо «еретик проклянет» мы читаем здесь: «не по божию волю проклянет»; в заключении содержится то же поучение против проклятия, совершенного «неповинне»: «И доволна сия на извещение...» (хотя дальше автор опять возвращается к вопросу о еретиках).²¹⁹

²¹⁸ В. Жмакин. Нил Полев, стр. 191; ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 431 и 432.

²¹⁹ Просветитель, стр. 468—469. — Мы не решаем здесь вопроса о том, какой из двух памятников (Послание Полева или 12-е «слово» «Просветителя») является источником другого. В пользу «Просветителя» говорит как будто бóльшая близость 12-го «слова» (по сравнению с Посланием Полева) к Посланию Нифонту: цитаты из Дионисия Ареопажита и Василия Великого (Просветитель, стр. 465) читаются здесь в том же порядке, что и в Послании Нифонту; Диоскор именуется еретиком; указано, что Герман был подвергнут преследованию за поклонение иконам. Но, с другой стороны, целый ряд формулировок, читающихся и в Послании Полева, и в 12-м «слове» (и отсутствующих в Послании Нифонту), типичен именно для эпистолярного жанра, и в 12-м «слове» может иметь скорее вторичный характер: «Виждь, яко кто недостойне проклянет кого...» (в Послании Полева: «проклянете»); «И доволно сия на извещение...» (в Послании Полева: «доволна ти») и т. д. вполне возможно, что при составлении 12-го «слова» «Просветителя» Иосиф использовал и свое Послание Нифонту, и Послание своего ученика Полева Герману.

Как и все последние «слова на еретиков», 12-е «слово» имело двойной адрес: формально оно было направлено против Зосимы и новгородско-московской ереси, но фактически задевало и новых противников иосифлян — Серапиона и нестяжателей. Этот второй, фактический адрес последних «слов» оказал, по-видимому, определенное влияние на судьбу пространной редакции книги Иосифа Волоцкого.

Сопоставление с упомянутыми выше источниками позволяет довольно точно датировать пространную редакцию «Просветителя». Если в 12-м «слове» использовано Послание И. И. Третьякову, а в 16-м «слове» — Послание Василию III о еретиках, то пространную редакцию, включающую оба эти «слова», надо отнести ко времени не ранее 1510—1511 гг., так как Послание И. И. Третьякову написано в 1510—1511 гг.,²²⁰ и к этому же примерно времени относится и Послание Василию, в котором говорится, что с момента возникновения ереси (т. е., по представлению Иосифа, с 1471 г.)²²¹ прошло уже «четыредесят лет».²²² Но пространная редакция «Просветителя» в своем первоначальном виде едва ли была составлена и после 1511 г.: об этом свидетельствует дальнейшая судьба этой редакции, с которой мы уже отчасти знакомы.

В 1511 г., как мы знаем, произошли важные события в истории борьбы между иосифлянами и их противниками: митрополит Симон был вынужден выйти в отставку и его сменил близкий к нестяжателям Варлаам; Василий III пошел на примирение с Серапионом и потребовал такого же примирения от Иосифа. Как подействовали эти события на Иосифа Волоцкого, мы знаем: до нас дошло его Послание Василию III о примирении с Серапионом, в котором Иосиф, явно напуганный, обещал поступить так, «как бог да пречистая богородица ... государю моему на сердце положит»,²²³ и его совершенно паническое послание В. А. Челяднину с просьбой добиться у великого князя

²²⁰ Датировка А. А. Зимина (см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 423, прим. 3).

²²¹ Просветитель, стр. 516; ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 469 и 478.

²²² Антифеодальные еретические движения, стр. 520; ср.: И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 224. — И. Хрущов, однако, неправ, когда указывает (там же), что 16-е «слово» «Просветителя» написано раньше Послания Василию III о еретиках, так как в 16-м «слове» от прибытия Схарии считается 33 года. Соответствующий расчет читается в 15-м (а не 16-м) «слове», но там говорится только, что «нынешняя преступницы и отметницы ... тридцать и четыре лета пребыша во отвержении ... и ни един из них покайся» (Просветитель, стр. 424); расчет здесь ведется до собора 1504 г., после которого еретики начали «каяться» поневоле, а не до времени написания «слова».

²²³ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 229.

разрешения «говорити и писати» против «речей» Вассиана.²²⁴ Подобные настроения не могли не сказаться на судьбе пространной редакции «Просветителя». Списки Епарх. 340 и Епарх. 339 — лучшие свидетели той паники, которая овладела волоколамским игуменом при известии о перемене великокняжеской политики: текст наиболее опасного 12-го «слова» был грубо, «с мясом» вырван из обоих списков; пострадали даже листы соседних «слов». Реабилитация Серапиона не только делала недопустимыми косвенные намеки на него в 12-м «слове»; вопрос о прямом адресате этого «слова» тоже должен был быть пересмотрен: Зосима был в свое время главой русской церкви; он получил вполне почетную отставку и никогда официально не обвинялся в ереси; мог ли Иосиф при таких обстоятельствах ругать его последними словами и обвинять чуть ли не в атеизме? Удаление 12-го «слова», естественно, должно было повлечь за собой удаление весьма близких к нему мест из «Сказания о новоявившейся ереси» (оба они восходили к одному источнику — Посланию Нифонту), направленных против того же Зосимы.

В результате событий 1511 г. в книгу Иосифа Волоцкого были, таким образом, внесены существенные изменения: было выпущено 12-е «слово»²²⁵ и переработан текст «Сказания». Следствием этой переработки и явилась, по нашему мнению, вторая редакция «Сказания о новоявившейся ереси», читающаяся сейчас в начале Минейного и Епархиального изводов «Просветителя». Заголовок этой редакции — «Грешного инока Иосифа сказание...» — свидетельствует о том, что вторая редакция (как и первая редакция, совсем не имевшая имени автора) была составлена самим Иосифом: после смерти игумена его почитатели не посмели бы назвать его «грешным иноком».²²⁶

²²⁴ Там же, стр. 228.

²²⁵ Упоминание 12-го «слова» в оглавлении и пропуск его в тексте мы объясняем, как уже сказано выше, тем, что это «слово» первоначально в тексте читалось, а затем было исключено. Труднее объяснить отсутствие в оглавлении заголовка 16-го «слова», имеющегося в тексте. На наш взгляд, это скорее всего объясняется тем, что заголовок 16-го «слова» был выпущен из оглавления, чтобы создать внешнее впечатление соответствия между оглавлением и текстом (и там, и здесь по 15 «слов»). Другое предположение — что 16-го «слова» в тексте сперва не было (поэтому оно не попало в оглавление), а затем оно было добавлено — кажется нам маловероятным потому, что в древнейших списках пространного типа (Епарх. 340 и 339) 16-е «слово» есть и в тексте и в оглавлении.

²²⁶ Когда впервые появился заголовок «Грешного инока Иосифа...»: при создании пространной редакции книги Иосифа (в ее первоначальном виде) или во второй редакции «Сказания», — неизвестно; в наиболее ранних списках пространной редакции заголовок «Сказания» не сохранился (в Епарх. 340 и Q.XVII.15 он вообще отсутствует, как и все начало

Как и все последние «слова на еретиков», 12-е «слово» имело двойной адрес: формально оно было направлено против Зосимы и новгородско-московской ереси, но фактически задевало и новых противников иосифлян — Серапиона и нестяжателей. Этот второй, фактический адрес последних «слов» оказал, по-видимому, определенное влияние на судьбу пространной редакции книги Иосифа Волоцкого.

Сопоставление с упомянутыми выше источниками позволяет довольно точно датировать пространную редакцию «Просветителя». Если в 12-м «слове» использовано Послание И. И. Третьякову, а в 16-м «слове» — Послание Василию III о еретиках, то пространную редакцию, включающую оба эти «слова», надо отнести ко времени не ранее 1510—1511 гг., так как Послание И. И. Третьякову написано в 1510—1511 гг.,²²⁰ и к этому же примерно времени относится и Послание Василию, в котором говорится, что с момента возникновения ереси (т. е., по представлению Иосифа, с 1471 г.)²²¹ прошло уже «четыредесят лет».²²² Но пространная редакция «Просветителя» в своем первоначальном виде едва ли была составлена и после 1511 г.: об этом свидетельствует дальнейшая судьба этой редакции, с которой мы уже отчасти знакомы.

В 1511 г., как мы знаем, произошли важные события в истории борьбы между иосифлянами и их противниками: митрополит Симон был вынужден выйти в отставку и его сменил близкий к нестяжателям Варлаам; Василий III пошел на примирение с Серапионом и потребовал такого же примирения от Иосифа. Как подействовали эти события на Иосифа Волоцкого, мы знаем: до нас дошло его Послание Василию III о примирении с Серапионом, в котором Иосиф, явно напуганный, обещал поступить так, «как бог да пречистая богородица ... государю моему на сердце положит»,²²³ и его совершенно паническое послание В. А. Челяднину с просьбой добиться у великого князя

²²⁰ Датировка А. А. Зимина (см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 423, прим. 3).

²²¹ Просветитель, стр. 516; ср.: Антифеодальные еретические движения, стр. 469 и 478.

²²² Антифеодальные еретические движения, стр. 520; ср.: И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, стр. 224. — И. Хрущов, однако, неправ, когда указывает (там же), что 16-е «слово» «Просветителя» написано раньше Послания Василию III о еретиках, так как в 16-м «слове» от прибытия Схарии считается 33 года. Соответствующий расчет читается в 15-м (а не 16-м) «слове», но там говорится только, что «нынешняя преступницы и отметницы ... тридцать и четыре лета пребыша во отвержении ... и ни один из них покается» (Просветитель, стр. 424); расчет здесь ведется до собора 1504 г., после которого еретики начали «каяться» поневоле, а не до времени написания «слова».

²²³ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 229.

разрешения «говорити и писати» против «речей» Вассиана.²²⁴ Подобные настроения не могли не сказаться на судьбе пространной редакции «Просветителя». Списки Епарх. 340 и Епарх. 339 — лучшие свидетели той паники, которая овладела волоколамским игуменом при известии о перемене великокняжеской политики: текст наиболее опасного 12-го «слова» был грубо, «с мясом» вырван из обоих списков; пострадали даже листы соседних «слов». Реабилитация Серапиона не только делала недопустимыми косвенные намеки на него в 12-м «слове»; вопрос о прямом адресате этого «слова» тоже должен был быть пересмотрен: Зосима был в свое время главой русской церкви; он получил вполне почетную отставку и никогда официально не обвинялся в ереси; мог ли Иосиф при таких обстоятельствах ругать его последними словами и обвинять чуть ли не в атеизме? Удаление 12-го «слова», естественно, должно было повлечь за собой удаление весьма близких к нему мест из «Сказания о новоявившейся ереси» (оба они восходили к одному источнику — Посланию Нифонту), направленных против того же Зосимы.

В результате событий 1511 г. в книгу Иосифа Волоцкого были, таким образом, внесены существенные изменения: было выпущено 12-е «слово»²²⁵ и переработан текст «Сказания». Следствием этой переработки и явилась, по нашему мнению, вторая редакция «Сказания о новоявившейся ереси», читающаяся сейчас в начале Минейного и Епархиального изводов «Просветителя». Заголовок этой редакции — «Грешного инока Иосифа сказание...» — свидетельствует о том, что вторая редакция (как и первая редакция, совсем не имевшая имени автора) была составлена самим Иосифом: после смерти игумена его почитатели не посмели бы назвать его «грешным иноком».²²⁶

²²⁴ Там же, стр. 228.

²²⁵ Упоминание 12-го «слова» в оглавлении и пропуск его в тексте мы объясняем, как уже сказано выше, тем, что это «слово» первоначально в тексте читалось, а затем было исключено. Труднее объяснить отсутствие в оглавлении заголовка 16-го «слова», имеющегося в тексте. На наш взгляд, это скорее всего объясняется тем, что заголовок 16-го «слова» был выпущен из оглавления, чтобы создать внешнее впечатление соответствия между оглавлением и текстом (и там, и здесь по 15 «слов»). Другое предположение — что 16-го «слова» в тексте сперва не было (поэтому оно не попало в оглавление), а затем оно было добавлено — кажется нам маловероятным потому, что в древнейших списках пространного типа (Епарх. 340 и 339) 16-е «слово» есть и в тексте и в оглавлении.

²²⁶ Когда впервые появился заголовок «Грешного инока Иосифа...»: при создании пространной редакции книги Иосифа (в ее первоначальном виде) или во второй редакции «Сказания», — неизвестно; в наиболее ранних списках пространной редакции заголовок «Сказания» не сохранился (в Епарх. 340 и Q.XVII.15 он вообще отсутствует, как и все начало

По своему характеру вторая редакция «Сказания» была компромиссной: большинство выпадов против Зосимы в ней было опущено, но утверждение, что еретики приобрели «в помощь» себе архимандрита Симоновского Зосиму, сохранилось (сохранилось и более решительное указание на еретичество Зосимы в 15-м «слове»). Удаление выпадов против Зосимы и пересмысление некоторых из них по адресу еретиков вообще, как мы уже показывали выше, приводили к некоторым непоследовательностям и ляпсусам в тексте.²²⁷ Сохранились во второй редакции «Сказания» и некоторые выпады против уже покойного в то время «державного» Ивана III (указание на то, что Геронтий не преследовал еретиков из страха перед «державным»). Естественно, что вторая редакция «Сказания» о новоявившейся ереси не могла вполне удовлетворить читателей; в ряде изводов пространной редакции «Просветителя» мы встречаемся поэтому с новыми видоизменениями текста «Сказания».²²⁸

текста; в Епарх. 339 заменен новым вместе со всем текстом «Сказания»). Читатель в 15-м «слове» совет читателю прочесть «слово еже в начале сея книги написано есть, ему же надписание сие имать: Сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков, Алексея протопопа...», говорит как будто в пользу того, что в наиболее ранних списках пространной редакции названия «Грешного инока Иосифа...» не было; однако не исключено, что слова «Грешного инока Иосифа...» были просто опущены в 15-м «слове» при цитировании.

²²⁷ См. выше, стр. 145—147. Вместо указания, что Геннадий обратился с жалобой на еретиков к Ивану III и к митрополиту Зосиме: «еще бо неведомо быше злодейственное скверныя душа его» (т. е. Зосимы), — во второй редакции «Сказания» читается: «неведомо быше злодейственное скверныя душа их», т. е., очевидно, еретиков (см.: Антифеодалные еретические движения, стр. 482—483). Н. П. Попов полагал, что «скверныя душа их» означает в данном случае души Ивана III и Зосимы (Н. П. Попов. Иосифово сказание о ереси жидовствующих по спискам Великих Миней, стр. 176—177 и 179; ср.: И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 62, прим. 2), — предположение маловероятное и противоречащее тому, что данная редакция, как это отметил сам Попов, в основном избегает обвинений митрополита в ереси. Столь резкое обвинение великого князя также маловероятно: Иосиф решался обвинять Ивана III в потворстве еретикам, но не в «злодействе в сквернодушии» (характерно, что более поздняя редакция, опускающая даже обвинение в потворстве, слова «душа их» сохраняет).

²²⁸ Любопытный пример восстановления первоначального текста «Сказания» дает список ГИМ, Епарх. 337, относящийся (по почерку и водяным знакам) к 20—30-м годам XVI в. По оглавлению и составу этот список книги Иосифа полностью идентичен спискам Минейного и Епархиального изводов; в тексте здесь читается 1—11-е и 13—16-е «слова», в оглавлении — 1—15-е «слова» (имеется вставка о Симоне в 1-м «слове»); редакционные особенности «Сказания» совпадают со второй его редакцией (заголовок «Грешного инока...», «баснословие»), но выпады против Зосимы в «Сказании» полностью читаются. Однако внимательное рассмотрение этого списка позволяет прийти к выводу, что в оригинале (или

Третья редакция «Сказания о новоявившейся ереси» читается в Ундольском и Вологодском изводах «Просветителя». Здесь полностью отсутствуют прямые обвинения Зосимы в еретичестве; недостаточное преследование еретиков митрополитом Геронтием объясняется не тем, что он «бояшся державного», а только грубостью и нерадивостью этого митрополита.²²⁹ У нас имеются основания связывать появление этой редакции с деятельностью игумена Волоколамского монастыря (1522—1543) Нифонта Кормилицына: именно в списке Кормилицына (ГПБ, Q.XVII.15), предназначенном им для вклада в Волоколамский монастырь, содержится древнейший текст «Сказания» третьей редакции;²³⁰ причем текст этот написан на листах, вклеенных в состав «Сказания» взамен других, вырезанных листов, где этот сюжет, очевидно, излагался иначе (из «Сказания» здесь вырезана только та часть, где идет речь о Зосиме);²³¹ в этом же списке упоминается о еретичестве Зосимы выскреблены и в 15-м «слове» «Просветителя».²³² Вклеенный текст «Сказания» мог быть написан и в то время, когда Нифонт Кормилицын был игуменом Иосифова монастыря, и позже (в бытность его епископом Сарским — 1543—1558), но до 1558 г., когда Нифонт умер. Главной причиной этой новой переделки «Сказания»

в одном из оригиналов), которым пользовался составитель, большинства выпадов против Зосимы не было. Так, например, в известии о жалобе Геннадия на еретиков (л. 13) здесь читается: «еще убо неведомо быше злодейственное скверное душа их» (а не «его» — Зосимы, как в первой редакции). Еще более характерен в этом списке текст, повествующий о борьбе сторонников Иосифа с Зосимой. Текст этот вначале читается как в первой редакции: «И ови убо обличающе и всем поведующе на дела sodomская... Они же не престаху обличающе и всем поведующе того еретичество и скверная дела». Но затем писец, очевидно по забывчивости, приводит тот же текст по второй редакции (где Зосимы нет и его заменяют абстрактные «они» — еретики): «И ови убо обличающе и всем поведующе и скверная дела и не престаху обличающе и всем поведующе тех еретичество и скверная дела»; потом он его зачеркивает. Следующая за этим фраза первоначально тоже была написана во множественном числе: «Они же к державному приходять и на тыя клеветуть»; затем «они» было переправлено на «онь»; «приходять» на «приходить» и «клеветуть» на «клевететь» (л. 18—18 об.).²²⁹ См.: Антифеодалные еретические движения, стр. 481, прим.

4—6.
²³⁰ Другой ранний текст «Сказания» третьей редакции (на бумаге 40-х годов XVI в.) вклеен в список ГИМ, Епарх. 339 (лл. 1—22).

²³¹ ГПБ, Q.XVII.15а, лл. 5—8 об. — В основном тексте Нифонтовского списка уместается $22 \times 40 = 880$ знаков на странице. На вклеенных листах уместается сперва 22×35 , затем (почерк становится все крупнее) 22×32 , затем 22×25 знаков; всего 5500 знаков на всем вклеенном тексте (4 л. — 8 стр.). Между тем при прежнем почерке на этих листах уместилось бы 7050 знаков — столько, сколько занимает соответствующий текст (с Зосимой) в первой редакции.

²³² ГПБ, Q.XVII.15, лл. 189 об.—190.

было, по нашему мнению, то обстоятельство, что Зосима, давно уже умерший, был мало известен современникам, а между тем резкие обвинения против лица, как никак благополучно занимавшего несколько лет митрополичий престол и подписавшего «Пасхалию» 1492 г. (вошедшую в 40-х годах в новый «Миротворный круг»), производили невыгодное впечатление с официальной точки зрения; тем более невыгодное впечатление производили намеки на связь Ивана III с еретиками. О связи списка «Просветителя», сделанного Кормилицыным, с официальными кругами существует любопытное свидетельство самого Нифонта на другой его книге (1551—1558) о том, что он хотел отдать «книгу на Новгородския еретики» еще при жизни в Волоколамский монастырь, но не сумел, «понеже я держю еа, митрополит (Макарий, — Я. Л.) ея емлет и чтет, да и царь князь великий (Иван IV, — Я. Л.) ея имал и чел».²³³ Мы не имеем оснований утверждать, что вклейка нового текста была произведена в списке Нифонта специально для царя и митрополита (Макарий, как мы знаем, пользовался и другой редакцией «Сказания», читавшейся в Минейном изводе), но во всяком случае текст в данной редакции казался царю и митрополиту наиболее подходящим для постоянного «имания и чтения». Ундольский,²³⁴ Вологодский, Софийский, Синодальный,²³⁵

²³³ ЧОИДР, 1881, кн. II, Библиографические материалы, собр. А. Поповым, стр. 64.

²³⁴ Характерной чертой Ундольского извода является чрезвычайная близость к списку Q.XVII.15 в его нынешнем виде (после вклейки в него новой части текста «Сказания»). Совпадает самый состав рукописи в целом: после окончания 10-го «слова» здесь, как и в списке Q.XVII.15, вставлено известное «Послание о седьмой тысяче» Дмитрия Траханиота. Совпадают со списком Q.XVII.15 и отдельные чтения этого извода («Христа видим» вместо «видим Христа»; заголовок перед оглавлением: «Главы шестинадцати слов ни еретики новгородския»; см.: Антифеодальные еретические движения, стр. 480, прим. а; стр. 484, прим. е).

²³⁵ Вопрос о происхождении Софийского и Синодального изводов книги Иосифа не представляется нам вполне ясным. Пропуск 12-го «слова» и некоторые редакционные особенности (заголовок, «баснословие») сближают эти изводы с Минейным и Епархиальным и дают как будто основания подозревать, что в Софийском и Синодальном изводах, как в списке Епарх. 337, «Сказание» первой редакции (с выпадами против Зосимы) вставлено задним числом. Однако ряд характерных черт Софийского и Синодального изводов говорит против этого предположения. Заметим прежде всего, что в обоих изводах в оглавлении обозначено не 15, а 16 «слов». Целый ряд специфических особенностей имеет Софийский извод. Текст «слов на еретиков» в этом изводе весьма близок к тексту в списке Епарх. 339 — списке, в котором первоначально (до вклейки нового текста «Сказания») читалось, как мы можем предполагать, «Сказание» в первой редакции. Софийский извод воспроизвел, например, характерную особенность заголовка 15-го «слова»

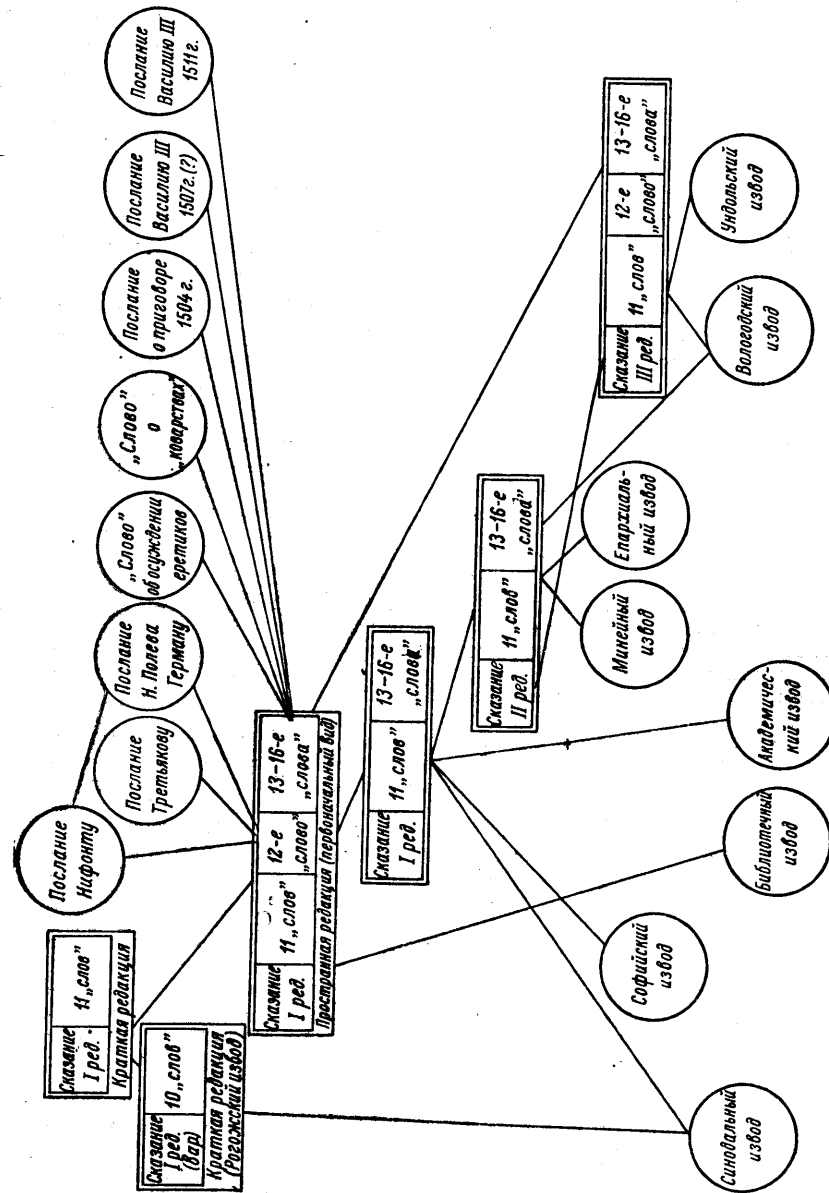


Схема происхождения пространной редакции «Книги на новгородских еретиков» Иосифа Волоцкого.

Библиотечный²³⁶ и Академический изводы пространной редакции «Просветителя» отражают литературную историю этого памятника с середины XVI в. и в последующий период; к нашей теме они прямого отношения не имеют. Для истории идеологической борьбы начала XVI в. наибольший интерес представляют древнейшие списки пространной редакции «Просветителя» и списки Минейного и Епархиального изводов.

Идеологический смысл пространной редакции «Просветителя» заключался не только в том, что редакция эта отражала завязавшуюся в начале XVI в. борьбу иосифлян с нестяжателями. Еще более существенной была другая особенность этой редакции: Иосиф ставил здесь, в отличие от краткой редакции, новый для его творчества вопрос о роли и значении самодержавной власти. Раньше эта тема решалась волоколамским игуменом, в сущности, только в отрицательном плане: признавая совершившийся факт образования Русского государства, Иосиф

в списке Епарх. 339: вместо «которым еретиком и отступником, егда покаются, подобает вскоре входити в святую церковь» читается: «которым еретиком и неверным» (Епарх. 339, л. 226 — здесь это результат редакторской правки); нет в Софийском изводе, как и в Епарх. 339, читающемся в конце 14-го «слова» во всех остальных списках пространного типа сравнения между теми, кто «сокрушит и обесчестит земнаго царя образ», и «нынешними еретиками», сокрушившими образ «царя небеснаго Христа» (ср.: Просветитель, стр. 507 и 509). В оглавлении здесь заголовок 15-го «слова» читается так же, как в Епарх. 339, и в более развернутой форме, чем в других изводах (Антифеодалные еретические движения, стр. 486; Просветитель, стр. 54). И наконец, в Софийском изводе, так же как в списке Епарх. 339 (так же как и в краткой редакции книги Иосифа), нет вставки о Симоне и Маненте в конце 1-го «слова». Перечисленные особенности позволяют как будто поставить вопрос о том, что в основе Софийского извода (а может быть, и Синодального извода) лежат первоначальные списки пространной редакции, из которых уже было удалено 12-е «слово», но еще сохранился в прежнем виде текст «Сказания» (с Зосимой).

²³⁶ Библиотечный извод близок к списку ГПБ, Q.XVII.15 в его первоначальном виде (без переклейки): как и в этом списке, в Библиотечном изводе после 10-го «слова» вставлено «Послание о седьмой тысяче» (но более индивидуальных особенностей списка Q.XVII.15 — «видим Христа», заголовок объявления — мы здесь не видим). С уверенностью возводить Библиотечный извод к первоначальному тексту пространной редакции мы тем не менее не можем. Списки, имеющие заголовок «Просветитель», относятся ко второй половине XVII в., и при чрезвычайной распространности книги Иосифа редактора этого времени имели полную возможность привлекать и произвольно комбинировать самые различные списки. При общем совпадении в плане книги (16 «слов», «Сказание» с Зосимой) списки Библиотечного извода имеют между собой существенные различия в тексте. В подзаголовке «Просветитель» именуется то «собранием грешного инока Иосифа», то «сказанием инока Иосифа», то «сказанием преподобного отца»; о Курицыне иногда говорится, что он «прилежал баснотворением», иногда — «баснословием» и т. д.

Волоцкий подчеркивал, что «царям» этого государства следует «въздавать царскую честь, а не божественную», и специально оговаривал, что в определенных случаях («неверие и хула») царям служить не следует. Теперь Иосиф ставит этот вопрос и в позитивном плане, указывая на божественное происхождение царской власти и ее богоподобный характер. При этом волоколамский игумен широко обращается к творчеству автора, которого прежде он, по-видимому, совсем не использовал, — византийского писателя VI в. Агапита.

Вопрос о влиянии Агапита на древнюю русскую письменность уже привлекал внимание исследователей. В. Вальденберг обратил внимание на существование в рукописной традиции двух русских переводов Агапита; он отметил также (довольно бегло) влияние Агапита на некоторых представителей древнерусской политической мысли.²³⁷ Ту же тему разработал в несколько ином направлении И. Шевченко: незнакомый с рукописной традицией, он зато значительно шире поставил вопрос об использовании Агапита в древнерусской литературе. Если В. Вальденберг указывал только на одну цитату (прямую или косвенную) из Агапита у Иосифа («Царь убо естеством подобен всем человеком, а властью же подобен есть вышнему богу»), то И. Шевченко отметил целый комплекс цитат в 16-м «слове» «Просветителя», а также цитату в одном из посланий Иосифа (Первое послание князю Юрию Ивановичу).²³⁸ Оба исследователя не знали, однако, еще одного произведения Иосифа Волоцкого, где Агапит использован обильнее всего. Это — «Отрывок из послания великому князю», представляющий собой своеобразную композицию из сочинения византийского писателя, дополненную лишь небольшими вставками самого Иосифа.²³⁹ Из этого произведения, как мы можем полагать, цитаты Агапита (вместе со скрепляющим их текстом) проникли в 16-е «слово» «Про-

²³⁷ В. Вальденберг. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности. Византийский временник, т. XXIV, 1926.

²³⁸ I. Ševčenko. A neglected Byzantine source of Muscovite Political Ideology. Harvard Slavic Studies, v. II, 1954.

²³⁹ Начало текста «Отрывка» соответствует главам 1, 2 и 8 Агапита; далее следует оригинальная вставка, в которой «царское остроумие» сравнивается с «оком небесного царя»; далее следует сравнение царской власти с солнцем, читающееся в греческом тексте Агапита (ср.: Изложение глав статей увещательных греческого императора Иустиниана. СПб., 1771) в главе 51, а в русском переводе XVI в. в главе 47; затем излагаются главы 53 (русский перевод — глава 48), 60 (55), 58 (53) Агапита; далее опять вставка, важная по содержанию: об обязанности царя писать подданных от «душевных тревожений» — ереси и «телесных» обид; далее — главы 61 (56), 30 (28), 21 (20) и авторское заключение (ср.: Антифеодалные еретические движения, стр. 518—519).

светителя».²⁴⁰ Столь широкое привлечение Агапита в «Отрывке из послания великому князю» покажется нам особенно важным, если мы согласимся с весьма вероятной гипотезой А. А. Зимина, что именно это послание и было документом, в котором Иосиф в 1507 г. объявил о переходе его монастыря под великокняжескую власть.²⁴¹ Интерес к творчеству Агапита в иосифлянских кругах подтверждается и рукописной традицией. Перевод, по которому цитировал этого автора Иосиф, был сделан, по видимому, еще в 60-х годах XV в. (сочинение Агапита именовалось в этом переводе «Поучением благаго царства» и входило в состав «Книги глаголемья кормчий рекше правитель душевный»);²⁴² но уже в 30—40-х годах XVI в. он был включен в состав макарьевских «Великих Четий Миней».²⁴³ В тот же период (с начала XVI в.) в иосифлянской традиции получил широкое распространение и другой (несколько более сокращенный) перевод того же сочинения под заглавием «Изложение

²⁴⁰ Текст «Отрывка» был впервые опубликован А. А. Зиминим, приведшим ряд аргументов в пользу отнесения его к творчеству Иосифа Волоцкого и признания его источником 16-го «слова» (Антифеодальные еретические движения, стр. 513—515). Факт заимствования из Агапита основной части «Отрывка» (на что А. А. Зимин не обратил внимания) обесценивает один из аргументов, выставленных А. А. Зиминим в пользу признания «Отрывка» источником 16-го «слова» (и, следовательно, признания его произведением Иосифа, а не архиепископа Новгородского Феодосия, чье послание Ивану IV о корчмах совпадает с большей частью «Отрывка»); А. А. Зимин полагал, что сравнение власти царя со светом солнца, читающееся в 16-м «слове», связано с более развернутым сравнением в «Отрывке»; в действительности место это в обоих текстах представляет собой цитату из главы 51 (47) Агапита. Тем не менее основной вывод Зимина, что «Отрывок» представляет собой сочинение Иосифа и был источником 16-го «слова», представляется нам верным. «Отрывок» и 16-е «слово» не могли независимо друг от друга восходить к Агапиту, так как содержащиеся в них выдержки из глав 61, 30 и 21 Агапита (со скрепляющим их оригинальным текстом) совершенно индивидуальны и не могли быть сделаны разными авторами вполне одинаково. За первоначальность «Отрывка» и вторичность 16-го «слова» говорит то обстоятельство, что в «Отрывке» Агапит использован несравненно шире, чем в 16-м «слове» (и шире, чем в Послании Феодосия); если бы мы признали текст «Отрывка» вторичным по сравнению с текстом 16-го «слова», то нам пришлось бы допустить маловероятное предположение, что автор его, использовав цитаты Агапита из 16-го «слова», потом обратился к Агапиту вторично для такого же выборочного цитирования.

²⁴¹ См. выше, стр. 428.

²⁴² ГИМ, Синод. 489, лл. 33 об.—47. — Датировка рукописи связана с имеющейся на нижней корке переплета надписью (повторенной дважды): «Господину моему Иакиму Песношскому» (Иоаким был игуменом Песношским в 1468 г.).

²⁴³ ГПБ, Соф. 1320, л. 473 и сл. «Книга кормчий» читается также в февральской четви в Успенских и Царских Минейх.

«совещательных глав, сложенных Агапитом дьяконом к царю Иустиниану».²⁴⁴

Какое же значение имеет использование Агапита Иосифом Волоцким и его сподвижниками? Если В. Вальденберг считал, что «русская письменность довольно слабо воспользовалась наставлениями Агапита для развития своих политических идей»,²⁴⁵ то И. Шевченко, наоборот, склонен полагать, что, «независимо от ценности Агапита, он не только повлиял на политическое мышление Московии, но часто оказывался как бы заменой (а substitute) этого мышленья»; И. Шевченко считает на этом основании, что действительную политическую мысль Московской Руси надо искать или вне цитат Агапита, или в модификациях этих цитат.²⁴⁶ Этот вывод представляется нам несколько неожиданным и весьма сомнительным. Конечно, в творчестве любого автора (и в том числе Иосифа Волоцкого) особый интерес представляют оригинальные, им самим впервые высказанные идеи. Но и использование тех или иных идей другого автора имеет большое, а иногда и решающее значение в истории идеологических движений. Почему и с какой целью данный идеолог в определенный момент обратился именно к этому автору и к этой идее? Такой вопрос нередко приходится ставить перед собой историку общественной мысли.

Что именно заинтересовало Иосифа Волоцкого в сочинениях Агапита? Фактически из всех идей Агапита Иосиф (а вслед за ним Феодосий и другие иосифляне) берет только одну: представление о большом значении и одновременно больших обязанностях царской власти. Царь властью «подобен всевышнему богу», но это сходство не только возвышает, но и обязывает; подобно богу, царь должен «хранить» своих подданных; «не токмо бо о себе ответ даси ко господу, но еже и инии зло творят, ты слово отдаси богу, волю дав им».²⁴⁷

Теме, заимствованной Иосифом Волоцким у Агапита, предстояло в XVI в. большое будущее — в XVI в. вопрос об ответственности государя перед богом становится популярнейшей темой в русской публицистике.²⁴⁸ Тему эту развивали и сто-

²⁴⁴ ГПБ, Q.XVII.50, л. 148; ГБЛ, Волок. 158/522, л. 305; Волок. 134/489, л. 325; Волок. 164/530, л. 183 об.; ГПБ, Соф. 1480, л. 111 об.

²⁴⁵ В. Вальденберг. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности, стр. 33.

²⁴⁶ I. Ševčenko. A neglected Byzantine source of Muscovite Political Ideology, стр. 178.

²⁴⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 519; ср.: Просветитель, стр. 547.

²⁴⁸ Ср.: Д. С. Лихачев. Иван Пересветов и его литературная современность. В кн.: Сочинения И. С. Пересветова. М.—Л., 1956, стр. 40—41.

ронники ограничения царской власти, вроде Максима Грека и Курбского, и защитники самодержавия, подобные Ермолаю-Еразму и Пересветову, и, наконец, сам носитель «православного истинного христианского самодержавства» Иван Васильевич Грозный. «Аз же убо верую, от всех своих согрешенных вольных и невольных суд прияти ми, яко рабу, и не токмо о своих, но подвластных дати ми ответ, аще что моим несмотрением погрешитца», — писал Грозный Курбскому.²⁴⁹ Тема эта характерна именно для времени образования Русского централизованного государства: в период феодальной раздробленности вопрос об обязанностях государя не дебатировался так подробно уже потому, что самая власть этого государя (московского или иного великого князя) была далеко не так значительна; власть эту ограничивали не те или иные абстрактные принципы, а реальное противодействие князей-соперников или феодальных республик Новгорода и Пскова. Попытки определить права и обязанности «государя» имели в публицистике XVI в. разный смысл и разное значение: сторонники самодержавия обосновывали необходимость «царской грозы»; феодальные оппозиционеры призывали к «кротости» и «милосердию»; но и та и другая сторона молчаливо исходила из совершившегося факта победы централизованного государства.

Для иосифлян обращение к Агапиту и к теме «царской власти» было несомненно признаком сближения с самодержавием. Основной идеей, почерпнутой ими у византийского дьякона, было именно представление, что «царь убо естественном подобен всем человеком, а властью же подобен вышнему богу». Эту фразу специально выписывали (в ее иосифовской формулировке, немного отличавшейся от текста русских переводов Агапита) преемники волоцкого игумена;²⁵⁰ ее повторяли и иосифлянские публицисты XVI в.²⁵¹

Большой популярностью пользовалось в публицистике XVI в. и другое изречение Иосифа Волоцкого — обращение к «царем и князем» из его Послания Василию III о еретиках: «Вас бо бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас».²⁵² Как и цитата из Агапита, это изречение также неоригинально: оно заимствовано

²⁴⁹ Послания Ивана Грозного, стр. 50—51.

²⁵⁰ ГПБ, Q.XVII.50, л. 348 об. — В известных нам русских переводах Агапита эта фраза читается: «Естественном убо телесным точь всякому человеку царь; властью же сана подобен ест над всеми богу» (ГПБ, Соф. 1320, л. 480); «Существом убо телесным равен человеком царь ест; а властью приличен богу иже над всеми» (ГБЛ, Волк. 158/522, л. 310 об.).

²⁵¹ Степенная книга, ПСРА, т. XXI, стр. 610.

²⁵² Антифеодальные еретические движения, стр. 519.

из «Слова о судиях и властелех», приписываемого Василию Кесарийскому и читающегося в ряде Кормчих, однако и в данном случае весьма интересен выбор Иосифом Волоцким этой цитаты. «Слово о судиях и властелех» представляет собой весьма любопытный памятник; памятник этот в гораздо большей степени направлен к обличению и осуждению «князей мира сего», нежели к их прославлению. Обращаясь от имени императора Константина к «власть держащим», автор предостерегает: «Страшно и скоро придет на вы испытание, яко сердце немилостиво творите людем Божиим, их же ради Христос кровью свою пролиа... Вы же в пастух место волци бысте и стадо Христово погубисте, яко распудисте и разгнали есте стадо христово, и вдали есте татем и разбойникам на разграбление»,²⁵³ — читаем мы здесь. Легко представить себе, как широко мог использовать подобные высказывания Иосиф Волоцкий в период написания его «Сказания» о поклонении различным предметам (7-го «слова» «Просветителя»). Но в Послании Василию III о еретиках Иосиф привел из «Слова о судиях и властелех» только то место, где говорится о божественном происхождении и великом могуществе царской власти. В 16-м «слове» волоколамский игумен использовал «Слово» несколько шире, но и здесь он не процитировал наиболее смелых мест из этого памятника, а приведенный материал соединил с текстом Агапита (взятым из «Отрывка») в единое поучение «царя Константина о царех и о князех и о судиях земских».²⁵⁴ Вслед за Иосифом Волоцким слова «вас бо бог в себе место избра...» цитировал, обращаясь к Ивану IV, иосифлянин Макарий.²⁵⁵

²⁵³ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, под ред. А. И. Пономарева, вып. III, стр. 116—117; ср.: Б. Васильев. Рукопись, стр. 1163—1180.

²⁵⁴ Просветитель, стр. 546—547. — В «Просветителе» нет решительного утверждения, что цари стали «волками» и дали «стадо Христово» на «разграбление»; здесь читается только призыв: «да не будете волци». Более широкое использование «Слова о судиях и властелех» в 16-м «слове» по сравнению с Посланием Василию III давало как будто основание предполагать, что 16-е «слово» первичнее Послания и что текст из «Слова о судиях и властелех» взят в Послании из 16-го «слова». Однако, сравнивая между собой эти три памятника, мы можем убедиться в том, что Послание Василию III пользовалось «Словом о судиях и властелех» не через «Просветитель»: здесь фраза «Вас бо бог в себе место избра...» заканчивается, как и в «Слове о судиях и властелех», словами: «милость и живот положи у себе»; в «Просветителе» этого окончания нет (Просветитель, стр. 547). Поэтому мы можем предполагать, что, как и в других случаях, пространная редакция «Просветителя» использовала здесь отдельный памятник — Послание Василию III о еретиках, дополнив его по «Слову о судиях и властелех» и «Отрывку из послания великому князю».

²⁵⁵ ДАИ, т. I, № 39 (стр. 49), ср. № 25. — У Макария текст ближе к Посланию Василию III, чем к «Просветителю».

Заявления Иосифа Волоцкого в последний период его деятельности о величии и значении царской власти дают основание поставить вопрос об отношении иосифлянства XVI в. к официальной идеологии Русского централизованного государства. Выше мы уже говорили, что и в XVI в. иосифлянство оставалось в первую очередь идеологией господствующей церкви, т. е. крупных духовных феодалов; в центре внимания Иосифа и его последователей продолжали и в XVI в. оставаться главным образом интересы церкви. Словами Агапита Иосиф выражал свое признание богоподобности царской власти; но признание это не было и на втором этапе его деятельности безусловным. Одновременно, как мы уже видели, волоколамский игумен говорил и о больших обязанностях царской власти: бог вручил царю «скипетр земнаго царствия» для того, чтобы тот научил людей «правду хранить» и дал отпор «бесовскому желанию». Речь здесь идет, конечно, в первую очередь об интересах церкви: Иосиф сам указывает (на этот раз своими словами, а не Агапита), что царь должен спасать подданных от «душевных и телесных треволений», т. е. от «еретических учений» и от «хищений» и «обид».²⁵⁶ Тема защиты монастырского землевладения от всяческих «хищений» в XVI в. становится (в отличие от XV в.) одной из ведущих тем творчества Иосифа и иосифлян; в дошедших до нас сочинениях Иосиф, правда, имеет в виду «обиды» со стороны удельного князя, но несомненно, что и он и его последователи столь же непримиримо относились и к «обидам» со стороны великокняжеской власти. В XVI в. в защиту церковной собственности от всяких покушений выступали архиепископ Феодосий и митрополит Макарий. Все эти ученики Иосифа Волоцкого, вслед за своим учителем, настоятельно требовали от великокняжеской власти, чтобы она защищала их от душевных и телесных «треволнений», т. е. и от «еретических учений», и от «хищений» и «обид».

Этим, однако, объективная роль иосифлянской идеологии в XVI в. не исчерпывалась. Как и в предыдущем столетии, идеология Иосифа Волоцкого могла использоваться не только в тех кругах, в каких она создавалась; если в конце XV в. выступления Иосифа против «неблагочестивых царей» должны были привлекать внимание светских вельмож, которые по тем или иным причинам были недовольны политикой Ивана III, то теперь заявления волоколамского игумена о богоустановленности царской власти должны были вызвать сочувствие в совсем иных кругах класса феодалов. Один из феодальных оппозиционеров

²⁵⁶ Антифеодальные еретические движения, стр. 519; Просветитель, стр. 547.

начала XVI в., как мы видели, прямо обвинял Иосифа в том, что он становится «дворянином великого князя»; в истории общественной мысли XVI в. это ироническое замечание получило гораздо более глубокий смысл, чем думал сам автор. Взгляды на государственную власть, высказанные волоколамским игуменом в последние годы его жизни, оказали определенное влияние на идеологию подлинных «дворян великого князя».

Развитие идеологии Русского централизованного государства в начале XVI в.

Эволюция основных идеологических направлений русской литературы в начале XVI в. не могла не сказаться на судьбе литературных памятников, развивавших идеологию Русского централизованного государства. Выше мы уже доказывали неправильность представления об этой идеологии как об идеологии «теократического абсолютизма», разработанной в конце XV в. правительственной властью при поддержке иосифлян. Мы знаем, что первые памятники идеологии Русского централизованного государства были созданы в период наибольшего политического влияния московского еретического кружка и при участии деятелей этого кружка; Иосиф Волоцкий и его сподвижники находились в этот период в прямой оппозиции к великокняжеской власти.

С начала XVI в. ересь как идеологическое движение перестала существовать; еретики были изгнаны и из политической жизни и из литературы. Уже в 1494 г. лишился митрополичьего престола Зосима — автор «Изложения пасхалии»; в первые годы XVI в. за ним последовали Федор Курицын и покровители ереси — Елена Стефановна и ее увенчанный Мономаховым венцом сын Дмитрий. Памятники, созданные еретиками или связанные с ними, в какой-то степени оказывались дискредитированными.

Но вопрос о мировом значении «Москвы и всей Русской земли» и о величии ее государей отнюдь не потерял своей актуальности и в начале XVI в. После присоединения Пскова в 1510 г. Василий широко стал пользоваться царским титулом и даже начал чеканить в Пскове монету, на которой именовался «царем».²⁵⁷ В 1514 г. (незадолго до присоединения Смоленска) «цесарем» (императором) Василий III был назван в важнейшем политическом документе — в договоре с германским императором

²⁵⁷ А. Орешников. Русские монеты до 1547 г., стр. 19.

ром Максимилианом I.²⁵⁸ В такой обстановке естественным было появление новых литературных памятников, посвященных идеологическому обоснованию власти «государей всея Руси».

К первой четверти XVI в. относится ряд памятников такого характера. К этому периоду может быть отнесено «Послание о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы — первое известное нам произведение, излагающее легенду о происхождении русских государей от «Августа-кесаря» и о получении ими Мономаховых регалий.²⁵⁹ Этим же временем датируются и послания «старца» Филофея о «Москве — третьем Риме». К первой четверти XVI в. относится и древнейшая из дошедших до нас редакций Хронографа, где также говорится о «возвышении» «нашей Российской земли».

Какое место занимают эти памятники в идеологической борьбе начала XVI в.? Наименее ясен идеологический характер «Послания» Спиридона-Саввы. Некоторые исследователи причисляют этого опального митрополита к нестяжателям, но не на основании его «Послания» (где нет ни нестяжательских, ни иосифлянских черт), а на основании другого, до сих пор не изданного сочинения, — «Изложения о православной истинной нашей вере». И. У. Будовниц усматривает выражение «идей Нила Сорского» в том месте «Изложения о вере», где автор высказывается за то, чтобы церковные имения шли «нищим, сиротам, вдовам и пленникам свобода, а не на своя страсти».²⁶⁰ По мнению Р. П. Дмитриевой, Спиридон «сходится с нестяжателями», когда говорит: «Да не будем, любимии, злату хранители и серебру собиратели».²⁶¹ Однако видеть в приведенных словах Спиридона выражение его близости к нестяжателям можно было бы только в том случае, если бы мы считали, что оппоненты нестяжателей в начале XVI в. — иосифляне держались в этом вопросе иного взгляда: призывали употреблять церковные имения «на своя страсти» и учили монахов быть «злату хранителями и серебру собирателями». Но ничего подобного мы ни у Иосифа, ни у его приверженцев не находим. Напротив, в каноническом трактате Иосифа Волоцкого мы читаем

²⁵⁸ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными, т. I, столб. 1503—1508.

²⁵⁹ «Послание» написано в 1506—1523 гг. (ср.: Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 81). Р. П. Дмитриева пытается еще более уточнить эту дату, полагая, что «Послание» было написано при митрополите-нестяжателе Варлааме, т. е. в 1511—1521 гг. (там же, стр. 80—81), но это предположение основывается на мнении о нестяжательстве Спиридона, которое не представляется нам верным.

²⁶⁰ И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 101.

²⁶¹ Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских, стр. 79.

как раз, что церковные имения могут «расточаться» только «на убогия и страныя и плененныя»,²⁶² т. е. буквально то же самое, что говорит Спиридон в «Изложении о вере». Авторы, видевшие в «Изложении о вере» памятник нестяжательства и противопоставлявшие его литературе иосифлян, не обратили внимания и на другое обстоятельство — основной пафос этого сочинения состоит в «обличении» ересей, и притом тех самых, с которыми боролся волоколамский игумен: автор спорит с еретиками, отрицающими троицу и допустимость ее изображения на иконах, и прибегает к тому самому аргументу (явление троицы Аврааму у дуба Мамврийского),²⁶³ которым пользовался в этом случае Иосиф. Обнаруживаются в «Изложении о вере» и дословные совпадения с «Просветителем». «Многы бо ереси в различнаа времена лет дьявол внесе якоже преди рекохом и многия плевелы зловерна иссыпа служащими ему ересеначальники беззаконники... на превращение и смущение правые веры их же проклаинаем есмы единомысленники повеления их»,²⁶⁴ — читаем мы здесь. Это почти точное воспроизведение начала «Сказания о новоявившейся ереси» — вступления к «Просветителю».²⁶⁵

Для характеристики идеологической позиции Спиридона не менее важно другое его произведение — «Житие» Зосимы и Савватия Соловецких. Произведение это, как мы узнаём из приписки к нему, было написано Спиридоном в 1503 г. по заказу игумена Соловецкого Досифея, уже известного нам своими литературными связями с Геннадиевским кружком (он переписывал для своего монастыря ряд книг, отмеченных Геннадием в ходе его борьбы с еретиками);²⁶⁶ работа Спиридона получила одобрение самого Геннадия, который «почет и похвали зело... такова благоразумна мужа» и сказал: «Сий человек в нынешняя роды беаше столп церковный, понеже измлада извыче священная писания».²⁶⁷

²⁶² В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 128—129. Ср. аналогичный текст Спиридона в «Изложении веры»: ГПБ, Соф. 1451, л. 261.

²⁶³ ГПБ, Соф. 1451, л. 250. — В пользу нестяжательского характера этого памятника мог бы говорить состав данного сборника, включающего ряд статей, писанных рукой известного нестяжателя Гурия Тушина (в том числе «Слово о еретиках» Вассиана), но в этом же сборнике читается и «Устав» Иосифа Волоцкого (краткая редакция).

²⁶⁴ ГПБ, Соф. 1451, лл. 251—251 об. и 254.

²⁶⁵ Антифеодальные еретические движения, стр. 466 и 477 (текст Спиридона особенно близок к тексту второй редакции: ср. «единомысленники их»).

²⁶⁶ См. выше, стр. 267.

²⁶⁷ ГБА, Волок. 659, л. 309 (ср.: В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник, стр. 200). — Этот отзыв Геннадия о Спиридоне (как и вообще весь заключительный эпизод при-

Таким образом, если Спиридон и был связан с какой-либо из идеологических групп, боровшихся в начале XVI в., то, очевидно, с «обличителями» ереси — иосифлянами, а не с их противниками.

Более определена идеологическая позиция другого идеолога Русского централизованного государства, выступившего в этот период, — Филофея. Правда, и Филофей не был особенно заметной фигурой в русской политической жизни первой половины XVI в. Сочинения Филофея пользовались большим авторитетом среди иосифлян и охотно переписывались в иосифлянской рукописной традиции;²⁶⁸ но прямых данных о связях Филофея с Иосифом Волоцким или близкими к нему лицами у нас нет. «Старец» псковского Елеазарова монастыря Филофей, судя по заметке его неизвестного биографа, «не исходит бе из монастыря»; он не покидал, следовательно, территории родного Пскова, обращаясь к великому князю, «вельможам», а также к псковским «боляром и наместником» только «писаниями».²⁶⁹ В числе корреспондентов Филофея наиболее постоянным (и, по-видимому, наиболее близким к елеазаровскому «старцу») был великокняжеский наместник в Пскове (1510—1528) Михаил Григорьевич Мисюрь-Мунехин. Однако связь с Мунехиным мало помогает нам уяснить идеологическую позицию Филофея, так как сам Мисюрь, уже с конца XV в. выступавший в качестве политического и административного деятеля (он ездил в конце XV в. в Египет и другие страны Ближнего Востока), не играл значительной роли в идеологической борьбе этого периода. Мунехин был связан только с одним из членов Геннадиевского кружка — Дмитрием Герасимовым, называвшим себя в послании Мисюрю его «вскормленником».²⁷⁰

писки — о том, как Досифей показал написанное Спиридоном «Житие Геннадия») среди известных нам рукописей «Жития» Зосимы читается только в Волоколамском списке. В других списках «Жития» (ср., например: ГПБ, Сол. 922/812, лл. 305 об.—307 об.; Сол. 175, лл. 109 об.—113; Q.1.317, лл. 350—354), как и в тексте «Жития», включенном в «Великие Чети Миней» (ВМЧ, апр. 8—21, тетр. II. М., 1912, табл. 550—551 и 586—589), приписка кончается сообщением о том, как Спиридон по заказу Досифея написал «Житие». Заслуживает внимания наличие особой редакции приписки, свидетельствующей о дружественном отношении «обличителей» к Серапиону, именно в списке Иосифова монастыря.

²⁶⁸ Ср., например: ГПБ, Q.XVII.15 (сборник Нифонта Кормилицына), Q.XVII.50 (сборник Евфимия Туркова) и др.

²⁶⁹ В. М а л и н и н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 25.

²⁷⁰ Прибавления к творениям святых отцов, ч. XVIII. М., 1859, стр. 190—192. — Послание Герасимова не имеет имени автора, но авторство его устанавливается благодаря тому, что он пишет Мунехину, что Максим Грек «переводит псалтирь с греческого толковую великому

Мы не имеем, таким образом, достаточных оснований видеть в Филофее «иосифлянина» в узком смысле этого слова — постриженника или прямого сподвижника Иосифа Волоцкого; но в широком смысле слова Филофея несомненно можно считать иосифлянином. Елеазаров монастырь, в котором жил (а возможно, и был игуменом)²⁷¹ Филофей, был общежительным монастырем такого же типа, как Волоколамский; порядок в этом монастыре определялся уставом его основателя Елеазара-Ефросина, во многом предвосхищавшим более поздний «Устав» Иосифа Волоцкого. В вопросе о церковном землевладении, вызвавшем после 1503—1508 гг. столь жаркие споры среди феодальных идеологов, позиция Филофея была достаточно определенной: одной из важнейших тем его творчества была борьба за неотчуждаемость монастырских земель. В послании Василию III Филофей призывал великого князя не обижать «святых божиих церквей и честных монастырей» и не отнимать у них «данное богови в наследие вечных благ на память последнему роду»;²⁷² декларация о неприкосновенности церковных «сел и виноград» была повторена им и в послании Ивану IV.²⁷³ Чем вызывалось такое обращение Филофея к Василию III? В послании Василию содержится одно замечание, позволяющее приблизительно определить время написания этого памятника: Филофей напоминает князю об отсутствии «епископа», о «вдовстве святой божией церкви»;²⁷⁴ это «вдовство» наступило для новгородско-псковской епархии после 1509 г., когда был низвержен Серапион, и длилось до конца княжения Василия III. Таким образом, послание написано после 1509 г. Уже А. С. Павлов высказал предположение, что опасения Филофея за церковную собственность могли вызываться в этот период деятельностью Вассиана Патрикеева, призывавшего Василия III отобрать монастырские «села».²⁷⁵ Аргументация Филофея против секуляризации цер-

князю, а мы с Власом у него сидим переменяя: он сказывает по-латински, а мы сказываем по-русски писарем»; а Максим Грек в своем послании Василию III указывал на «Власа и Митю толмачей» как на своих сотрудников в переводе Толковой псалтири (Сочинения Максима Грека, ч. II, стр. 316).

²⁷¹ В. М а л и н и н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, стр. 32—35.

²⁷² Там же, Приложение, стр. 51—52.

²⁷³ Там же, стр. 57—61.

²⁷⁴ Там же, стр. 51.

²⁷⁵ А. С. Павлов. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России, ч. 1, стр. 83, прим. 1. — В. Малинин (Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, стр. 645) выразил сомнение в верности этого предположения А. С. Павлова. Однако его собственные контраргументы не представляются достаточно убедительными. Считая (там же, стр. 372—373), что послание Василию III написано в 1510—1511 гг.

ковных земель и по существу (ссылки на Константина, Владимира, Ярослава, 5-й вселенский собор), и по отдельным выражениям совпадала с Соборным решением 1503 г. и другими выступлениями Иосифа Волоцкого и его сподвижников.²⁷⁶

У нас имеются также некоторые данные для того, чтобы связывать с литературой «обличителей» и основную идею посланий Филофея — его теорию «Москвы — третьего Рима». Д. Стремоухов уже задавался вопросом, на чем именно мог основываться Филофей свое представление о «Росейском царстве» как третьем и последнем мировом царстве: «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти». Идея «движущегося» Рима встречается в ряде византийских источников; мысль о Москве как «новом граде Константина» высказывалась уже Зосимой. Но откуда была взята идея трех сменяющихся друг друга мировых царств? В послании Мунехину, высказывая эту идею, Филофей ссылается на «пророческие книги».²⁷⁷ И действительно, в одной из библейских пророческих книг, в III книге Ездры, описывается видение — орел с тремя головами и семью крыльями — и приводится его толкование: три головы это «три царства», которые бог «воздвигнет» в последние годы.²⁷⁸ Книга Ездры прямо упоминается Филофеем в другом его послании Мунехину — о покорении разума откровению.²⁷⁹ А между тем III книга Ездры, не включенная в Септуагинту, читалась только в латинской Вульгате и была переведена с латинского языка и введена в русскую письменность деятелями Геннадиевского кружка, составившими Библию 1499 г. Д. Стремоухов полагает поэтому, что, создавая теорию трех мировых царств, Филофей находился под некоторым воздействием Геннадиевского кружка и переводчика Библии Вениамина.²⁸⁰

(ибо послание это носит, по мнению В. Малинина, «печаловнический» характер и могло быть написано только в первый год после присоединения Пскова, до назначения «добрых» наместников П. Великого и А. Шуйского), В. Малинин полагал, что «в это время пропаганда идей Вассиана была не настолько общезвестна». Датировка, предложенная В. Малининым, отнюдь не бесспорна; кроме того, уже в 1509—1515 гг. Вассиан был настолько влиятельным лицом, что Иосиф специально просил у великого князя разрешения писать против него.

²⁷⁶ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 322—326; ср.: В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, стр. 648.

²⁷⁷ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 45.

²⁷⁸ III Ездра, XII, 22—23. — Д. Стремоухов (D. Streououkhoff, Moscow the Third Rome, стр. 91) говорит о «IV Эзре», но в славянской Библии соответствующая книга называется III книгой Ездры.

²⁷⁹ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 34.

²⁸⁰ D. Streououkhoff, Moscow the Third Rome, стр. 91—92 и 97.

Предположение Д. Стремоухова получает некоторое подтверждение благодаря рукописным материалам, которые были неизвестны автору. Как мы уже указывали выше, в нашем распоряжении имеется копия одного из важнейших источников Геннадиевской Библии — сборника Вениамина 1493 г. Обратившись к этой рукописи, мы находим в ней подтверждение того, что пророчество Ездры о трех головах орла — трех царствах привлекало к себе внимание переводчика Библии и особо выделялось им. Легенда о трехглавом орле не только читается здесь в соответствующем месте перевода,²⁸¹ но является также сюжетом специального рисунка, служащего заставкой к III книге Ездры.²⁸² Можно полагать, что рисунок этот, как запись Вениамина и все остальные части рукописи, был заимствован данной рукописью из ее протографа — сборника 1493 г. Мы не знаем, какое толкование давали в конце XV в. участники Геннадиевского кружка пророчеству о «трех царствах» (учтем, что речь идет о «последних временах» и о «нечестивых» царствах), но самый сюжет этот, по-видимому, уже привлекал внимание новгородских «обличителей» и от них мог быть заимствован Филофеем.

Третьим публицистическим памятником начала XVI в., развивающим идею мирового значения Русского государства, является русский Хронограф 1512 г. История появления этого крупнейшего исторического свода, соединяющего материал всемирной и русской истории, далеко не полностью установлена. Редакция 1512 г. датируется этим годом на основании одной из ее статей, где говорится, что со времени окончания «седьмой тысячи» (1492 г.) прошло 20 лет.²⁸³ Но существует и другая редакция этого памятника — западнорусская со значительно меньшим количеством собственно русских статей.²⁸⁴ Хотя обе эти редакции относятся к XVI в., изложение исторического материала совпадает в них лишь до середины XV в. (на 1453 г. известия редакции 1512 г. вообще оканчиваются); отсюда естественно предположение, что первоначальный текст Хронографа, к которому они обе восходят, был составлен в XV в.²⁸⁵ Более точная датировка первоначальной редакции Хронографа, а также установление промежуточных звеньев между нею и редакциями XVI в. встречает затруднения. В своем исследовании о Хронографе, написанном в 1899 г., А. А. Шахматов отметил влияние

²⁸¹ ГПБ, Погод. 84, л. 256 об.

²⁸² Там же, л. 234.

²⁸³ ПСРЛ, т. XXII, ч. 1, стр. 330.

²⁸⁴ Там же, ч. 2.

²⁸⁵ Это предположение было высказано еще А. Н. Поповым: А. Попов. Обзор хронографов русской редакции, вып. II. М., 1869, стр. 22—25.

текста Хронографа на ряд летописных сводов конца XV и начала XVI в. (например, на Софийскую I летопись по списку Царского) и на основе датировки этих сводов пытался установить ряд последовательных редакций Хронографа (1491, 1508 гг. и др.).²⁸⁶ Однако предположение об этих редакциях едва ли можно признать достаточно убедительным: летописные своды, в которых Шахматов обнаружил влияние Хронографа, были связаны друг с другом,²⁸⁷ и хронографические известия могли проникать из одного свода в другой (а не из различных редакций Хронографа). Именно поэтому, очевидно, Шахматов и предпочел в более поздних своих работах отказаться от гипотезы о целой серии редакций Хронографа в конце XV—начале XVI в. и говорить только о редакции второй половины XV в. и редакции 1512 г.²⁸⁸ Более или менее установленным можно считать лишь факт существования первоначальной редакции Хронографа середины XV в. (текст этой редакции нам точно не известен),²⁸⁹ составленной на Руси неизвестным автором сербского или хорватского (судя по языку) происхождения.²⁹⁰

История редакции 1512 г. также далеко не разъяснена. А. А. Шахматов пришел к заключению о принадлежности этой

²⁸⁶ А. А. Шахматов. К вопросу о происхождении Хронографа. СПб., 1899 (отгиск из СОРЯС, т. XVI, № 8), стр. 86—100.

²⁸⁷ Так, например, предположение А. А. Шахматова, что Софийская летопись по списку Царского отражает Хронограф редакции 1508 г., упраздняется его же выводом (в более поздней работе), что в основе Софийской I по списку Царского лежит летопись, отразившаяся в списке ГПБ, Погод. 1409, а в основе последней — Хронограф и извлечения из какого-то обширного неновгородского свода (А. А. Шахматов. Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод, стр. 13).

²⁸⁸ А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 136—138.

²⁸⁹ А. А. Шахматов считал, что первая редакция Хронографа была составлена в 1442 г., а вторая — после 1453 г. и включала известие о взятии Царьграда (Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 134—136). С. П. Розанов обратил внимание на связь рассказа 1453 г. с остальным текстом Хронографа и предположил, что первая редакция Хронографа была составлена вскоре после 1453 г. (С. П. Розанов. Время составления первоначальной редакции Русского Хронографа. ИОРЯС, т. XXX).

²⁹⁰ Ряд сербизмов в языке Хронографа (в тексте, совпадающем в обеих редакциях XVI в.) был отмечен А. А. Шахматовым (К вопросу о происхождении Хронографа, стр. 75—81; Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 136 и 143—144); на этом основании он сделал вывод, что составителем первоначальной редакции Хронографа был Пахомий Логофет. Если сербское или хорватское происхождение составителя Хронографа представляется, действительно, весьма вероятным, то определение конкретного имени автора ничем, в сущности, не доказано. С меньшим основанием, чем имя серба Пахомия, здесь может быть, например, названо имя хорвата Вениамина (распространявшего на Руси известия о событиях 1453 г.) или какого-нибудь еще их соплеменника.

редакции Филофею и о ее псковском происхождении. Вывод этот был сделан им на основании сопоставления трех памятников: Хронографа 1512 г., посланий Филофея (в особенности его послания Мунехину против звездочетцев и латин) и группы статей о Ближнем Востоке (Египет, Иерусалим), читающихся в отдельных сборниках и в одном из списков Хронографа. Сопоставление это позволило установить следующие черты близости между этими памятниками: 1) статьи о Ближнем Востоке написаны со слов Мисюря Мунехина, с которым был связан Филофей; читающиеся в более пространной редакции этих статей (помещенной после Хронографа) слова по адресу «государя и великого князя и царя всеа Руси» — «имя его и слава и гроза в тамошних странах и во всех градах что солнце на аере сияет» — напоминают слова Филофея в послании Мунехину о московской церкви, «иже едина во всей вселенной паче солнца светится», и его же слова Василию III — «един ты во всей поднебесней христианом царь»; 2) статьи написаны со слов человека, недавно побывавшего в Иерусалиме; в заключительной части Хронографа 1512 г. сообщается о чудотворениях в Иерусалиме, совершающихся «до сего часа»; 3) между Хронографом 1512 г. и посланиями Филофея обнаруживается определенная идейная близость: в Хронографе говорится, что греческие патриаршие престолы пребывают «неврежены»; в послании Филофея Мунехину говорится, что «агарийны внуцы» греческой «веры не повредиша»; Филофей называет русского государя «единым во всей поднебесней» христианским царем; Хронограф утверждает, что, несмотря на «запустение» других православных земель, «Руськая земля ... растет и млеет и возвышается»; совпадают в Хронографе и в послании Филофея Мунехину и хронологические расчеты — в обоих памятниках отступление греков от «православной веры» и их «гибель» относится к 6935 г. от сотворения мира.²⁹¹

Несмотря на важность этих сопоставлений (особенно последнего из них),²⁹² они вызвали возражения со стороны ряда исследователей. Решительно, хотя и без достаточной контраргументации

²⁹¹ А. А. Шахматов. Путешествие М. Г. Мисюря-Мунехина на Восток и Хронограф редакции 1512 г., стр. 208—215.

²⁹² Первые два аргумента А. А. Шахматова несомненно имеют меньшее значение, чем последний. Сравнение власти государя со светом солнца (заимствованное из Агапита) встречалось уже, как мы видели выше (стр. 475, прим. 239), у Иосифа Волоцкого. «Православным великим осподарем, во всей подсолнечной сущим» именовал московского великого князя даже оппозиционный летописный свод, отразившийся в Ермолинской летописи (ПСРЛ, т. XXIII, стр. 157; ср.: А. А. Шахматов. Ермолинская летопись и Ростовский владычный свод, стр. 10). Ср.: H. Schaefer. Moskau das Dritte Rom, стр. 78.

тации, отвергла выводы А. А. Шахматова Х. Шедер; по ее мнению, Филофей пользовался Хронографом 1512 г. и идеи его посланий совпадают с идеями Хронографа (в обоих памятниках утверждается мировое значение Руси как наследницы Византии и развивается древняя византийская идея вечного города), но автором Хронографа он не был.²⁹³ Более развернутую аргументацию противопоставили гипотезе А. А. Шахматова Н. Н. Масленникова и Д. Стремоухов. Н. Н. Масленникова считает замечание Филофея в послании Мунехину, что турки греческой «веры не повредиша», случайным и нехарактерным для всего мировоззрения Филофея (приведенным в пылу спора с католиком Николаем Булевым); в целом историческая роль «второго Рима» представлялась Филофею оконченной: «греческое царство разорится и не созижется»; у автора Хронографа, напротив, оставалась надежда на будущее уничтожение «измаилт» и восстановление власти «царя православныа».²⁹⁴ Д. Стремоухов наряду с этим отличием отмечает еще одно отличие между Хронографом и посланиями Филофея: Хронограф признавал легенду о приходе апостола Андрея в Киев, Филофей ее отвергал.²⁹⁵

Приведенные возражения заставляют поставить под сомнение принадлежность Филофею Хронографа 1512 г.; тем самым

²⁹³ H. Schaeder. Moskau das Dritte Rom, стр. 77—81. — Неубедительно, хотя и весьма энергично, отвергает Х. Шедер наблюдения над хронологией послания Филофея Мунехину и Хронографа, дававшие А. А. Шахматову основания сблизить оба памятника. Конечно, расчеты Шахматова не бесспорны — для уяснения текста послания Мунехину исследователю пришлось исправить число 770 (дата отпадения «латын» от христианства) на 790 (ѡ на ѡч); но А. А. Шахматов совершенно прав и, вопреки мнению Х. Шедер, вовсе не заставляет Филофея вести счет «в полном противоречии с обычаями его времени», когда принимает дату 1525 г. от рождения Христа у Филофея за 7025 г. от сотворения мира (1517 г. по западному и современному нашему летосчислению). Говоря о времени рождения Христа, древнерусские публицисты XV—XVI вв. определяли эту дату именно как 5500 г. (ср., например, такой расчет в сочинениях «обличителей»: А. Д. Седелъников. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 212; Антифеодальные еретические движения, стр. 406—407). В своих хронологических расчетах Х. Шедер также прибегает к исправлению текста (770 на 775) и в результате получает сугубо сомнительную дату 1543 г., значительно позже смерти Мунехина. Отвергая принадлежность Хронографа Филофею, Х. Шедер, однако, признает единство происхождения Хронографа и статей о Ближнем Востоке (H. Schaeder. Moskau das Dritte Rom, стр. 52).

²⁹⁴ Н. Н. Масленникова. Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства, стр. 191 и 200—202.

²⁹⁵ D. Stremoukhoff. Moscow the Third Rome, стр. 97, прим. 72; ср.: В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 63.

ставится под сомнение и псковское происхождение Хронографа. Н. Н. Масленникова, правда, отвергая авторство Филофея, все-таки считает Хронограф псковским памятником,²⁹⁶ но едва ли с ней в этом случае можно согласиться: предположение А. А. Шахматова о псковском происхождении Хронографа основывалось главным образом на его мнении, что автором Хронографа был Филофей. Лишь в качестве косвенного аргумента, подкрепляющего догадку об авторстве Филофея, А. А. Шахматов указывал на соединение в некоторых списках текста Хронографа с текстом Псковской летописи:²⁹⁷ речь идет в данном случае о краткой редакции Хронографа (сократившей текст Хронографа 1512 г.) и о явно более позднем (доведенном до 1547 г.) тексте Псковской летописи.²⁹⁸ Мы можем поэтому говорить только о том, что Хронограф 1512 г. использовался и переписывался в Пскове и что идеи, высказанные в этом Хронографе (как и в посланиях Филофея), привлекали внимание псковских публицистов XVI в., вызывая сочувствие некоторых из них²⁹⁹ и горячий протест других.³⁰⁰

²⁹⁶ Н. Н. Масленникова. Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства, стр. 202.

²⁹⁷ А. А. Шахматов. К вопросу о происхождении Хронографа, стр. 103—108.

²⁹⁸ ГПБ, Погод. 1404а; ср.: Псковские летописи, вып. I, стр. XIV—XV; С. П. Розанов. Хронограф редакции 1512 г. ЛЗАК, вып. XIII, стр. 3.

²⁹⁹ О близости идей Псковской I летописи (свода 1547 г.) к идеям Филофея см.: А. Н. Насонов. Из истории псковского летописания, стр. 270 и 294; Н. Н. Масленникова. Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства, стр. 198—199.

³⁰⁰ В Псковской III летописи (свода 1567 г.), резко враждебной псковскому великому князю, рассказ о присоединении Пскова в 1510 г. завершается следующим рассуждением: «А все то за наше съгрешение так бог велел быти. Зане же написано Пакалипси глава 54: пять бо царей минуло, а шестый есть, но не у бе пришел; шестое бо царство именует на Руси Скивскаго острова; си бо именует шестый, и седьмы по том еще, а осмый антихрист ... Сему убо царству рашширятся и злодейству умножатся» (Псковские летописи, вып. II, стр. 225—226). Уже А. А. Шахматов (К вопросу о происхождении Хронографа, стр. 112) указывал на то, что место это пародирует идеи Филофея и слова Хронографа 1512 г. о «Российской земле, которой предстоит «расти и млаети и разширятся до скончания века». Д. Стремоухову это предположение представляется «поразительно слабым», ибо он не видит, «как почти дословное цитирование Апокалипсиса может содержать пародию на фразу Филофея» (O. Stremoukhoff. Moscow the Third Rome, стр. 93). Однако Псковская III летопись цитирует Апокалипсис отнюдь не дословно; ссыла на Русь, слова «сему бо царству рашширятся...» в Апокалипсисе (XVII, 10) отсутствуют; именно они и заключают пародию на Хронограф 1512 г. и теорию Филофея о «Москве — третьем

Но если происхождение самой редакции 1512 г. не вполне выяснено, зато достаточно ясно происхождение того текста, в котором эта редакция дошла до нас. Русский Хронограф, как мы уже отмечали, датируется 1512 г. на основании хронологической выкладки в одной из его статей, но древнейший список Хронографа относится к более позднему времени. Список этот имеет помету, свидетельствующую о том, что писал его «многогрешный во иноцех Вассиан, по реклу Дракула, а замышлением и повелением старца Дософеа, лета 7046 (1538)».³⁰¹ А. Д. Седельникову удалось с достаточной убедительностью показать, что Досифей, о котором идет здесь речь, был не кто иной, как Досифей Топорков, племянник Иосифа Волоцкого и автор Надгробного слова волоколамскому игумену, и что роль Досифея была не только ролью заказчика летописи, но и ее редактора и автора некоторых разделов. Это относится в первую очередь ко вступительному «Изложению о вере», предваряющему текст Хронографа. Целый ряд стилистических совпадений между «Изложением» и другими сочинениями Досифея Топоркова, содержание этого памятника, перекликающееся со спорами между Досифеем и Вассианом Патрикеевым, известными из «Судного списка» Вассиана, — все это позволяет предполагать, что Досифей был автором «Изложения». Подтверждение этого предположения А. Д. Седельников нашел в обнаруженной им рукописи Уваровского собрания, по времени и почерку совпадающей с рукописью 1538 г. Здесь «Изложение» имеет явные авторские пометы (относящиеся к биографии Досифея) и подпись, которую и в других случаях употреблял Топорков: «Досифеос Осифитис».³⁰²

Иосифлянское происхождение вступительного «Изложения о вере» дополнительно подтверждается несомненной близостью этого памятника к сочинениям самого Иосифа (доказательства триничности божества: «сотворим человека по образу своему», «се Адам бысть яко един из нас», смысл иконного почитания),³⁰³ а также тем обстоятельством, что «Изложение о вере» (без по-

Риме» и руском царе как «едином во всей поднебесной». А. Н. Насонов (Из истории псковского летописания, стр. 267) соглашается с мнением А. А. Шахматова о пародийном характере этого места.

³⁰¹ ПСРЛ, т. XXII, стр. 218, прим. «а». — Список этот сохранился в двух рукописях, продолжающих одна другую: ГПБ, F.IV.178 и ОЛДП, собр. Вяземского, F.XCVII.

³⁰² А. Д. Седельников. Досифей Топорков и Хронограф. Известия АН СССР, Отделение гуманитарных наук, № 9, 1929, стр. 758—765. Рукопись, найденная А. Д. Седельниковым: ГИМ, Увар. 356, л. 33.

³⁰³ ПСРЛ, т. XXII, стр. 14—15 и 17; Антифеодальные еретические движения, стр. 306, 333—334 и 335—345.

следующего текста Хронографа) читается в составе такого характернейшего иосифлянского сборника, как Нифонтовский сборник 1543—1554 гг., содержащий большинство сочинений Иосифа.³⁰⁴ Но если «Изложение о вере» принадлежало «Досифею Осифиту», то, очевидно, рука того же автора прошла и по остальному тексту Хронографа, так как «Изложение» стилистически тесно связано с другими частями памятника, в частности с наиболее интересной для нас его частью — заключением, где говорится о грядущем «расширении» «Российской земли».³⁰⁵

Редакция Досифея Топоркова, дошедшая до нас в древнейших известных нам списках Хронографа (состав и характер редакции 1512 г. нам неизвестны, так как несомненным отражением этой редакции служит только упомянутый хронологический расчет), была составлена, очевидно, ранее 1538 г., скорее всего в 20-х годах XVI в. В пользу такой датировки говорит список иерархов (с характерными указаниями о близости некоторых из них к Иосифу Волоцкому), завершающийся в тексте Хронографа 20-ми годами,³⁰⁶ и обнаруженный А. Д. Седельниковым дефектный список этого памятника из Иосифова Волоколамского монастыря, относящийся (судя по водяным знакам) к этому же времени.³⁰⁷ Следовательно, уже в 20-х годах XVI в.

³⁰⁴ ГПБ, Q.XVII.64, лл. 95—98 об.

³⁰⁵ Стилистическую близость между «Изложением» и заключительной частью Хронографа отмечал уже С. П. Розанов (Время составления первоначальной редакции Русского Хронографа, стр. 316). Недавно Ю. Ф. Сальников выступил с возражениями против мнения А. Д. Седельникова о редактировании Досифеем Хронографа и о принадлежности ему «Изложения о вере»; по мнению Ю. Ф. Сальникова, запись на Уваровском списке свидетельствует только о стремлении иосифлян приписать Досифею этот памятник, в действительности ему не принадлежавший; склонность «выкрадывать» чужие произведения была, по мнению автора, вообще свойственна иосифлянам (Ю. Ф. Сальников. Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV—начала XVI в., стр. 67—68). Едва ли можно согласиться с этими возражениями Ю. Ф. Сальникова. Литературный плагиат был совершенно несвойствен древнерусской литературе (как и всякой средневековой литературе вообще); писатели того времени гораздо охотнее приписывали свои произведения другим, более древним и уже потому более авторитетным авторам (Иоанну Златоусту, Иоанну Дамаскину), нежели присваивали себе чужие сочинения. Обвиняя сторонников церковного землевладения в «выкрадывании» текстов, их противники («Беседа валаамских чудотворцев») имели в виду не литературный плагиат, а произвольный подбор цитат для доказательства своих идей.

³⁰⁶ ПСРЛ, т. XXII, стр. 464—465; А. Д. Седельников. Досифей Топорков и Хронограф, стр. 758 и 765—766.

³⁰⁷ ГБЛ, Вол. 650; А. Д. Седельников. Досифей Топорков и Хронограф, стр. 766—767. — А. Д. Седельников отметил, что в ряде списков Хронографа XVI в. (включая Вол. 650) нет «Изложения

Хронограф во всяком случае попал в сферу внимания иосифлян и был ими использован.

Итак, ознакомление с основными памятниками идеологии Русского централизованного государства первой четверти XVI в. позволяет прийти к выводу, что уже в этот период идея могущества и величия Русской земли развивалась и пропагандировалась иосифлянами; в дальнейшем роль иосифлянских публицистов в разработке официальной идеологии стала еще более значительной: в середине XVI в. появляются грандиозные обобщающие труды Макарьевского кружка, в которых защита позиций воинствующей церкви сочетается с прославлением царской власти. Но ознакомление с разобранными памятниками начала XVI в. позволяет сделать и другой важный вывод. Провозглашая Москву «третьим Римом» и говоря о «расширении» Русской земли, «обличители» ереси в значительной степени следовали в данном случае за своими разгромленными врагами — еретиками конца XV в. Это в особенности относится к посланиям Филофея. Если выступления в защиту церковных «сел и виноград» обнаруживали в Филофее последовательного иосифлянина, то его теория «Москвы — третьего Рима» совпала в своей основе с уже известной нам теорией «Москвы — нового града Константина», провозглашенной митрополитом-еретиком Зосимой.

Между «Изложением пасхалии» Зосимы и посланиями Филофея нет прямых текстуальных совпадений, но сюжетное и идейное сходство между обоими памятниками несомненно. И там и здесь уподобление Москвы прежней столице Римской империи не просто является почетным сравнением, а выражает важную и очень ответственную мысль о перемещении духовного центра христианского мира в Россию. В обоих случаях мысль эта выступает в какой-то логической связи с вопросом о «конце» мира: в послании Мунехину Филофей прямо связывал опровержение всевозможных эсхатологических предсказаний с утверждением, что «вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя».³⁰⁸ Представление

о вере» и высказал догадку: не является ли этот пропуск результатом цензуры со стороны тех, кто не сочувствовал Досифею в его полемике с Вассианом Патрикеевым (там же, стр. 767, прим. 1). Эта догадка Седельникова была безоговорочно принята Ю. Ф. Сальниковым (Основные направления русской общественно-политической мысли конца XV — начала XVI в., стр. 68). Не совсем понятно, однако, какую именно цензуру имеет в виду автор. «Изложение о вере» — ярко иосифлянское сочинение (А. Д. Седельников подозревал даже в удалении «Изложения» из Хронографа заточенного в Волоколамский монастырь Вассиана); иосифлянам едва ли стоило подвергать его цензуре.

³⁰⁸ В. М а л и н и н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 45.

о русских как о «последних», на которых переходит теперь благодать «первых», делало невозможной и излишней легенду о принятии Русью христианства от апостола Андрея: именно поэтому, возможно, Филофей вступал в этом вопросе в противоречие с иосифлянскими традицией (в том числе и с самим Иосифом Волоцким, излагавшим легенду об Андрее в «Просветителе») ³⁰⁹ и утверждал, что «третий Рим» — «новая великая Русия» есть «пустыня, понеже пусти беша святых веры, и иже божественни апостоли в них не проповедаша».³¹⁰

При некоторых отличиях от теории Зосимы (Филофей ослабил антивизантийский характер этой теории, признавая, что вера греков не «повредилась» и под турецкой властью), теория Москвы — преемницы Константинополя сохранила и в изложении Филофея смысл, вложенный в нее митрополитом-вольнодумцем: она утверждала независимость Русского государства и его мировое значение. Едва ли можно, по нашему мнению, рассматривать теорию Филофея как программу реального завоевания всех «христианских царств» и противопоставлять ее в этом отношении политической теории, изложенной в «Послании о Мономаховом венце» и «Сказании о князьях Владимирских». Взгляды Филофея несомненно отличались от взглядов Спиридона и его преемников; теория Филофея прежде всего имела более церковный характер, но теория эта отнюдь не была программой завоеваний: Филофей считал, что «греческое царство разорится и не соизжится», и вовсе не помышлял об отвоевании Константинополя.³¹¹ Конечно, Филофей говорил о преемственности власти русских государей по отношению к государям первого и второго Рима, но и «Послание о Мономаховом венце» признавало такую преемственность — по отношению к римским императорам; еще большее место занимал в «По-

³⁰⁹ Антифеодальные еретические движения, стр. 468 и 477.

³¹⁰ В. М а л и н и н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, Приложение, стр. 63.

³¹¹ Как программу будущего присоединения всех «христианских царств» рассматривал теорию Филофея, например, Н. С. Чаев («Москва — третий Рим» в политической практике Московского правительства XVI в. Исторические записки, кн. 17, 1945, стр. 12—13). Д. С. Лихачев, отрицая роль теории «Москвы — третьего Рима» как официальной политической теории Русского государства, также полагает, что теория эта открывала перед московскими государями «блестящее марево всемирной власти», и противопоставляет ее в этом отношении «творческой политической теории», выраженной, в частности, в «Сказании о князьях Владимирских» (Д. С. Лихачев. Национальное самосознание древней Руси, стр. 98—104). Нам представляется наиболее правильной оценка теории «Москвы — третьего Рима», данная в работе Н. Н. Масленниковой (Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства, стр. 193—195).

слани» вопрос о византийских регалиях, полученных Мономахом. Заметим кстати, что в основе «Послания о Мономаховом венце», как и в основе сочинений Филофея, лежал комплекс идей, выработанных в период влияния московского еретического кружка: независимо от того, сопровождалось ли венчание Дмитрия Ивановича шапкой Мономаха письменным рассказом об этой шапке или нет, самый факт существования в 1498 г. легенды, как-то обосновывающей это венчание, не может вызывать сомнений.

С кругом идей, разрабатывавшихся в годы деятельности московского еретического кружка, связан и Хронограф. Мы не знаем точно, когда и кем была составлена первоначальная редакция Русского Хронографа XV в., бывшая общим протографом для двух известных редакций XVI в., но важнейший источник этой первоначальной редакции (ее всемирно-исторической части) нам известен. Это, как бесспорно доказал А. А. Шахматов, так называемый «Еллинский летописец» второго вида, грандиозная историческая компиляция, составленная еще в XIII—XIV вв.³¹² Интерес московских еретиков к этому памятнику документально доказан уже известным нам списком «Еллинского летописца», сделанным еретиком Иваном Черным в 1485 г. Приписка Ивана Черного к его труду дает основание полагать, что работа его была выполнена по повелению Ивана III; приписка эта, как и многочисленные записи на полях (принадлежавшие, по предположению А. И. Клибанова, также самому Ивану Черному), свидетельствует о том, что перед нами — не простая работа переписчика, а труд, которому сам писец и лица, поручившие ему эту работу, придавали большое принципиальное значение.³¹³

³¹² А. А. Шахматов. К вопросу о происхождении Хронографа, стр. 66—71. — Предположение о влиянии «Еллинского летописца» второго вида на Хронограф было высказано уже В. М. Истриным (Александрия русских хронографов. М., 1893, стр. 285—287). О времени возникновения «Еллинского летописца» второго вида см.: В. М. Истрин. Из области древнерусской литературы. ЖМНП, 1903, № 10, стр. 208—216; А. А. Шахматов. Новая хронологическая дата в истории русской литературы. ЖМНП, 1904, № 1, стр. 174—179.

³¹³ Приписку Ивана Черного к «Еллинскому летописцу» и «Пермские глоссы» на полях «Летописца» см.: Антифеодалные еретические движения, стр. 278—280 и 282—283; ср. введение А. И. Клибанова к этому изданию — там же, стр. 277—278; ср. также: Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы конца XV в., стр. 100—110. Связь между работой Ивана Черного над «Еллинским летописцем» и подготовкой Хронографа 1512 г. отмечается и Ю. Ф. Сальниковым, но автор напрасно, на наш взгляд, противопоставляет эту мысль выводу А. Д. Седелникова о роли Досифея Топоркова в редактировании Хронографа (Ю. Ф. Сальников. Основные направления русской об-

Идеи, подхваченные в начале XVI в. иосифлянами, разрабатывались до них деятелями московского еретического кружка конца XV в. Из этого, однако, никак нельзя сделать вывод о специфически «еретическом» характере идеологии Русского централизованного государства или о том, что иосифляне были идеологическими последователями своих бывших противников. Публицисты первой четверти XVI в., развивавшие в своих произведениях идеи могущества и величия Русского государства, были решительными противниками ереси: Спиридон вел горячую полемику с еретиками; решительным противником всевозможных еретиков был Филофей; с «Изложения о вере», направленного против ереси, начинался и Хронограф. После инквизиционных костров начала 1504 г. ересь как идеологическое движение надолго исчезла: от первой четверти XVI в. до нас не дошло ни одного сколько-нибудь достоверного известия о ереси;³¹⁴ подлинных последователи новгородско-московских еретиков появляются только в середине XVI в.

существенно-политической мысли конца XV—начала XVI в., стр. 49 и 68). В «Еллинском летописце» нет еще характерного для Хронографа систематического соединения известий библейско-византийской и русской истории. Ю. Ф. Сальников обратил внимание на любопытное совпадение в перечислении завоеванных турками государств между заключением Хронографа и анонимным дипломатическим посланием, опубликованным нами по сборнику начала XVI в.; в Хронографе — «Греческое и Серпское, Басанское и Арбазанское» (ПСРА, т. XXII, стр. 439); в анонимном послании — «Гречкое и не одно, и Серпское, и Болгарской, и Арбанайское и Босна» (Антифеодалные еретические движения, стр. 388). Но, во-первых, сходство это не абсолютно и могло быть случайным (ср., например, аналогичное перечисление в рассказе об Угре: ПСРА, т. XXIV, стр. 201), во-вторых, самое анонимное послание вовсе не исходило от еретиков — оно могло быть в лучшем случае привезено Федором Курицыным, но никак не сочинено им.

³¹⁴ Исследователи, считающие новгородско-московскую ересь за «ересь жидовствующих», видят доказательство существования или возрождения ереси при Василии III в том факте, что Максим Грек, прибывший на Русь в 1518 г., и митрополит Даниил писали специальные «слова» против иудеев (ср.: Е. Е. Голубинский. История русской церкви, кн. II, ч. 1, стр. 649—650; В. С. Иконников. Максим Грек и его время. Киев, 1915, стр. 197—211). Но Максим Грек писал на Руси сочинения не только против иудаизма, но и против «еллинской прелести», «агарянской прелести», «армянского зловерия», «латынской ереси» и т. д.; существование этих посланий отнюдь не свидетельствует о распространении всех этих взглядов в России. Одно из сочинений Максима против иудаизма направлено против «Самуила еврейна» — автора, жившего в XI в. в Испании (Сочинения Максима Грека, ч. I, стр. 55), другое — против неведомого «Исаака жидовина, волхва и чародея и прелестника» (там же, стр. 51). Никаких исторических сведений об этом Исааке не сохранилось; вполне возможно, что это действительно был еврей, подвергшийся в XVI в. за свои религиозные воззрения преследованию на Руси, но о каких-либо его русских последователях ничего неизвестно. В сочинениях Даниила против иудаизма (ср.: В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения,

Разработка еретиками конца XV в. и иосифлянами начала XVI в. одной и той же темы «Русского государства» объяснялась в первую очередь чрезвычайно широким общественным значением этой темы. Идеология Русского централизованного государства отнюдь не была только идеологией «правительственной программы», как полагал П. Н. Милуков и другие исследователи. Образование централизованного государства было историческим процессом, в котором с разных точек зрения были заинтересованы самые различные общественные элементы. Процесс этот имел две стороны: речь шла, во-первых, о ликвидации феодальной раздробленности, уничтожении исчерпавшего свою историческую роль политического строя отдельных феодальных земель и княжеств и, во-вторых, о создании на основе этих княжеств нового феодально-самодержавного государства. В конце XV в. идеологам, естественно, бросалась в глаза в первую очередь разрушительная сторона этого процесса: противники феодальной «несправедливости» прежде всего желали ликвидации удельного строя; контуры будущего «благоустройства» рисовались им еще в абстрактных, утопическо-идеализированных чертах. Именно поэтому власть «светлейшего царя» могли поддерживать реформационные элементы — представители горожан или радикально настроенных «чиновных рядовников». Однако уже с начала XVI в. подлинные черты будущего самодержавного государства стали обрисовываться все с большей ясностью: «светлейший царь» — «благочестивый князь Иван Васильевич» закончил свое княжение расправой со своими многолетними приверженцами — вольнодумцами; новый государь Василий III с самого начала выступал как противник всяческого свободомыслия. С первой четверти XVI в. разработку идеологии централизованного государства берут на себя идеологи, теснее и непосредственнее связанные с господствующим классом феодалов.

Это не означает, однако, что в публицистике XVI в. исчезает разрыв между субъективными стремлениями идеологов и объективным смыслом их выступлений, что все лица, разрабатывавшие в этот период идеологию централизованного государства, были сами представителями и прямыми выразителями

стр. 342—361) нет никаких признаков живой полемики с действовавшими на Руси еретиками и никаких указаний на причины, вызвавшие их нападение. Сочинения в защиту основных догматов христианства (воплощение бога и т. д.) постоянно появлялись на Руси с киевских времен; появление их не должно было всегда объясняться наличием соответствующих еретических движений. Предостережения иосифлян в период их борьбы с нестяжателями против возможности нового появления ереси также не говорят о том, что ересь действительно возродилась (см. выше, стр. 465).

политики этого государства. История общественной мысли XVI в. знает только один случай непосредственного слияния в одном лице политического представителя и апологета самодержавного государства: это царь Иван Васильевич Грозный. В своем большинстве идеологи самодержавия XVI в. были представителями духовенства, видевшими в «государе всея Руси» опору и защитника церкви, или представителями определенных слоев светских феодалов, в большей или меньшей степени заинтересованных в существовании сильного централизованного государства. В середине XVI в. в публицистике вновь появляются люди, совмещающие радикализм в религиозных и социальных вопросах, резкую враждебность к верхушке феодального класса — «вельможам» с горячей верой в «сильного государя» как наилучшего защитника от этих «вельмож». Этим идеологам снова пришлось на своем печальном опыте убедиться в том, как далек был создаваемый ими образ «мудрого государя» от действительности. Характерна в этом отношении судьба Ивана Пересветова: пламенный защитник государевой «грозы» исчез с исторической сцены и стал даже, по-видимому, одинокой фигурой как раз тогда, когда эта «гроза» стала историческим фактом.³¹⁵

Причина, которая делала невозможной на Руси «княжескую реформацию» североευропейского типа и определяла неудачу всех выступлений радикальных сторонников «правды и грозы», достаточно известна в науке — это, как мы уже отмечали выше, отсутствие на Руси XV—XVI вв. необходимых элементов капиталистического уклада. Реформации на Руси не было, и ее провозвестники потерпели неудачу — это бесспорно. Но едва ли будет прав исследователь, который на этом основании признает бесплодной идеологию русских вольнодумцев конца XV или середины XVI в. и увидит в русской литературе и публицистике этого периода только отражение идеологии господствующих классов. Разгромленная и подавленная, русская реформационная мысль получила тем не менее отражение в идеологии, оказав глубокое влияние на своих противников. Выше мы уже говорили о культурном влиянии еретиков: значение культурной деятельности их противника Геннадия далеко выходило за рамки «обличительства», но толчком к этой деятельности была все-таки борьба с еретиками. Не менее глубоким был след, оставленный еретиками и в сфере политической идеологии. Борясь с ними, их противники вынуждены были обращаться к тем же самым вопросам, которыми занимались вольнодумцы, и развивать высказанные ими политические идеи.

³¹⁵ Сочинения И. С. Пересветова, стр. 299; А. А. Зимин. И. С. Пересветов и его сочинения, стр. 336—338 и 392.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Роль идеологической борьбы конца XV века в развитии русской публицистики

Исследование основных литературных памятников конца XV в. помогает понять сущность той общественной борьбы, под влиянием которой создавалась публицистика Русского централизованного государства. Это исследование позволяет, прийти к выводу, что главным идеологическим конфликтом, породившим обильную и богатую по содержанию публицистическую литературу, был конфликт между защитниками господствующей религиозно-феодальной идеологии и ее критиками — противниками важнейших институтов феодальной церкви, и в частности монастыря. Конфликт этот отражал основные классовые противоречия феодального общества. Борьба между сторонниками разных укладов церковно-монашеского быта — стяжателями и нестяжателями — в тот период, по-видимому, еще не возникла; во всяком случае в литературе конца XV в. эта борьба не получила никакого отражения. Защитники церковной ортодоксии до начала XVI в. не выступали в качестве приверженцев сильной великокняжеской власти и централизованного государства; тесно связанные с крупным феодальным землевладением, они по своим политическим взглядам были близки к феодальной оппозиции, выступавшей против великого князя. Литература, выражающая идеи централизованного государства, создавалась в конце XV в. в кругах, сочувствовавших религиозной реформе; только после отказа великокняжеской власти от реформационных проектов защитники религиозной ортодоксии обратились к идеям «царской власти» московских государей.

Памятники конца XV в. помогают понять не только историю идеологической борьбы в период образования Русского централизованного государства, но и историю литературы этого периода.

В последней главе нашего исследования мы говорили о том влиянии, которое имели на общественную мысль XVI в. идеи,

высказанные в литературе конца XV в. Идеологическая борьба конца XV в. оказала глубокое влияние и на литературу XVI в. в целом; она в значительной степени предопределила весь ход развития этой литературы.

Прежде всего победа «обличителей» и разгром ереси в начале XVI в. знаменовали собой серьезный удар по той светской литературе, зарождение которой можно наблюдать во второй половине XV в. Наблюдения над рукописной традицией ряда выдающихся памятников древнерусской литературы свидетельствуют о весьма многозначительном факте: памятники эти сохранились в списках конца XV—начала XVI в. или в списках XVII в. Так обстоит дело, например, с уже известной нам «Повестью о Дракуле». «Повесть» сохранилась в двух списках конца XV и начала XVI в.; далее следы ее в рукописной традиции пропадают, и вновь появляется она только в XVII в.¹ Примерно такой же была судьба и «Хождения за три моря». К концу XV в. относится древнейший Троицкий список памятника и краткая выдержка из него в одном рукописном сборнике; тогда же «Хождение» проникает в летописи (отражаясь в нескольких списках свода 1518 г.); новые отдельные списки «Хождения», свидетельствующие о возродившемся интересе к этому памятнику, относятся опять к XVII в.² На XVI в. падает и перерыв в рукописной традиции «Задонщины»: древнейший ее список (Ефросина) относится к концу XV в., следующий по времени — к концу XV—началу XVI в., а третий — уже к концу XVI—началу XVII в.³ Наконец, подобное же явление отмечал М. Н. Сперанский при описании рукописей «Сказания об Индийском царстве»: два древнейших списка этого памятника относятся к концу XV—началу XVI в., последующие — к XVII в.⁴

Разгромив еретическое движение, защитники официальной церковной идеологии постарались избавиться и от «неполезных повестей». Иной была в XVI в. судьба публицистики. Именно на этом жанре лучше всего можем мы проследить влияние литературных памятников конца XV в.

Правда, и здесь наши наблюдения будут неизбежно односторонними. Выяснение роли литературы конца XV в. в развитии древнерусской литературы в целом затрудняется тем обстоя-

¹ Ср.: А. Д. Седельников. Литературная история повести о Дракуле, стр. 640—642.

² Хождение за три моря Афанасия Никитина, изд. 2-е, стр. 161—182.
³ В. П. Адрианова-Перетц. Задонщина. ТОДРЛ, V, 1947, стр. 195—198.

⁴ М. Н. Сперанский. Сказание об Индийском царстве. ИПОЯС, 1930, т. III, кн. II, стр. 444—447.

тельством, что в нашем распоряжении, как уже было отмечено, находится в основном лишь та часть памятников публицистики конца XV в., которая отражала идеологию господствующего класса и носила ортодоксально-религиозный характер. От программной литературы еретиков до нас дошли незначительные остатки в виде «Лаодикийского послания» Федора Курицына и «Преддверия настоящего сочетания» Ивана Черного; вольнодумная литературная традиция более широкого характера представлена также весьма бедно. В какую форму облакали свои сочинения еретики и вольнодумцы конца XV в., мы почти не знаем; нам трудно поэтому говорить и о развитии этой формы в литературе XVI в.⁵

Наиболее выдающимися писателями ортодоксально-религиозного направления были в конце XV в. Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. По своему характеру произведения этих авторов были мало сходны между собой: Иосиф был полемистом по преимуществу, сочинения Нила Сорского носили скорее назидательный характер. Но рукописная традиция, сохранившая сочинения обоих авторов, была, как мы уже указывали, в значительной степени единой: первым переписчиком и пропагандистом сочинений волоколамского игумена и сорского старца был Нил Полев, монах Иосифова монастыря, побывавший в «заволжских пустынях», но сохранивший до конца жизни иосифлянские взгляды и обогащавший своими рукописями библиотеку Волоколамского монастыря. Именно среди волоколамских рукописей хранились древнейшие списки сочинений Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

Произведения эти не принадлежали еще к официальной литературной традиции. Это обстоятельство особенно важно отметить в отношении волоколамского игумена: несмотря на видное положение, занятое Иосифом Волоцким в начале XVI в. в церкви и среди окружения Василия III, на него вплоть до середины XVI в. не смотрели еще как на святителя, сочинения которого подлежали включению в официальные сборники и формулярники. До нас дошел митрополичий формулярник начала XVI в.; в этом формулярнике содержатся митрополичьи грамоты начала XV в. против стригольников, есть одно противо-

⁵ Некоторое представление о характере литературы еретиков дает «Лаодикийское послание», особенно если принять предположение А. И. Клибанова о связи с этим памятником (по идеологии и по происхождению) другого философско-грамматического трактата того времени — «Написания о грамоте» (А. И. Клибанов, «Написание о грамоте»). С еретиками, по-видимому, связаны первые попытки создания научно-философской литературы в средневековой Руси. Однако мы не знаем, какое место занимал этот жанр в еретической литературе в целом; публицистические в более узком смысле сочинения еретиков до нас не дошли.

еретическое послание Геннадия Новгородского (очевидно, потому, что он был одним из высших церковных иерархов), но нет посланий Иосифа Волоцкого.⁶

Но не будучи официальным лицом в православной иерархии и не обладая бесспорным авторитетом (не считаясь еще святым, ибо канонизация его совершилась позднее), Иосиф Волоцкий уже в первой половине XVI в. оказал определенное влияние на русскую литературу. Это влияние сказалось в творчестве двух виднейших полемистов этого периода — митрополита Даниила и Вассиана Патрикеева. Митрополит Даниил был непосредственным (хотя и не очень близким) учеником Иосифа; в его творчестве можно обнаружить прямые черты подражания сочинениям основателя Волоколамского монастыря. К Иосифу восходит обличительная манера Даниила — не только в его посланиях по догматическим вопросам, но и в посланиях более светского характера. К Иосифу восходит и своеобразный «грубианский» стиль Даниила — обилие уничижительных эпитетов и сравнений («пес», «свинья» — ср. подобные же сравнения в Послании Нифонту и «Сказании о новоявившейся ереси» Иосифа Волоцкого). Иными были только объекты обличений у обоих писателей: Иосиф в первый период своей деятельности решался иногда обличать и весьма сильных противников — митрополита и даже самого великого князя (вспомним Послание вельможе Иоанну); обличения Даниила были неизменно направлены сверху вниз — против тех или иных представителей его паствы. В связи с этой особенностью обличений Даниила в них гораздо шире затрагивались темы бытового характера (обличение пьянства, щегольства, разврата и т. д.).

Особого внимания заслуживает вопрос о происхождении литературной манеры Вассиана Патрикеева. Своим духовным наставником Вассиан считал Нила Сорского; он охотно ссылался на его авторитет в своих сочинениях (хотя, как мы видели, в большинстве вопросов был совершенно независим от Нила). Но в литературном отношении Вассиан Патрикеев никак не может считаться учеником Нила Сорского — между назидательно-психологическими трактатами Нила и резко полемическими сочинениями Вассиана, в сущности, нет ничего общего. Как писатель Вассиан был гораздо ближе к своему главному антагонисту Иосифу, нежели к своему учителю Нилу. Прямая полемика (в форме послания или «слова») с непосредственными обращениями к оппоненту или к аудитории — эта черта в равной степени свойственна и Иосифу Волоцкому и Вассиану Пат-

⁶ ГИМ, Синод. 562; ср. об этом сборнике: Л. В. Черепнин, Русские феодальные архивы XIV—XV вв., ч. 2, стр. 20—22; Антифеодальные еретические движения, стр. 230—231.

рикееву. В своем исследовании о Вассиане Патрикееве Н. А. Казакова справедливо отметила характерные черты литературного стиля этого писателя: полемическую направленность, пристрастие к скрытой или прямой диалогической манере, соединение двух языковых стихий — элементов просторечия и традиционной церковно-славянской фразеологии.⁷ Все эти черты мы можем обнаружить и в творчестве волоколамского игумена. В манере скрытого диалога, как мы уже указывали, написаны противоеретические «слова» и «сказания» Иосифа; именно поэтому мы можем на основании его сочинений предположительно восстановить действительные высказывания еретиков. Прямая речь цитируемых лиц не раз встречается в посланиях Иосифа (слова Зосимы в Послании Нифонту, слова Ивана III в Послании Митрофану и т. д.). Чрезвычайно характерно для Иосифа Волоцкого и соединение двух языковых стихий. Послания Иосифа дают блестящие образчики и высокого патетически-ораторского стиля и просторечия, причем оба эти стиля очень продуманно используются автором. Примером высокой патетики может служить, например, Послание вельможе Иоанну о смерти князя, представляющее собой как бы торжественную надгробную речь «четверосветлым светильникам» — удельным князьям. Иначе построены такие произведения, как Послание Голениной, Послание Борису Васильевичу Кутузову и т. д. Говоря о вопросах монастырского быта, Иосиф здесь широко и, несомненно, сознательно пользуется сниженным бытовым языком: жалуясь в Послании Кутузову на лихоимство князя Бориса Волоцкого, он, например, обвинял этого князя в том, что тот «изволочил» приезжих купцов «как онучю».⁸ Подобное внесение материала из живой жизни характерно и для творчества Вассиана Патрикеева. Можно говорить, конечно, и о существенных различиях между литературной манерой Вассиана и Иосифа — бытовым материалом у Вассиана ярче и разнообразнее; в полемических сочинениях Иосифа мы не найдем таких ярких примеров язвительной иронии, которые встречаются в сочинениях Вассиана; но основные публицистические приемы обоих авторов все-таки достаточно сходны, и мы можем предполагать, что Вассиан, борясь с Иосифом по идеологическим вопросам, во многом следовал литературной манере своего старшего современника. Такое заимствование литературных приемов противника нередко встречается в истории литературы: мы уже видели, что и иосифляне (и другие вполне ортодоксальные авторы начала XVI в.), создавая политические легенды о «московском

⁷ Н. А. Казакова. Вассиан Патрикеев и его сочинения.

⁸ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 211.

царстве» как преемнике Рима и Византии, использовали при этом сочинения своих разгромленных противников — еретиков.

Широкое распространение и использование публицистических памятников конца XV в., и в частности сочинений Иосифа Волоцкого, начинается с середины XVI в. Распространению этому содействовали в первую очередь три церковных деятеля и публициста: бывший инок Волоколамского монастыря, впоследствии игумен Хутынского монастыря и архиепископ Новгородский Феодосий, игумен Волоколамского монастыря, впоследствии архимандрит Новоспасского монастыря и епископ Сарский Нифонт Кормилицин и выходец из близкого к Иосифу Пафнутьева Боровского монастыря, впоследствии архиепископ Новгородский и митрополит всея Руси Макарий.

Архиепископ Феодосий усердно переписывал Иосифа Волоцкого, а наряду с ним Геннадия, Нила Сорского и других авторов конца XV в.;⁹ он активно использовал его творчество в своей литературной деятельности. Исходя из представлений о литературной собственности, свойственных его времени, Феодосий вообще очень охотно пользовался в своих посланиях чужими сочинениями, заменяя иногда в них только имена адресатов и отдельные конкретные детали.¹⁰ В числе сочинений конца XV в., использованных Феодосием подобным образом, были послания Иосифа Волоцкого¹¹ и доминиканца Вениамина.¹² Такое использование посланий Иосифа Волоцкого представляет значительный интерес с точки зрения проблемы, поставленной во введении к этому исследованию: перед нами наглядное свидетельство перерастания произведений делового характера, написанных конкретным лицом по определенным конкретным поводам, в публицистическую литературу. Отношение к творчеству Иосифа как к литературному образцу, которому надо следовать и подражать, выразилось не только в том, что Феодосий заимствовал оттуда целые разделы для собственных сочинений. Даже и тем сочинениям волоколамского игумена, которые не были использованы Феодосием, были приданы в сборниках феодосьевской традиции черты образцовых или формулярных грамот: удалив собственные имена и конкретные детали, составитель сборников давал возможность последующим авторам использовать эти послания в их сочинениях. Такая форма была

⁹ ГИМ, Синод. 791; ГПБ, Q. XVII. 50 и др.; ср.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 107—113 и 118—120.

¹⁰ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, Приложение, стр. 57—60, прим. 1.

¹¹ Антифеодальные еретические движения, стр. 513—515.

¹² А. Д. Седелъников. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина, стр. 218.

придана, например, Второму посланию Иосифа о постригшемся человеке, Посланию Василию III о еретиках;¹³ в сборниках, восходящих к феодосьевской традиции, формулярный характер был придан даже такому яркому произведению, как Послание вельможе Иоанну о смерти князя;¹⁴ в феодосьевской традиции (и только в ней) до нас дошел и отрывок из Послания Василию III, в котором Иосиф впервые поставил вопрос о божественности царской власти, — отрывочность и отсутствие имен автора и адресата этого Послания вероятнее всего объясняются его формулярным характером.¹⁵ Конечно, само по себе такое превращение конкретного послания в формулярную грамоту не было явлением, связанным именно с творчеством Иосифа Волоцкого и свойственным только середине XVI в. Мы уже упоминали о митрополитском формулярнике начала XVI в.; существовали подобные формулярники и в XV в. Но важно в данном случае отметить, какие именно грамоты помещались в прежних формулярниках и какие стали помещаться в середине XVI в. Грамоты, помещенные в формулярнике начала XVI в. и в более ранних формулярниках, — это официальные пастырские послания высших иерархов; использовать их могли новые иерархи с такими же официальными целями. Послания Иосифа Волоцкого, вошедшие в литературный обиход с середины XVI в., это полемические выступления против еретиков, советы и наставления великокняжеской власти, поучения феодалам по вопросу о положении зависимых от них людей, выражения гнева и скорби по поводу смерти князя. Перед нами сюжеты именно для публицистов, и использовать их могли в последующие годы публицисты, вышедшие из школы Иосифа Волоцкого.

Если архиепископ Феодосий содействовал распространению памятников конца XV в. как образца для публицистики своего времени, то с именами Нифонта Кормилицына и Макария связано введение этой публицистики в сферу внимания правительственных кругов, превращение ее в официальную литературу. Нифонту Кормилицыну принадлежит несколько сборников, отражающих в наиболее полном объеме сочинения Иосифа Волоцкого, а также сочинения Геннадия, Дмитрия Траханиота и других авторов конца XV в.; по списку Нифонта «имал» и «чел» «Просветитель» Иосифа Волоцкого Иван Грозный; желая придать сочинениям Иосифа официальный характер, Нифонт несколько обработал эти сочинения, удалив особенно опасные с официальной точки зрения высказывания волоколамского

¹³ Послания Иосифа Волоцкого, стр. 120 и 132.

¹⁴ Там же, стр. 121—124.

¹⁵ Там же, стр. 129.

игумена.¹⁶ Митрополит Макарий включил в свои «Великие Четии Миней» крупнейшие произведения Иосифа Волоцкого — «Просветитель» и «Устав» (в пространной редакции), а также некоторые его послания, в том числе не сохранившееся в иных списках Послание Иосифа в Пафнутьев Боровский монастырь (место пострига Макария).¹⁷

Чем объясняется своеобразное возрождение публицистики конца XV в. в середине XVI в. — почему именно в этот период публицистика времени Ивана III, уже потерявшая связь с конкретными событиями, породившими ее, обрела свое литературное значение? Объяснения этого факта, конечно, опять следует искать в истории общественной борьбы в Русском государстве. Середина XVI в. была временем, когда антифеодальные по своему существу идеологические движения, подавленные было в начале века, вновь появились на Руси: за стихийным народным восстанием 1547 г. в Москве и сходными восстаниями в других городах последовали выступления еретиков — Матвея Башкина, Феодосия Косого и др. Выступления новых еретиков (учения которых многими чертами напоминали учения их предшественников), естественно, должны были возродить интерес к публицистической литературе, порожденной идеологической борьбой конца XV в.

К сожалению, публицистика середины XVI в. известна нам столь же односторонне, как и публицистика конца XV в. Сочинения Матвея Башкина и Феодосия Косого не сохранились — известны лишь соборный приговор по делу Башкина и полемические сочинения Зиновия Отенского, направленные против ереси Косого; говорить о характере литературного творчества еретиков XVI в. (и о влиянии на них литературы конца XV в.) поэтому невозможно. Для суждения о вольнодумной традиции в литературе середины XVI в. мы располагаем произведениями только одного автора — И. С. Пересветова. У нас нет прямых сведений о еретичестве Пересветова или о его участии в кружках Башкина и Косого; но близость взглядов Пересветова к воззрениям вольнодумцев весьма вероятна; возможно также, что Пересветов стал жертвой одного из тех инквизиционных процессов, во время которых были осуждены Башкин и Косой. В этой связи особый интерес приобретает вопрос о литературной манере Пересветова и о ее происхождении. Выше уже отмечалось сходство между основной идеей сочинений Пересветова

¹⁶ ГПБ, Q.XVII.64 и Q.XVII.15; ср.: Послания Иосифа Волоцкого, стр. 101—107 и 133—134. См. также выше, стр. 471—472.

¹⁷ Антифеодальные еретические движения, стр. 463; Послания Иосифа Волоцкого, стр. 115—116.

(необходимость «грозы» для введения «правды» в государстве) и идеей «Повести о Дракуле» — сочинения, вышедшего, по-видимому, из среды московских еретиков конца XV в. Между этими памятниками обнаруживается не только идейная близость, но и близость художественной манеры. Образы главных действующих лиц (Дракулы и Магмета-салтана) и у Пересветова, и в «Повести о Дракуле» совершенно лишены той прямолинейной правоучительности, которая так свойственна была древнерусской литературе; «зломудрый» Дракула и «кровопиец» Магмет у обоих авторов не являются ни полностью положительными, ни вполне отрицательными фигурами, — в «Повести о Дракуле», и у Пересветова как бы намечается применительно к историческим деятелям то «открытие» человеческого характера в его сложности и противоречивости, которое литературоведы относят в основном к началу XVII в.¹⁸ Тем самым произведения эти резко расходятся с памятниками современной им письменности; они сходятся зато с памятниками устного народного творчества, в особенности со сказками, герои которых часто не являются ни героями, ни злодеями: вспомним, например, сказки об Иване Грозном, в которых отразилось сочувствие народных масс борьбе с боярскими «изменами» и вместе с тем их ужас перед жестокостью царской власти.

Сочинения Пересветова, как и «Повесть о Дракуле», дают нам некоторое представление о литературе, вышедшей за рамки господствующей церковно-феодалной идеологии Московской Руси. Но произведения эти, как мы уже отметили, являются редким и даже исключительным явлением среди дошедших до нас памятников письменности. Основные памятники литературы середины XVI в., как и основные памятники конца XV в., всецело связаны с господствующим ортодоксально-религиозным мировоззрением того времени.

Публицистика середины XVI в., выражавшая взгляды господствующего класса феодалов, была весьма разнообразна по своему содержанию и литературной форме. Острая внутриклассовая борьба при Иване IV породила, например, такие литературные явления, как переписка царя с «государевым изменником» Курбским и другие полемические сочинения обоих авторов. Вопрос о литературных традициях конца XV в., отразившихся в творчестве писателей XVI в., кажется нам довольно сложным. Мы уже знаем, что представление о нестяжательстве и иосифлянстве как двух основных направлениях русской общественной мысли, зародившихся в конце XV в. и определивших ход идей-

¹⁸ Д. С. Лихачев. Проблема характера в исторических произведениях начала XVII в. ТОДРА, VIII, 1951, стр. 218—220.

ной борьбы в Русском государстве в последующие времена, не подтверждается фактическим материалом. В какой степени можно говорить о нестяжательской и иосифлянской манере в применении к литературному стилю XVI в.? Несомненно, что творчество Вассиана Патрикеева оставило определенный след в русской литературе XVI в.; идеи Вассиана Патрикеева вызывали сочувствие в кругах феодальной оппозиции. Вассиана чтит, например, А. М. Курбский. Но представителем литературной традиции «заволжских старцев» Курбский не был — в сущности, определенной традиции такого рода вообще не существовало. Между литературной манерой Нила Сорского и Вассиана Патрикеева, как мы уже отмечали, не было преемственности; стиль Курбского ничем не напоминал стиля Нила Сорского; мало общего и между публицистическими приемами Курбского и Вассиана. Вопрос о происхождении своеобразного «цицероновского» стиля обличительных сочинений Курбского несомненно заслуживает специального исследования; из ближайших современников к Курбскому был ближе всего его учитель Максим Грек; у русских авторов конца XV—начала XVI в. Курбский заимствовал довольно мало. Если уже искать параллели к «гражданской» патетике посланий Курбского царю и его «Истории о великом князе Московском» в публицистике конца XV в., то наиболее близким по стилю сочинением представляется нам Послание вельможе Иоанну; мы не знаем, читал ли Курбский это обличение по адресу одного из представителей столь ненавистного ему «издавна кровопиевственного рода» московских князей, но определенное соответствие между гневным пафосом Послания Иосифа Волоцкого и стилем обличений самого «князя Андрея» бросается в глаза.

В отличие от традиции «заволжских старцев» традиция Иосифа Волоцкого оставила явный и значительный след в публицистике XVI в. Для людей середины XVI в. Иосиф был уже не врагом, а решительным апологетом великокняжеской (царской) власти; благодаря стараниям иосифлян (таких, как Нифонт Кормилицын и др.) сочинения его начинают рассматриваться как официальная литература и иосифлянская традиция воспринимается не только господствующей церковью, но и государственной властью. Влияние Иосифа Волоцкого на Ивана Грозного было весьма значительным. Наиболее характерной чертой, воспринятой царем у Иосифа и его сподвижников, была манера своеобразного полемического «исчерпывания» аргументов противников; эта манера резко отличала полемические сочинения царя от произведений Курбского: Курбский не разбирал взглядов своего врага по частям; он отвергал их с порога. Выше мы уже упоминали о сходстве между полемической манерой «об-

личителей» и Ивана IV, говоря о возможности использования «обличительной» литературы в качестве исторического источника;¹⁹ сейчас нам важно отметить именно литературную преемственность между защитниками церковной ортодоксии конца XV в. и «православным истинным христьянским самодержавством» середины XVI в.²⁰ С Иосифом и его сподвижниками сближают сочинения царя и широкое использование им аргументов от «писания» (в особенности из Ветхого Завета) и резкий, «грубианский» тон его обличений. Но тут же обнаруживается и существенное отличие полемических приемов Грозного от приемов «обличителей». Иосиф Волоцкий и другие «обличители» едва ли были вполне добросовестны в спорах с еретиками, но спорили они всегда всерьез: юмор и сарказм вообще не был свойствен творчеству «обличителей». Иван IV, как и его литературные предшественники, старался полностью исчерпать аргументы своих предшественников, но он иногда считал возможным заменить развернутое опровержение аргументов противника краткой, но выразительной насмешкой. Ответить на патетическое замечание Курбского, что царь не увидит его лица «до дни страшного суда», словами: «Хто же убо желает такова ефиопьска лица видети?» — было, конечно, несерьезно; но Иван Васильевич знал уже (научившись этому, может быть, от Василиана Патрикеева), что аргументы такого рода лучше действуют на аудиторию, нежели добросовестно-скучное опровержение.

С этой особенностью полемической манеры Грозного связана и другая, наиболее важная черта его публицистического творчества. Для кого и для чего писал свои полемические послания царь? Уже авторы конца XV в. смотрели на свои сочинения в значительной степени как на публицистические произведения; их «сказания» (даже если в них встречались полемические замечания во втором лице) адресовались, как мы уже указывали, по существу, не еретикам, а через их головы — более широким и более или менее беспристрастным слушателям;²¹ послания писателей конца XV в. также могли быть рассчитаны не только на их непосредственных адресатов, но и на более широкую аудиторию. Но первой и главной целью посланий конца XV в. было все-таки воздействие на тех лиц, кому они были адресованы: Иосифу Волоцкому прежде всего было необходимо убедить епископа Нифонта Суздальского осознать себя «главой всем» и «статьи накрепко» против еретиков; такой же конкретный практический смысл имели и его послания великокняжескому духов-

¹⁹ См. выше, стр. 123—126.

²⁰ Об иосифлянских традициях в творчестве Грозного см.: Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 337.

²¹ См. выше, стр. 116—117.

нику Митрофану, Ивану III, Василию III; такие же прямые цели имели и другие послания «обличителей». Возможность прочтения и использования этих посланий другими лицами учитывалась уже во вторую очередь. Иное дело — послания Грозного Курбскому. Конечно, царь отвечал в своем послании «крестопреступнику» и предполагал возможность нового письма с его стороны, но фактически ему не в чем было убеждать своего оппонента и нечего было ждать с его стороны. По своим практическим целям «переписка» Грозного и Курбского с самого начала была литературной формой; оба корреспондента адресовались, по существу, не друг к другу, а ко «всеми Российскому царству».²²

В переписке Ивана Грозного и Курбского процесс переработки деловой прозы в публицистику получил свое окончательное завершение; откровенно публицистический характер сочинений обоих авторов давно обратил на себя внимание исследователей и был неоднократно отмечен. Но публицистика Русского централизованного государства началась не с Ивана Грозного и не с Курбского. Публицистическая школа, из которой вышли писатели середины XVI в., сложилась в ходе острой идеологической борьбы конца XV в.

Идеологическая борьба конца XV в. оказала влияние не только на общий ход развития русской литературы XVI в. (преобладание публицистического жанра), но и на конкретные формы древнерусской публицистики. Прямой спор с противником, стремление исчерпать и полностью опровергнуть (хотя бы формально) все его аргументы, разговор с широкой аудиторией через голову непосредственного адресата — все эти черты публицистического стиля писателей Московской Руси впервые были применены именно в полемике «обличителей» с еретиками.

«Противоречие ведет вперед»: для обоснования этого положения Гегеля на материале допетровской Руси Г. В. Плеханов располагал в 1914 г. лишь весьма скудными данными, относящимися главным образом к господствующим классам древнерусского общества. Сейчас мы знаем об истории идеологической борьбы конца XV — начала XVI в. значительно больше. Дальнейшее исследование литературных памятников XV—XVI вв. несомненно позволит еще лучше понять то глубокое влияние, которое оказала на литературу древней Руси внутренняя борьба в древнерусском обществе.



²² Ср.: Я. С. Лурье. Был ли Иван IV писателем? ТОДРА, XV, 1958, стр. 507—508.



ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Маркс Карл 48, 179, 180, 184, 203, 333
Энгельс Фридрих 48, 178—180, 184, 203, 333
Ленин В. И. 344
- Август, римский император 349, 378, 388—390, 482
Августин Блаженный, западно-христианский церковный писатель 272, 276, 282, 381, 382
Авель, библ. 217, 244, 315
Авиценна (Абу Ибн-Сина) 195
Авраам, библ. 121, 263, 264, 483
Агапит, византийский писатель VI в. 475—480, 489
Агафон, священник 377
Адам, библ. 254, 259, 264, 340, 492
Адрианова-Перетц В. П. 70, 73, 360, 398, 501
Акила (Аквила), переводчик Библии 191, 192
Александр, великий князь Литовский, впоследствии король Польский 27, 346, 347, 408
Александр II 15
Александр Македонский 71
Александр Михайлович, великий князь Тверской 387
Александр Ошевенский, основатель Ошевенского монастыря 45
Александр (Алеша) Попович 70
Александр Ярославич Невский, великий князь 359
Алексей, митрополит Московский 103, 129, 146, 147
Алексей (Олексей), протопоп, ересьник 79, 98, 109, 112, 113, 115, 127—129, 136, 141—143, 146—148, 152, 155, 158, 165, 169, 179, 181, 411, 422, 464, 470
Алексейко (Костев), подьячий, ересьник 111, 179, 180
Аль-Газали (Авинасаф), арабский ученый 194—196
Адашев Алексей Федорович, окольный и воевода 104
Амартол Георгий, византийский хронист 70
Андрей, апостол 490, 495
Андрей, брат Софии Палеолог 401
Андрей Васильевич Большой, удельный князь Углицкий, брат Ивана III 51, 52, 153, 217, 223, 238, 243, 306, 315, 346, 363, 364
Андрей Васильевич Меньшой, удельный князь Вологодский, брат Ивана III 217
Андрей Майко, см. Майко Андрей
Андрей Юрьевич Боголюбский, великий князь 367
Антоний, византийский иконоборец 149
Антоний, основатель Киево-Печерского монастыря 323
Антоний, основатель Сийского монастыря 290
Антоний, св. 406
Арий, ересьник 157, 158
Арсеньев С. Б. 275
Артемий, старец 291, 292, 310, 321, 333
Арфаксад, библ. 389
Архангельский А. С. 80, 167, 286—288, 290, 292, 295—297, 299—303, 307, 311, 312, 314, 316, 317..

- 322, 325, 330, 332—334, 343, 441, 442
Афанасий, архиепископ Александрийский 188, 197, 267, 312
Афанасий, игумен 337, 338
Афанасий Никитин, см. Никитин Афанасий
Ахмат (Ахмед), хан Большой (Золотой) орды 46, 51—53, 346, 364, 373
- Базилевич К. В. 40, 53, 142, 183, 409
Басенок (Басенков) Федор, боярин 53, 60
Басенков Никифор, сын Федора Басенка 53
Басенок Федор, см. Басенок
Бахрушин С. В. 31
Башкин Матвей, ересьник 9, 405, 507
Бегичев Иван 157, 158
Бегунов Ю. К. 91, 93—95, 123, 142, 152, 158, 171, 172, 179, 182, 240, 409, 420
Безобразов М. В. 168
Безсонов П. А. 193, 286
Белокуров С. А. 84, 131, 133, 224, 225
Бельченко Г. П. 355, 356
Беншевич В. Н. 269
Берков П. Н. 275
Бернадский В. Н. 48, 49, 136, 181
Бернхейм Э. (E. Bernheim) 382
Болотников Иван 405, 406
Борис Александрович, великий князь Тверской 360, 361, 390
Борис Васильевич, удельный князь Волоцкий, брат Ивана III 51, 52, 217, 218, 223, 238, 243, 315, 346, 412, 504
Борис-Михаил, болгарский князь 187, 188
Боровкова-Майкова М. С. 215, 288, 295—297, 299—301, 309, 311, 313, 316, 340
Бодяновский В. Ф. 83, 185
Брун Ф. 130, 131
Брунон, католический толкователь Псалтири 449
Брудкус Ю. 132, 133
Будовниц И. У. 32, 34—36, 46, 150, 151, 195, 210, 250, 293, 294, 344, 379, 423, 446, 470, 482
Булгак Г. 185
Булгаков Н. А. 80, 81, 205, 213, 222
- Булев Николай (Люев), немецкий врач, астролог 269, 270, 276, 277, 279, 490
Булич С. К. 199
Булов Николай, см. Булев Николай
Буслаев Ф. 396
Бычков А. Ф. 64
- Вадштейн Е. (E. Wadstein) 382
Валла Лоренцо, итальянский гуманист 324
Вальденберг В. 21, 208, 210, 475, 477
Варлаам, игумен Хутынский 301
Варлаам, митрополит 435, 468, 482
Варлаам, отшельник 277, 278
Василий, архиепископ Новгородский 233
Василий, епископ Романский (Молдавия) 64
Василий, имя русских великих князей:
Василий II Васильевич (Темный) 51, 60, 192, 237, 348, 360, 362, 367, 368, 372
Василий III Иванович 182, 236, 269, 351, 354, 355, 384, 386, 388, 408, 409, 418, 425, 426, 428, 434—439, 447, 464, 465, 468, 469, 481, 485, 488, 489, 497, 498, 502, 506, 511
Василий, священник Покровский, ересьник 179
Василий Великий, архиепископ Кесарийский 95, 202, 263, 265, 466, 467, 479
Василий Михайлович, удельный князь Верейско-Белоозерский 57, 58
Васильев Б. 85, 86, 97, 98, 113, 118, 133, 208, 241, 262, 281, 479
Вассиан, архимандрит, см. Вассиан Стригин-Оболенский
Вассиан Дракула, старец 492
Вассиан (в миру Василий Иванович) Патрикеев, церковный деятель и публицист конца XV—начала XVI в. 8, 10, 11, 14, 25, 26, 35, 93, 94, 171, 247, 248, 258, 286, 288, 292, 294—297, 300—303, 307, 311, 314, 316, 317, 319, 323, 325, 326, 330, 332—334, 343, 345, 389, 410, 414—417, 423, 433—436, 440—442, 444—448, 454—456, 458,

464, 465, 469, 483, 485, 486, 492, 494, 503, 504, 509, 510
Вассиан Рыло, архиепископ Ростовский 52, 54, 55, 56, 63, 213, 277, 279, 372, 373, 379, 401
Вассиан Санин, архиепископ Ростовский, брат Иосифа Санина 106, 213, 217, 219, 238, 431
Вассиан (Стригин-Оболенский), архимандрит, впоследствии епископ Тверской 135, 156, 213, 214
Вассиан Топорков, епископ Коломенский, племянник Иосифа Волоцкого 445
Васюк Сухой (зять священника Дениса), еретик 179
Вахромеев И. А. 243
Великий П., см. Шестунов Петр Великий Васильевич
Вениамин, монах-доминиканец 226—228, 239, 245, 266—268, 273, 274, 276—282, 486—488, 490, 505
Вениаминов Тимофей, переписчик 266, 267
Веселовский А. Н. 69
Веселовский С. Б. 53
Вернадский Г. (G. Vernadsky) 26, 27, 87, 88, 132
Вилинский С. Г. 291, 292, 309, 310, 321, 333
Влад Монах, князь Валахский (Мутьянский) 402
Влад Цепеш (Дракула), князь Валахский (Мутьянский) 69, 70, 395—399, 401, 402, 501, 508
Владимир Андреевич, удельный князь Серпуховский 359
Владимир Всеволодович Мономах, князь Киевский 389, 420
Владимир Святославич, князь Киевский 77, 78, 227, 249, 349, 366, 378, 386—388, 486
Влас, переводчик 272, 485
Востоков А. X. 266, 268, 400
Гавриил, протопоп, еретик 136
Гаврилко-поп, еретик, см. Гавриил, протопоп, еретик
Галахов А. Д. 16
Гален, римский ученый 70
Гальба (Галла), римский император 225
Гегель И. Г. 28, 511
Геннадий (Гонзов), архимандрит Чудова монастыря, впоследствии

архиепископ Новгородский 5, 23, 24, 34, 56, 65, 76, 78, 79, 82, 83, 106—112, 115, 121, 123, 134—142, 147, 148, 150, 153—157, 160—163, 165, 166, 168, 170, 176, 179—181, 186—195, 197, 199, 201, 204—206, 210—214, 216, 223, 224—231, 234, 239, 241—244, 246, 247, 259, 266—284, 311, 312, 314, 337, 352, 375—377, 393, 408, 409, 417—419, 421, 428, 429, 431, 448, 449, 464, 471, 483, 484, 486, 487, 499, 503, 505, 506
Георгий Скрипица, священник 425
Герасим, св. 338
Герасим, см. Иероним
Герасим Поповка, дьякон, впоследствии архидиакон 266—268, 271, 280
Герасимов Дмитрий (Митя), переводчик и дипломат, брат Герасима Поповки 199, 227, 229, 230, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 280, 449, 484, 485
Герман, св. 281, 467
Герман, старец, основатель Балаамского монастыря 233, 345
Герман Подольный, монах 296, 298, 301—306, 309, 316, 318, 320, 433, 435, 441—443, 446
Геронтий, митрополит Московский 24, 25, 53—58, 61, 63—65, 78, 137, 138, 159, 205, 214, 242, 246, 321, 364, 372, 380, 470, 471
Гильдебрандт П. 42
Гиппократ, греческий ученый 70
Голенина Мария, княгиня 248, 427, 504
Голенищев-Кутузов И. Н. 203
Голь Я. (J. Goll) 177
Голова, см. Головин И. В.
Головин-Скряба, Иван Иванович, сын И. В. Головина 432, 433, 442, 443
Головин (Ховра-Голова) Иван Владимирович, боярин 432
Головины, боярский род 432
Голубинский Е. Е. 64, 79, 85, 90, 97, 105, 162, 193, 208, 226, 261, 262, 270, 429, 431, 434
Голубцов И. А. 56
Горсей Джером, английский путешественник 41
Горский А. В. 188, 193, 271, 273

Гостенков, дьяк 418
Готан Варфоломей, печатник 200, 275, 276, 280, 281, 284
Грандицкий П. 205, 206, 214, 418
Греков Б. Д. 31, 40, 41, 49, 427, 432
Гречев Б. 288
Григорий, митрополит-униат 369—371
Григорий, священник Семеновский, еретик 138, 141, 179
Григорий Палама, византийский церковный деятель 333, 334
Григорий Пельшемский, монах 290
Григорий Синаит, византийский церковный деятель 333, 334, 342
Григорий Тучин, см. Тучин Григорий, боярин, еретик 180
Григорьев А. Д. 226
Гридя Борисоглебский, дьяк, еретик 138, 141, 179
Гридя Квашня, еретик 152, 420
Гридя Клоч, еретик 179
Гудзый Н. К. 31, 33, 35, 36, 510
Гурий Тушин, монах, впоследствии игумен 57, 298, 301—305, 307—310, 314, 316, 319, 320, 325, 326, 336, 341, 345, 441, 442, 483
Гус Ян 180, 271
Гуттен Ульрих фон 203
Давид (Давыд), библист 191, 192, 379
Даниил, игумен, автор «Хожения» 69, 71
Даниил, игумен Волоколамский, впоследствии митрополит Московский 11, 14, 206, 225, 253, 258, 296, 316, 323, 330, 423, 434, 438, 449, 453, 455, 456, 497, 503, 505
Данила Иванов (Иванович), боярин 243
Делекторский Ф. 369—371
Денис (Дионисий), новгородский священник, еретик 98, 109, 112, 113, 115, 127, 128, 136, 139, 140, 141, 145, 146, 152, 169, 180, 181, 186, 411, 422, 464
Денисов И. (Elie Denisoff) 23—25, 211, 277, 281, 353
Десницкий В. А. 31
Дионисий, основатель Глушицкого монастыря 290
Дионисий (Деонисий) Ареопagit (Псевдо-Дионисий) 187—189,

197, 267, 268, 274, 276, 388, 466, 467
Дионисий (Деонисий), художник-иконописец 216, 336, 427
Дионисий Звенигородский, князь, монах 298, 313, 314, 414, 432, 435, 465
Диоскор, патриарх Александрийский, еретик 157, 467
Дмитрев А. Д. 35
Дмитриев Л. А. 359, 393
Дмитриева Р. П. 225, 230, 282, 355, 387—389, 482
Дмитрий, внук Ивана III 182, 347, 383—386, 389—391, 407, 408, 434, 481, 496
Дмитрий, основатель Прилуцкого монастыря 290
Дмитрий Грек, см. Траханнот Дмитрий
Дмитрий Иванович Донской, великий князь 359—361, 378
Дмитрий Ростовский, митрополит 77, 225
Дмитрий Толмач, см. Траханнот Дмитрий и Ралев Дмитрий
Дмитрий Юрьевич Шемяка, удельный князь Галицкий 61, 361
Довнар-Запольский М. В. 18, 35
Долгов С. О. 84, 123
Доминик, католический святой 267
Донат Элий, римский грамматик IV в. 449
Дорен А. (A. Doren) 382
Досифей, игумен Соловецкого монастыря 267, 376, 439, 483, 484
Досифей, инок 332
Досифей Топорков, автор «Жития» Иосифа Волоцкого 129, 235, 313, 314, 492—494, 496
Дракула (Дракул), см. Влад Цепеш; Дракула Вассиан, см. Вассиан Дракула
Дурандус Вильгельм, средневековый схоласт 269
Дюрер Альбрехт 203
Дьяконов М. А. 21, 25, 225, 348—351, 357, 375, 379
Евсеев И. Е. 84, 193, 211, 269, 271—273, 276, 279, 280, 282, 283
Евтихий, византийский еретик 157
Евфимий Турков, игумен Волоколамский 301, 302, 303, 313

- Елена, великая княгиня Литовская, дочь Ивана III 347, 408, 409
 Елена Волошанка, дочь Стефана III 8, 143, 152, 181, 182, 184, 347, 392, 402, 407, 411, 412, 481
 Епифаний Кипрский, епископ 93
 Епифаний Премудрый, монах, писатель 360
 Еремин И. П. 137
 Ересим (Герасим), священник Никольский, еретик 138, 141, 179
 Ермолин Василий Дмитриевич, московский купец и строитель 72
 Ефрем Сирин 167—169, 319
 Ефросин, монах, переписчик книг 70, 71, 190, 202, 252, 336, 354, 401, 501
 Ефросин (Елеазар), основатель псковского Елеазарова монастыря 257, 485
- Жданов И. Н.** 280, 282, 349, 350, 387
Жмакин В. И. 14—16, 18, 20, 37, 206, 207, 211, 225, 233, 250, 253, 258, 286, 296, 316, 317, 322, 325, 423, 432, 434, 438, 449, 453, 456, 467, 497, 505
- Захар**, монах, еретик 140, 145, 146, 160—162, 179—181, 417
Захария Га-Коген из Киева 133
Захария Гуил Гурсис (Гуйгурис), Скара, Гвизольфи (Gvizulfis), «князь Таманский» 130—134, 239
Зевакин Е. С. 131
Зимин А. А. 6, 32—35, 40, 50, 96, 99, 144, 148, 179, 182, 183, 210, 211, 214, 230, 238, 243, 246—248, 294, 389, 398—400, 406, 412—414, 417, 422, 427—431, 433—435, 437, 443, 457, 464—468, 476, 499
Зиновий, игумен Огненский, писатель 166, 200, 235, 265, 507
Знаменский П. 15
Зосима, митрополит Московский 76, 77, 80, 82, 87, 96, 98, 99, 102, 103, 109, 136, 137, 139, 141, 143—154, 162, 165, 166, 182, 186, 224, 238, 242, 244, 270, 318, 349, 352, 375—383, 391, 418, 459—461, 463, 465, 466, 468—472, 474, 481, 486, 494, 495, 504
- Зосима**, основатель Соловецкого монастыря 225, 430, 483, 484
Зосима Черный, монах, еретик XIII в. 145
Зубов В. П. 195, 196
Зубов Игнат, купец, еретик 109, 142, 181, 183, 201
- Иаков**, брат Христа, библ. 378
Иаков, игумен Троицкий 429
Иван, имя русских великих князей (царей):
Иван III Васильевич 7—9, 20, 25—27, 39, 40, 44, 46, 48, 49, 51—58, 60, 62, 63, 65, 66, 71, 76, 77, 79, 83, 104, 127, 129—133, 135, 136, 140, 141—143, 147, 151, 153, 154, 156, 159, 179, 180—183, 190, 214, 217, 218, 223, 236, 239, 242—244, 260, 279, 281, 283, 306, 307, 310, 315, 343, 346—348, 351, 353, 354, 357, 363—366, 371—374, 376, 378—380, 384—386, 390—393, 401, 403, 404, 406—413, 415, 416, 419, 421, 425, 441, 470, 472, 480, 496, 498, 504, 507, 511
Иван IV Васильевич Грозный 11, 28, 78, 110, 123, 126, 175, 190, 276, 354, 455, 456, 472, 476, 478, 485, 499, 506, 508, 509—511
Иван, сын протопопа Алексея, еретик 179
Иван Андреевич, сын Андрея Большого, удельного князя Углицкого 223
Иван Борисович Рузский, удельный князь, сын князя Бориса Волоцкого 391, 412, 426, 427
Иван Иванович Молодой, великий князь, сын Ивана III 390
Иван (Ивашко) Максимов, сын священника, еретик 146, 152, 179, 420
Иван (Ивашко) Черный, еретик 89—93, 109, 112, 142, 177, 178, 181, 182, 200, 201, 310, 332, 496, 502
Иван Суший (Сухой), великокняжеский наместник 71, 72
Иван Федоров, печатник 275, 283
Иванов С. 235, 430
Игорь Святославич, князь Новгород-Северский 359
- Иероним Блаженный (Герасим)**, западно-христианский церковный писатель 272, 274, 276, 279
Иисус (Исус) Наввин (Навгин), библ. 379
Иисус Сирахов, библ. 193, 271
Иконников В. С. 155, 190, 193, 270, 286
Иларий, митрополит Киевский 131
Иларий Великий, церковный писатель 328, 329
Иловайский Д. И. 82, 137, 143, 193
Ильин М. А. 360
Ильинский Ф. И. 83, 153, 184
Иннокентий Охлебнин, князь, монах 300, 301, 303, 342, 343, 345
Иоаким, игумен Песношский 476
Иоаким, игумен Троице-Сергиева монастыря 221, 222
Иоанн, экзарх Болгарский 263
Иоанн, вельможа, адресат послания Иосифа Волоцкого 217, 218, 243, 244, 260, 503, 506, 509
Иоанн Езмолвник, св. 326
Иоанн Богослов, апостол, библ. 378, 423
Иоанн Дамаскин (Дамаскин) 157, 168, 173, 196, 199, 240, 241, 261—263, 265, 493
Иоанн Евгеник, византийский писатель 380
Иоанн Златоуст (Златоустый) 163, 164, 168, 216, 241, 255, 256, 262, 493
Иоанн Лествичник, византийский церковный деятель и писатель 25, 201, 319, 332, 341, 423
Иоанникий, св. 327, 328
Иоасаф, митрополит 276, 429
Иоасаф, царевич 277, 278
Иоасаф (Стригин-Оболенский), архиепископ Ростовский 56, 79, 106—108, 123, 136, 155, 165, 168, 186, 187, 213, 224, 242, 243, 267—268, 306, 307, 311, 312, 314
Иоахим Флорский, средневековый церковный реформатор 382
Иона, архиепископ Новгородский 46
Иона, митрополит Московский 54, 362, 369, 371
Иона Голова Пушечников, старец 438, 456
Иосиф, архимандрит, археограф 213
Иосиф, библ. 378
- Иосиф Кунькин**, чернец, еретик 152
Иосиф Санин, игумен Волоцкий 4—7, 9—18, 20—25, 28—30, 33—35, 38, 57, 65, 70, 76—82, 85—87, 93, 95—98, 100, 102—113, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 125, 127—129, 133—138, 140, 141, 143, 145, 148—152, 154—159, 162—164, 166—171, 175, 179, 180, 182, 186, 193, 201, 204—284, 285, 286, 289, 290, 294, 295, 298, 302, 309, 310, 312—317, 319, 321—323, 331, 332, 335—337, 340, 342, 343, 345, 348, 351, 397, 405, 406, 450—472, 474—480, 482—486, 489, 492, 493, 495, 502—507, 509, 510
Иосиф Флавий 92, 356
Ипполит (Ипъполит), папа Римский 167
Исаак (Исак), библ. 497
Исаак Сирин 176, 332—334
Исайя, инок 388
Исидор, митрополит-униат 65, 362, 367, 369, 370
Истома, московский дьяк, еретик 85, 142, 181
Истрин В. М. 496
- Кадлубовский А. П.** 289—292
Казакова Н. А. 6, 48, 90, 247, 248, 252, 330, 410, 413, 415—417, 424, 433, 440, 441, 444—448, 454, 456, 458, 504
Казанский П. С. 204, 205
Казимир IV, король Польский и великий князь Литовский 52, 54, 238, 346, 364
Каин, библ. 217, 244
Калайдович К. 168
Калачов Н. В. 200
Кальвин Жан 14, 269
Карамзин Н. М. 7, 8, 77, 165, 182, 377, 390, 410
Кареев Н. И. 202
Карл Великий (Карул Бертин), император 227, 228, 244
Карский Е. Ф. 199
Кассиан, архимандрит Юрьевский, еретик 111, 152, 153, 420, 424
Кассиан Босой, старец Волоколамского монастыря 438
Кассиан (Константин) Мавнуцкий (Манкупский), князь, впослед-

стии монах 301, 303, 305, 306, 314, 315, 345
Квашнин Андрей Нежежа, сын боярский 441
Квашнин-Тущин Михаил Александрович 345
Кертбени К. (К. М. Kertbeny) 396—398
Киприан, митрополит 201, 337, 338, 341
Кириак, св. 328, 329
Кирилл, епископ Туровский 167, 168
Кирилл, игумен Белозерский 289, 295, 338, 339, 341, 441
Кленов Семен, купец, еретик 146, 181, 183, 223
Клибанов А. И. 73, 89, 90—93, 135, 157, 173—175, 177, 189, 190, 200, 496, 502
Климент Адам, английский путешественник 41
Ключевский В. О. 10, 235, 289, 413, 430, 483
Кожанчиков Д. Е. 342, 455
Кожевников А. М. 360
Козьма (Козма) Пресвитер, болгарский церковный писатель 187—189, 267
Кок Реймар, немецкий хронист 275
Кокорцов П. К. 194
Кологривов И. (I. Kologrivov) 22, 23, 27, 311
Конечный Ф. (F. Koneczny) 184
Копонлев Митя, еретик 143, 181, 409, 420
Копонлев Н. 301
Константин, имя византийских императоров:
Константин I Великий (Еленин) 188, 227, 228, 230, 231, 233, 244, 282, 324, 379, 383, 419, 486
Константин V Копроним 460, 467
Константин IX Мономах 386, 389
Константин Костеньчский, болгарский грамматик 199
Копанев А. И. 44, 49, 56, 195, 306, 339, 343
Корецкий В. И. 45
Корнилий, игумен Псковско-Печерского монастыря 403
Корсаков Д. А. 131
Костомаров Н. И. 11—13, 18, 37, 206, 207, 230, 289
Корш Ф. Е. 328
Косой Феодосий, см. Феодосий Косой
Кривоборский Иван, князь 431
Куземка, дьяк, еретик 152
Кузнецов П. С. 199
Кузьма Индикоплов 173
Курбский Андрей Михайлович, князь 9, 11, 28, 35, 61, 104, 110, 123—126, 445, 447, 478, 508—511
Курицын Василий, отец Федора Курицына 182
Курицын Иван-Волк Васильевич, дьяк, еретик 91, 93—95, 142, 152, 155, 171, 200, 201, 240, 284, 420
Курицын (Курица)-Каменский Григорий Романович 182
Курицын Федор Васильевич, дьяк, еретик 26, 49, 79, 90, 91, 98, 102, 105, 111, 113, 115, 127—129, 136, 140—143, 146, 152, 153, 158, 169, 171—174, 176, 177, 182, 183, 185, 197, 199, 200, 332, 374, 391, 400—403, 405, 406, 409, 411, 420, 422, 460—462, 464, 474, 481, 497, 502
Курицыны, служилый род 26
Кутузов Борис Васильевич, окольный 427, 432, 436, 504
Кутузовы, боярский род 432
Лавров Л. И. 132, 133
Ласки Ян, польский гуманист 203
Лебедев В. И. 31
Лев, епископ Катарский 424
Лев VI Премудрый, император Византийский 348, 383
Леваш, дьяк 416
Левицкий Г. 292, 334
Лей Г. (Ley Hermann) 195
Леонардо да Винчи 203
Леонид, архимандрит, археолог 155, 325, 355, 383, 429
Лилиенфельд Ф. (Lilienfeld F.) 185, 293, 334
Лиодор (Илиодор), византийский еретик 424
Лира (де Лира), католический богослов 270, 273
Лихачев Д. С. 33, 70, 91, 137, 195, 324, 353, 495, 496, 508
Лихачев Н. П. 182, 360, 361, 378, 379, 477
Лука Стирийский 298

Лурье Я. С. 6, 59, 60, 63, 72, 90, 140, 153, 183, 353, 360, 363, 369, 373, 384, 408, 409, 511
Лютер Мартин 14, 180, 203, 269, 271
Майко Андрей, дьяк, брат Нила Сорского 296
Майков Л. Н. 211, 266—269
Майков Нил, см. Нил Сорский
Маймонид, см. Моисей Маймонид
Макар, дьякон, еретик 179
Макарий, архиепископ Новгородский, впоследствии митрополит Московский 213, 283, 302, 303, 368, 438, 459, 472, 479, 480, 494, 505—507
Макарий, архимандрит Возмицкий 222
Макарий, игумен Калязинский 455
Макарий (Булгаков), митрополит, историк церкви 79, 85, 155, 191, 206, 285, 303, 358, 371
Македоний, византийский еретик 157
Макнавелли Николло 203
Максентий, император 233
Максим, священник, еретик 152
Максим Грек, церковный деятель, писатель XVI в. 9, 61, 175, 198—200, 230, 270, 304, 449, 478, 484, 485, 497, 509
Максимилиан I, император Германский 482
Максимов Иван, см. Иван Максимов
Малинин В. 18, 351, 352, 354, 362, 367—370, 387, 390, 436, 483—486, 494, 495
Малиновский А. Ф. 132
Мальшев В. И. 224
Мамай, темник татарский 359
Манассия, библист 352
Манент (Мамент), византийский еретик 459, 474
Маньков А. Г. 195
Мария Борисовна, великая княгиня, первая жена Ивана III 390
Марк, митрополит Эфесский 371
Мартиниан, игумен Феррапонтова монастыря 306
Мартынок угрянин, еретик 142, 182, 184
Масленникова Н. Н. 50, 354, 490, 491, 495
Матвей Корвин, король Венгерский 141

Матфей, евангелист 178
Матфей Десятый, писец 198
Мацек И. 382
Медлин У. К. (W. K. Medlin) 22, 209, 353
Мейлах Б. С. 31
Меланхтон Филипп 203
Мелхиседек, библист 239
Менандр, древнегреческий драматург 187, 193—197
Менгли-Гирей, хан Крымский 62, 142, 408
Мефодий Патарский 167, 348, 382, 383
Мещерский Н. А. 272, 380
Милетич Л. 188
Миллер О. Ф. 11—13, 15, 18, 37, 206, 207, 286
Милюков П. Н. 17, 18, 29, 34, 39, 41, 42, 350—352, 372, 374, 498
Минь, Ж.-П. (J.-P. Migne) 149, 188
Мирошниченко П. 32
Митрофан, архимандрит Андронниковский 79, 105, 128, 411, 412, 421—423, 426, 461, 504—511
Михаил, князь Болгарский, см. Борис-Михаил
Михаил Андреевич, удельный князь Вереиско-Белозерский 51, 54—57, 307, 308
Михаил Борисович, великий князь Тверской 387, 391
Михаил Клопский, новгородский юродивый 393
М. Л., автор статьи о Геннадии 205—206, 418
Михаил Ольелькович (Оленкович), литовско-русский князь 127, 129, 137
Михаил Яковлевич, см. Морозов
Моисеева Г. Н. 175, 414—416, 444
Моисей, библист 107, 155, 157, 263, 378, 379, 462
Моисей Египтянин, см. Моисей Маймонид
Моисей Киевский (Моисей бея Яков) 133
Моисей Маймонид, средневековый еврейский философ 83, 183, 194
Морозов (Русалка) Михаил Яковлевич, боярин 64
Мстислав Давыдович, князь Смоленский 365
Мунехин (Мисюр) Михаил Григорьевич, дьяк 484, 486, 488—490, 497

Муравьев А. 304
Мухаммед II (Магмет Салтан), султан турецкий 400, 508
Мюнстер Себастьян, немецкий хронист 396
Мюнцер Томас 180, 335, 382

Нават, византийский еретик 445
Навуходоносор, вавилонский царь 225

Насонов А. Н. 59—62, 71, 72, 403, 432, 491, 492

Наум, священник, еретик 111, 138, 179

Неверов С. Л. 194

Невоструев К. И. 12, 13, 15, 95, 97, 188, 193, 209, 235, 236, 243, 259, 271, 273, 286, 313, 413, 430, 439

Некрасов А. И. 336

Нестор-Искндер (Искандер), автор Повести о падении Царьграда 69, 355, 356, 380, 382

Несторий, византийский еретик 157, 158

Никита Стифат, византийский писатель 93

Никитин Афанасий, путешественник и писатель 65, 69, 72—74, 393—395, 501

Никитский А. И. 20, 21, 82, 131, 180, 392

Никифор Ксанфопул, патриарх Константинопольский 168, 322

Николаевский П. 285, 309

Николай Немчин, см. Булев Николай

Николай Студит, св. 330, 331

Никольский К. 123, 162, 179

Никольский Н. К. 55, 243, 287, 288, 296, 303, 307, 314, 315, 340, 343, 345, 441

Никольский Н. М. 28, 29, 35, 37, 182, 183, 208, 214, 293, 294

Никон, архимандрит 301

Никон, патриарх 323, 386

Никон Черногорец 241, 322

Нил, патриарх Константинопольский 162

Нил Полев, монах Волоколамского монастыря 89, 97, 219, 220, 233, 298, 299, 303, 313, 314, 325, 326, 414, 432—435, 443, 448, 465—467, 502

Нил Синайский, церковный писатель 301, 319

Нил Сорский 5, 7, 10—28, 30, 33—35, 38, 70, 187, 201, 206, 215, 216, 220, 233, 285—345, 413—417, 423, 426, 433, 434, 440—443, 454, 482, 502, 503, 505, 509

Нифонт, игумен Кирилло-Белозерского монастыря, впоследствии епископ Суздальский 54—57, 58, 65, 102, 106, 123, 136, 143, 144, 148—152, 179, 210, 214, 217, 219, 224, 238, 244, 260, 306—308, 310, 422, 426, 441, 461, 464—467, 469, 503, 504, 506, 510

Нифонт Кормилицын, игумен Волоколамский, впоследствии епископ Сарский 93, 145, 149, 219, 471, 472, 484, 493, 505, 506, 509

Ной, библия 387, 389

Носов Н. Е. 195

Обакша, дьяк, еретик 152

Оболенский-Лыко И. В., великолуцкий наместник 52

Огородников В. И. 131

Ольгерд, великий князь Литовский 359

Оляччин Д. 88

Орешников А. В. 390, 481

Орлов А. С. 31, 33, 35, 190

Оттон, римский император 225

Оттон I (Отто), германский император 244

Охлебинин, см. Иннокентий Охлебинин

Ощера-Сорокоумов Иван Васильевич, боярин 53, 345

Павел, апостол, библия 93, 118, 170, 378, 435

Павел, игумен Обнорский 290

Павел, священник, еретик 152

Павел Самосадский, еретик 157

Павлов А. С. 9, 49, 50, 82, 137, 139, 143, 150, 191, 226, 230, 231—233, 242, 291, 301, 350, 368—371, 375, 376, 379, 410, 416, 419, 434, 458, 485

Пансий Великий, св. 325

Пансий Ярославов, старец 25, 55, 58, 187, 301, 302, 307, 308, 311, 312, 314, 315, 338, 440, 442

Палама, см. Григорий Палама

Панов И. 13, 15, 20, 81, 82, 105, 118, 130, 173, 180, 423, 424

Парфенов А. Г. 285

Парэн Б. (B. Parain) 194

Патрикеев Василий Иванович, см. Вассиан Патрикеев

Патрикеевы, боярский род 26

Пафнутий, игумен Боровский 54, 236, 237

Пахомий, св. 336, 338

Пахомий Логофет (Пахомий Серб), монах, писатель 289, 338, 350, 369, 387, 488

Пашков А. И. 32

Пашуто В. Т. 32

Пенчко Н. А. 131

Пересветов И. С., публицист XVI в. 28, 35, 259, 399, 400, 402, 405—407, 445, 477, 499, 507, 508

Перетц В. Н. 83—85, 134, 185—187, 190

Петр, апостол 169, 378

Петр, митрополит Московский 103, 146, 147

Петров Н. И. 419

Петрашкевич, литовский посол 407

Петухов Е. В. 401

Пештич С. Л. 76, 77

Плеханов Г. В. 28—30, 37, 42, 208, 209, 225, 259, 511

Плоткин Л. А. 31

Плутарх 70

Погодин М. П. 8

Покровский К. В. 292, 328, 329

Покровский М. Н. 28—30, 37

Пономарев А. И. 263, 479

Попов А. Н. 129, 361, 367, 368, 370, 379, 472, 487

Попов Н. П. 86, 87, 143—147, 151, 276—278, 461, 470

Поппель Николай, германский посол 374, 391

Попруженко М. Г. 188, 189

Порфиридов Н. Г. 36

Порфирьев И. Я. 16, 80, 81, 89, 102, 113, 115, 460

Правдин А. 286, 296

Пре́клэн Э. (E. Preclin) 202

Пресняков А. Е. 72

Приселков М. Д. 59, 61, 324, 358, 362, 364—366

Пронштейн А. П. 48, 50, 418

Про́хор, епископ Сарский 106—108, 123, 165, 186, 224, 244

Пустоселов Митя, еретик 152, 420

Пыпин А. Н. 16—19, 32, 65, 352, 398, 400

Рааб Г. (H. Raab) 275, 276, 281

Радченко К. 288, 291, 335

Раев М. (M. Raeff) 209

Райнов Т. 32

Ралев Дмитрий, посол 229, 269, 351

Рамэ Филипп, французский гуманист 203

Ребийон А. (A. Rebillon) 202

Ржига В. Ф. 400, 432, 434

Розанов С. П. 488, 491, 493

Розов Н. Н. 230—234, 246, 418

Роман Мстиславич, князь Галицкий 365

Рублев Андрей 156, 336, 427

Руднев Н. А. 77—79, 418

Рузский Н. В. 70

Рукавов Некрас, еретик 152, 420

Руно Иван 53

Рыбаков Б. А. 32—35, 209, 249—251, 254, 257, 293, 454, 457

Рюрик 324

Ряполовский Симеон, князь 8

Савва, инок, автор «Послания на жидов и еретики» 131—134, 224, 225, 229, 239, 249, 265

Савва, св. 328

Савва Черный, епископ Крутицкий, автор «Жития» Иосифа Волоколамского 235, 236, 329, 330, 411, 437—439

Савваитов П. И. 49

Савватий, игумен Соловецкий 225, 483

Саврасов Ивашка, землевладелец 151

Саккетти А. Л. 400

Сальников Ю. Ф. 94, 109, 173, 177, 195, 400, 420, 493, 494, 496, 497

Самочерный (Сама Черный) Иван, еретик 152, 420

Самсонко (Самсон), сын священника Григория, дьяк, еретик 111, 138, 141, 179

Самуил Евреин, испанский писатель XI в. 270, 497

Самуха (Самоха), дьяк, еретик 179

Сахаров А. М. 41, 43

Сахаров И. П. 367

Сверчок, дьяк, еретик 146, 181

Святослав Ярославич, великий князь Киевский 264

Святский Д. О. 134, 186, 187, 269

Седельников А. Д. 23, 70, 138, 211, 225—228, 230, 231, 249, 266—270, 276, 277, 396, 398, 399, 401, 402, 490, 492—494, 496, 501, 505
Семен Иванович, великий князь Московский 387
Семенов В. 194, 196
Серапион, архиепископ Новгородский 410, 413, 414, 426, 428—437, 442, 443, 463—469, 484, 485
Серапион, игумен Кирилло-Белозерского монастыря 57, 306—308
Сервицкий А. И. 79, 129, 173, 418
Сергий, византийский еретик 157
Сигизмунд I, король Польский 389
Сидоров Н. П. 93
Сильвестр, папа Римский 187, 188, 231, 267
Сильвестр, протопоп 104, 197
Симеон Новый Богослов 332—334
Симеон Столпник, св. 325, 467
Симеон Суздалец, инок 367, 371, 378, 379
Сим, библ. 378
Симмах, переводчик Библии 191, 192
Симон, волах 424
Симон, митрополит Московский 148, 224, 253, 384, 386, 403, 409, 416, 422, 431, 435—437, 459, 468, 474
Симони П. 70
Скрипиль М. О. 354, 356, 380
Смирин М. М. 335, 382
Смирнов И. И. 36, 183, 405, 406
Смирнов Н. А. 355
Смит П. (Preserved Smith) 202
Смолич И. (Igor Smolitch) 22, 23, 209, 253, 293, 313
Соболевский А. И. 83, 84, 87, 186, 192, 194, 195, 267, 269, 270, 272
Соколов М. М. 84
Соколов Н. А. 96, 447
Соловьев А. В. (A. V. Solovjev) 201, 390
Соловьев В. С. 286
Соловьев С. М. 8, 9, 182, 285, 400, 401
Соломон, библ. 134, 193, 265, 272, 273, 370, 379
Сорокоумовы-Глебовы, боярский род 345
София Палеолог, великая княгиня 8, 53, 57, 58, 182, 183, 201, 243, 279, 314, 347, 348, 351, 353, 374, 390—392, 401, 408, 418
Софоний, автор «Задонщины» 359
Сперанский М. Н. 19, 20, 70, 84, 190—195, 352, 355, 356, 501
Спиридон-Савва, церковный деятель 224, 225, 355, 371, 482—484, 495, 497
Срезневский И. И. 106, 318
Стефан, епископ Пермский 163
Стефан III, господарь Молдавский 130, 141, 143, 402, 408
Сторожев В. Н. 30
Стремоухов Д. (D. Stremoukhoff) 352, 353, 380, 486, 487, 490, 491
Стригин-Оболенский Исаак (Иоасаф), см. Иоасаф
Стригин-Оболенский Ярослав Васильевич, князь 50
Строев В. (V. Strojev) 77, 88, 185, 193, 222
Субботин Н. 230, 231, 233
Схария 76, 77, 127, 129—135, 137, 141, 468
Сыроечковский В. Е. 48
Сыромятников Б. 35
Сэ А. (H. See) 202
Татищев В. Н. 76, 77, 151, 153
Таулер Иоганн, немецкий богослов 335
Тиберий, римский император 378
Титов А. А. 243
Тихомиров М. Н. 42, 358, 359, 363
Тихон, архиепископ Ростовский 139
Тихонравов Н. С. 19, 167, 173, 190—192, 382
Толстой Л. Н. 344
Толстой М. 243
Травин Салтык 53
Траханиот Дмитрий «Старый», дипломат и переводчик 229, 230, 267, 269, 279, 282, 314, 347, 472, 506
Траханиот Юрий, дипломат 267, 269, 270, 279, 282, 314, 347, 374
Трахтенберг О. В. 174, 265
Третьяков Иван Иванович, государственный деятель, впоследствии монах 55, 432—434, 442, 464, 466, 468
Третьяковы, боярский род 432
Турн Георг фон, германский посол 270

Тучапский П. 132
Тучко-Морозов Василий 53, 58

Уваров А. С., граф 97, 209, 325
Уиклеф Джон 180, 271
Унбегаун Б. (B. Unbegaun) 355
Ундольский В. М. 93, 429
Урусов Василий, князь 76
Успенский Ф. И. 333

Федор, дьяк, переписчик 267, 273
Федор, еврей, переводчик псалтири 70, 84, 190, 192, 193

Федор Борисович, удельный князь Волоцкий 391, 412, 426, 427, 432, 433, 436, 437, 447

Федор Студит, см. 326—328
Федоров Иван, св. Иван Федоров
Феннел Дж. (J. L. I. Fennell) 25, 26, 182, 293, 311

Феоност Черный, архимандрит, еретик 152

Феодосий, архиепископ Новгородский 476, 477, 480, 505, 506

Феодосий, игумен Печерский 323, 338

Феодосий, св. 326, 329

Феодосий Иконник, иконописец, сын Дионисия 216, 336

Феодосий Косой, еретик 9, 163, 292, 344, 397, 406, 507

Феодотон (Теодотион), переводчик Библии 191, 192

Феофил, архиепископ Новгородский 63, 64

Феофил, император Византийский 149

Фехнер М. В. 42

Филарет (Гумилевский), историк церкви 301, 303, 429

Филипп, автор Диоптры 168

Филипп В. (W. Philipp) 360

Филипп I, митрополит Московский 55, 192

Филолог Лев-Аникита, болгарский писатель 235, 236, 316, 410, 413, 414, 420, 421, 430, 438

Филофей, епископ Пермский 377

Филофей, патриарх Константинопольский 231, 232

Филофей, старец Елеазарова монастыря, писатель XVI в. 18, 349—352, 354, 367—369, 379, 380, 390, 436, 482—491, 494—497

Флавнан, патриарх Константинопольский 467

Фома, апостол, библ. 378

Фома, инок 360, 361, 378

Фома, посол 360, 361, 371

Фома, священник, еретик 179

Формос, папа Римский 389

Фотий, митрополит Московский 167, 358

Фотий, патриарх Константинопольский 187, 188

Фотий, старец 313

Хлебников Н. 9, 10, 13

Хозя Кокос, еврейский купец 131

Хольцварт И. (I. Holzwarth) 88, 89, 96, 97, 117, 208, 259

Хрущов И. П. 10—13, 14, 15, 20, 80, 81, 95, 96, 102, 182, 206, 213—215, 222, 236, 267, 410, 423, 453, 468

Чаадаев П. Я. 8

Чаев Н. С. 495

Челяднин Василий Андреевич, боярин 435, 445, 464, 468

Челяднин Иван Андреевич 222, 223

Черепнин Л. В. 31, 32, 43, 46, 47, 50, 57, 63, 72, 151, 183, 201, 347, 398, 400, 503

Чижевский Д. (D. Cyževskyj) 88, 185

Шамбинаго С. К. 358, 360

Шахматов А. А. 58, 59, 61, 77, 350, 352, 358—360, 362, 363, 365, 373, 401, 487—492, 496

Шевченко И. (I. Ševčenko) 475, 477

Шевырев С. 16, 285, 296, 325

Шедер Х. (H. Schaeder) 352, 387, 489, 490

Шейн Дмитрий Васильевич, боярин 130—134, 239

Шестунов Петр Великий Васильевич, князь 486

Шпидлик Т. (T. Špidlik) 209, 212, 250, 259, 262, 281, 322

Штекль Г. (G. Štökl) 22—24, 27

Шуйский Андрей Михайлович, князь 486

Щапов А. П. 167

Экк Иоганн-Майр, католический церковный деятель 271

Эккарт Мейстер, немецкий богослов 335

Энгель И. X. (I. Ch. Engel) 396
Эрастов Д. П. 228

Ювеналий, легендарный патриарх 231

Юлиан Отступник, император Византийский 245

Юрий Васильевич, удельный князь Дмитровский, брат Ивана III 51, 52, 217

Юрий Данилович, великий князь Московский 387, 390

Юрий Дмитриевич, удельный князь Галицкий 324

Юрий Иванович (Георгий Иванович), удельный князь Дмитров-

ский, сын Ивана III 218, 437—439, 475

Юстиниан (Иустиниан), император Византийский 477

Яблонский В. М. 289, 338, 339, 369

Ягайло, великий князь Литовский, король Польский 359

Ягич И. В. 198, 199

Ягодич Р. (R. Jagoditsch) 66—68

Ярослав Владимирович Мудрый, великий князь Киевский 391, 486

Яфет, библ. 378

Яцимирский А. И. 158, 396

УКАЗАТЕЛЬ ШИФРОВ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РУКОПИСЕЙ¹

Библиотека Академии наук СССР (БАН)	ГБЛ, Троицк. 187 99, 147
БАН, Архангельское собр. (Арх.)	ГБЛ, Троицк. 188 297—299, 303
БАН, 4.3.15 172	ГБЛ, Троицк. 669 327, 330
БАН, 24.4.28 198	ГБЛ, Троицк. 684 317, 325—330, 429
БАН, 34.2.31 52	ГБЛ, Троицк. 685 325, 326
Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (ГБЛ)	ГБЛ, Троицк. 730 197, 269
ГБЛ, собрание Волоколамское (Волок.) 489 (134) 477	ГБЛ, Троицк. 764 338
ГБЛ, Волок. 491 313	ГБЛ, Троицк. 799 298, 314
ГБЛ, Волок. 492 298, 313	ГБЛ, Троицк. 810 147
ГБЛ, Волок. 497 298, 313	ГБЛ, собрание Ундольского (Унд.) 1 92
ГБЛ, Волок. 520 120	ГБЛ, Унд. 140 298
ГБЛ, Волок. 522 (158) 477, 478	ГБЛ, Унд. 142 314
ГБЛ, Волок. 530 (164) 477	ГБЛ, Унд. 367 413, 429, 430
ГБЛ, Волок. 534 313	ГБЛ, собрание Фундаментальное (Фунд.) 92а 330
ГБЛ, Волок. 562 298	ГБЛ, Фунд. 103 173
ГБЛ, Волок. 571 313	ГБЛ, Фунд. 130 201
ГБЛ, Волок. 573 120	ГБЛ, Фунд. 173 99
ГБЛ, Волок. 577 313	ГБЛ, Фунд. 185 298, 315
ГБЛ, Волок. 627 389	Государственный исторический музей (ГИМ)
ГБЛ, Волок. 630 326	ГИМ, собрание Епархиальное (Епарх.) 336/475 313
ГБЛ, Волок. 650 493	ГИМ, Епарх. 337 470
ГБЛ, Волок. 659 483	ГИМ, Епарх. 339 145, 183, 458, 461—463, 469—472, 474
ГБЛ, собрание Музейное (Муз.) 597 92	ГИМ, Епарх. 340 183, 461—463, 469
ГБЛ, Муз. 1257 225	ГИМ, Епарх. 342/485 298, 313, 314
ГБЛ, Муз. 2469 117	ГИМ, Епарх. 343/493 298, 313, 314
ГБЛ, собрание Рогожское (Рогожск.) 530 99	ГИМ, Епарх. 344/494 298, 313
ГБЛ, собрание Румянцева (Рум.) 93 266	ГИМ, Епарх. 349/509 298, 313, 314
ГБЛ, Рум. 416 76	
ГБЛ, собрание Троицкое (Троицк.) 46 376	

¹ Цифры, выделенные курсивом, обозначают страницы настоящего издания.

ГИМ, Епарх. 350/510 298, 313, 314
 ГИМ, Епарх. 351/518 298, 313
 ГИМ, Епарх. 357/536 167, 332
 ГИМ, Епарх. 373 120
 ГИМ, собрание Музейное (Муз.) 2526 298
 ГИМ, собрание Синодальное (Синод.) 147 225
 ГИМ, Синод. 355 298
 ГИМ, Синод. 427 99
 ГИМ, Синод. 489 476
 ГИМ, Синод. 548 461
 ГИМ, Синод. 562 503
 ГИМ, Синод. 563 298
 ГИМ, Синод. 675 384, 385
 ГИМ, Синод. 759 225, 227
 ГИМ, Синод. 791 505
 ГИМ, Синод. 811 225
 ГИМ, Синод. 915 271
 ГИМ, собрание Уварова (Увар.) 6 219
 ГИМ, Увар. 17 325
 ГИМ, Увар. 221 225
 ГИМ, Увар. 356 492
 ГИМ, Увар. 447 (Царск. 181) 201
 ГИМ, Увар. 894 71
 ГИМ, Увар. 1366 363
 ГИМ, собрание Чудовское (Чуд.) 264 384, 385, 389
 ГИМ, собрание Щукина (Щук.) 363 219
 Гос. Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ГПБ)
 ГПБ, собрание Вяземского 0.43 298
 ГПБ, собр. Вяземского Ф. 97 492
 ГПБ, собрание Кирилло-Белозерского монастыря (Кир.-Бел.) 6/1083 71
 ГПБ, Кир.-Бел. 9/1086 71
 ГПБ, Кир.-Бел. 11/1088 71, 401
 ГПБ, Кир.-Бел. 22/1099 71
 ГПБ, Кир.-Бел. 23/1262 317, 325—330
 ГПБ, Кир.-Бел. 25/1102 299, 305, 309, 310, 316, 320, 321, 339, 341
 ГПБ, Кир.-Бел. 74/1151 299, 345
 ГПБ, Кир.-Бел. 95/1172 298, 299
 ГПБ, Кир.-Бел. 101/1178 303, 304, 309, 316, 320
 ГПБ, Кир.-Бел. 109/234 299
 ГПБ, Кир.-Бел. 120/245 335
 ГПБ, Кир.-Бел. 141/1218 325, 326
 ГПБ, Кир.-Бел. 752/1009 295
 ГПБ, собрание Михайловского, Ф. 39 420
 ГПБ, собрание Общества любителей древней письменности (ОЛДП) 0.252 222
 ГПБ, ОЛДП 0.259 172
 ГПБ, собрание Погодинское (Погод.) 84 267, 273, 274, 279, 280, 487
 ГПБ, Погод. 280 384, 385
 ГПБ, Погод. 1121 269
 ГПБ, Погод. 1135 219
 ГПБ, Погод. 1151 299
 ГПБ, Погод. 1287 64
 ГПБ, Погод. 1404а 491
 ГПБ, Погод. 1409 153
 ГПБ, Погод. 1563 299, 300, 306, 314, 315, 343, 432
 ГПБ, Погод. 1582 300
 ГПБ, Погод. 1612 165, 408
 ГПБ, собрание Соловецкое (Сол.) 115/115 267
 ГПБ, Сол. 175 484
 ГПБ, Сол. 346/326 97, 219
 ГПБ, Сол. 348/328 219
 ГПБ, Сол. 349/329 219
 ГПБ, Сол. 802/694 267, 273
 ГПБ, Сол. 922/812 484
 ГПБ, Сол. 941/831 298
 ГПБ, Сол. 966/856 267
 ГПБ, Сол. 968/858 267, 376
 ГПБ, Сол. 1040/930 281
 ГПБ, Сол. 966/856 267
 ГПБ, собрание Софийское (Соф.) 60 280
 ГПБ, Соф. 1156 298
 ГПБ, Соф. 1166 308
 ГПБ, Соф. 1167 308
 ГПБ, Соф. 1226 219
 ГПБ, Соф. 1320 476, 478
 ГПБ, Соф. 1321 188
 ГПБ, Соф. 1323 460
 ГПБ, Соф. 1377 330
 ГПБ, Соф. 1393 235
 ГПБ, Соф. 1420 219
 ГПБ, Соф. 1422 235
 ГПБ, Соф. 1444 149, 298
 ГПБ, Соф. 1446 424
 ГПБ, Соф. 1451 219, 314, 483
 ГПБ, Соф. 1454 276, 384, 385
 ГПБ, Соф. 1456 253, 455
 ГПБ, Соф. 1460 219, 298, 313
 ГПБ, Соф. 1462 308
 ГПБ, Соф. 1468 53, 57, 305, 308
 ГПБ, Соф. 1470 219
 ГПБ, Соф. 1471 313
 ГПБ, Соф. 1474 113, 114
 ГПБ, Соф. 1476 291

ГПБ, Соф. 1480 477
 ГПБ, Соф. 1489 298
 ГПБ, Соф. 1490 219
 ГПБ, Соф. 1519 299, 300
 ГПБ, собрание Титова 1433 420
 ГПБ, собрание Тихановское 591 232
 ГПБ, собрание Эрмитажное (Эрм.) 555 76
 ГПБ, Эрм. 4166 363
 ГПБ, F.I.3 92
 ГПБ, F.I.260 295, 304
 ГПБ, F.I.321 216, 377
 ГПБ, F.IV.п.1 420
 ГПБ, F.IV.178 492
 ГПБ, F.IV.220 165
 ГПБ, F.IV.232 156
 ГПБ, Q.I.214 225, 227—229, 249, 298, 313
 ГПБ, Q.I.259 99
 ГПБ, Q.I.317 484
 ГПБ, Q.I.1006 298
 ГПБ, Q.XVII.15 (Q.XVII.15a) 145, 150, 269, 313, 461, 463, 469, 471, 472, 474, 484, 507
 ГПБ, Q.XVII.22 420
 ГПБ, Q.XVII.50 301, 302, 313, 428, 442, 447, 478, 484, 505
 ГПБ, Q.XVII.64 148, 149, 219,

493, 507
 ГПБ, Q.XVII.72 420
 ГПБ, Q.XVII.305 172
 ГПБ, O.I.65 113, 114
 ГПБ, O.I.274 295
 Государственная публичная библиотека УССР, Рукописный отдел, № 2181 86, 208
 Институт Русской Литературы АН СССР (ИРЛИ)
 ИРЛИ, поступления 1953 г. № 27 248
 ИРЛИ, Усть-Цилемское собр., № 1 224
 Ленинградское отделение Института истории (ЛОИИ)
 ЛОИИ, коллекция П. И. Саввантова № 1 49
 Научная библиотека Харьковского Гос. Университета, Рукописный отдел, № 228/с 330
 Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА)
 ЦГАДА ф. Волоколамского монастыря (ф. 1192) № 514 325
 ЦГАДА ф. 199, портфель (Миллера) 46 76
 ЦГАДА, собрание Оболенского (ф. 201) 90 176





СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ — Акты, собранные ... Археографической экспедицией.
АИ — Акты исторические.
АСЭИ — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси.
АФЗиХ — Акты феодального землевладения и хозяйства.
БАН — Библиотека Академии наук СССР.
ВМЧ — Великие Миние четви, изд. Археографической комиссии.
ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (Москва).
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).
ГПБ — Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград).
ДАИ — Дополнения к Актам историческим.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
ИА — Исторический архив.
ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького Академии наук СССР.
ИОЛЯ — Известия Отделения литературы и языка Академии наук СССР.
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.
ИпоРЯС — Известия по русскому языку и словесности Академии наук.
ИРЛ — История русской литературы (в десяти томах).
ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук СССР.
ЛГУ — Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова.
ЛЗАК — Летопись занятий Археографической комиссии.
ЛОИИ — Ленинградское отделение Института истории Академии наук СССР.
МГУ — Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.
ОИДР — Общество истории и древностей Российских.
ОЛДП — Общество любителей древней письменности.
ПДП — Памятники древней письменности.
ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
РИБ — Русская историческая библиотека.

- Сб. РИО — Сборник Русского исторического общества.
СГГД — Собрание государственных грамот и договоров.
СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.
ТОДРА — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) Академии наук СССР.
ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов СССР (Москва).
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
ЧОЛДП — Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения.





СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Иосиф Волоцкий у Волоколамского монастыря. Деталь миниатюры из Лицевого летописного свода XVI в. (стр. 101).

Схема происхождения краткой редакции «Книги на новгородских еретиков» Иосифа Волоцкого (стр. 119).

Схема происхождения пространной редакции «Книги на новгородских еретиков» Иосифа Волоцкого (стр. 473).



ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Введение	3
Глава I. Вопрос об идеологических движениях конца XV в. в научной литературе	7
Вопрос об идеологических движениях конца XV в. в дореволюционной и иностранной научной литературе	7
Вопрос об идеологических движениях конца XV в. в советской научной литературе	28
Глава II. Русское государство и русская литература во второй половине XV в.	39
Социально-экономические предпосылки идеологической борьбы конца XV в.	39
Политическая борьба во второй половине XV в.	50
Светское направление в русской литературе XV в.	66
Глава III. Новгородско-московская ересь в идеологической борьбе конца XV в.	75
Исследование новгородско-московской ереси в научной литературе	75
«Просветитель» Иосифа Волоцкого и вопрос об основном источнике по истории новгородско-московской ереси	95
Еретические движения конца XV в.	127
Идеология новгородских и московских еретиков	154
Новгородско-московская ересь и русская литература XV—XVI вв.	185
Глава IV. Направление Иосифа Волоцкого в идеологической борьбе конца XV в.	204
Вопрос об «обличителях» ереси (иосифлянах) в научной литературе	204
Публицистические произведения Иосифа Волоцкого и его сподвижников в конце XV в.	213
Социальный и политический характер направления Иосифа Волоцкого в конце XV в.	234
Идеологическая и литературная деятельность Иосифа Волоцкого и его сподвижников	261
Глава V. Направление Нила Сорского в идеологической борьбе конца XV в.	285
Вопрос о Ниле Сорском и генезисе нестяжательства в научной литературе	285
Основные произведения Нила Сорского	295
Известия о деятельности Нила Сорского в конце XV в.	306
Идеология Нила Сорского	316
Социальный характер направления Нила Сорского	337

Глава VI. Развитие идеологии Русского централизованного государства в конце XV в.	346
Вопрос о развитии идеологии централизованного государства в научной литературе	346
Развитие идеологии Русского централизованного государства до конца 80-х годов XV в.	357
«Изложение пасхалии» митрополита Зосимы и развитие идеологии централизованного государства в 90-х годах XV в.	375
Еретические движения и идеология централизованного государства	391
Глава VII. Эволюция основных идеологических направлений русской литературы в начале XVI в.	407
Соборы 1503—1504 гг. и разгром еретического движения	407
Переход Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат и начало полемики нестяжателей с иосифлянами	426
Иосифлянская публицистика начала XVI в.	449
Развитие идеологии Русского централизованного государства в начале XVI в.	481
Заключение. Роль идеологической борьбы конца XV века в развитии русской публицистики	500
Именной указатель	512
Указатель шифров использованных рукописей	525
Список сокращений	528
Список иллюстраций	530

Яков Соломонович Лурье

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА В РУССКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ
КОНЦА XV—НАЧАЛА XVI ВЕКА

Утверждено к печати Институтом русской литературы (Пушкинский Дом)
Академии наук СССР

Редактор издательства П. П. Быстров. Художник Д. С. Данилов
Технический редактор Р. Е. Зендель. Корректоры Е. Я. Лапкин, И. П. Палкина
и А. В. Шоренкова

Сдано в набор 17/VIII 1960 г. Подписано к печати 2/XI 1960 г. РИСО АН СССР № 63—7Р.
Формат бумаги 60 × 92¹/₁₆. Бум. л. 16⁵/₈. Печ. л. 33¹/₄ = 33¹/₄ усл. печ. л.
Уч.-изд. л. 35.93. Изд. № 1224. Тип. зак. № 804. М. 26915. Тираж 2000.
Цена 23 р. 60 к., с 1 января 1961 г. 2 р. 36 к.

Ленинградское отделение Издательства Академии наук СССР
Ленинград, В-164. Менделеевская лин., д. 1

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
22	8 снизу	r ussisches	russischen
23	8	origines	origins
77	19 сверху	своего	его
98	15 снизу	об об суждении	об осуждения
190	13—12 "	об инокaх:	об иконах:
336	5 сверху	«Поедании»	«Предании»
378	4 "	лето	лета
379	23 "	новым	многым
381	22 "	Апокалипсис, 20 ₂	Апокалипсис, 20 ₂₋₇

Я. С. Лурье