

Чезаре Дж. де Микеллис

ЖИДОВСТВУЮЩИЕ.
НОВГОРОДСКО-МОСКОВСКАЯ
ЕРЕСЬ XV ВЕКА И РАННЯЯ
РЕФОРМАЦИЯ



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
Глава I	
Еретики Новгорода и Москвы: общая картина	14
Глава II	
Русская ересь, “Вальденская” гипотеза	24
Глава III	
Библиотека жидовствующих	39
Глава IV	
“Лаодикийское послание”	52
Глава V	
Лествица райская.....	78
Глава VI	
“Иудаизм” жидовствующих	92
Глава VII	
“Богомилство” жидовствующих.....	120
Глава VIII	
“De haereticis, an sint persequendi”	133
Глава IX	
Католическая инквизиция.....	146
Глава X	
Доминиканец Вениамин	157
Глава XI	
Предварительные итоги по русской ереси и ранней Реформации	173
Послесловие	190
Литература.....	200
Список сокращений	210

Знакомство студентов и преподавателей Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого с почетным профессором при Римском Университете (“Тор Вергата”) Чезаре Дж. де Микелисом произошло еще в 2018 году на международной конференции «Новгородика», где ученый выступил не только с научным докладом, но и прочитал публичную лекцию «Новгородская ересь и ранняя Реформация. Предварительные итоги».

В 2019 году в нашем университете был открыт Центр сотрудничества с Италией в присутствии Чрезвычайного и Полномочного посла Италии в России Паскуале Терраччано. На открытии был подписан Договор о сотрудничестве с Итальянским институтом культуры в Санкт-Петербурге, которым руководит Паола Чони.

За время существования Центра прошли совместные научные мероприятия, концерты, встречи. Публикация книги Чезаре Дж. де Микелиса «Жидовствующие. Новгородско-московская ересь XV века и ранняя Реформация» – еще один важный факт нашего сотрудничества.

Предлагаемая читателю книга впервые выходит в свет на русском языке в издательстве НовГУ. Этот научный труд выдающегося итальянского ученого, автора многочисленных научных исследований, способствует продолжению научного диалога по вопросу об истоках, содержании и последствиях одного из наиболее известных средневековых еретических течений в России.

Широкий круг источников, различные методы исследования позволяют Чезаре Дж. де Микелису рассмотреть проблему на фоне событий политической, культурной, интеллектуальной и идеологической истории Руси. Связь идеологии «жидовствующих» просматривается как с внутренними церковными течениями, так и с европейскими неортодоксальными традициями, а также с иудейской религиозной идеологией.

Хотя книга переведена на русский язык спустя четверть века после её первого издания, она остаётся актуальной и сегодня – прежде всего для

российского читателя, получающего в своё распоряжение добротное исследование мирового уровня, вводящее явление российской истории в контекст европейской культурной эволюции, позволяющее взглянуть на значимый эпизод в развитии религиозного самосознания народа с различных позиций.

Безусловно, это издание будет интересно всем специалистам по славистике как в России, так и за рубежом.

Ю. С. Боровиков,
исполняющий обязанности ректора
Новгородского государственного университета
имени Ярослава Мудрого

Чезаре Дж. де Микелис – одно из наиболее уважаемых имён в области славистики во всём мире, а его вклад в знания о славянском мире неоценим. Деятельность учёного характеризуется не только глубоким знанием славянского мира, но и оригинальностью, проистекающей из широты его интересов: от славистики и италянистики до истории религий, от истории Древней Руси до современной литературы. Помимо этого, научная деятельность де Микелиса отличается серьёзным документальным подходом. Выход книги «Жидовствующие. Новгородско-московская ересь XV века и ранняя Реформация» на русском языке спустя более двадцати пяти лет с первой её публикации в Италии является, таким образом, событием большого значения, которое позволит открыть дискуссию с русскими славистами и покажет, на мой взгляд, новые перспективы исследования. «Жидовствующие. Новгородско-московская ересь XV века и ранняя Реформация» – уникальное произведение, в котором с помощью огромного количества документов де Микелис обнаруживает связь между новгородскими жидовствующими и вальдигуситами северо-западной Европы, что глубоко изменяет идею православной церкви, воспринимаемой как монолитный блок, не потрясаемый еретическими событиями вплоть до второй половины XVII века. Речь идёт об историческом периоде, оставляющем множество открытых вопросов, особенно в том, что касается ереси, которая, как на Западе, так и на Востоке, преследовалась, а относящиеся к ней документы уничтожались. Это одна из причин, делающих ценным издание этой книги.

Будучи директором Итальянского института культуры в Санкт-Петербурге, я особенно рада, что мы внесли вклад в эту публикацию не только из-за её значимости, но и потому, что это мероприятие происходит в рамках сотрудничества между Италией и Россией, что кажется нам основной целью Итальянского центра, созданного в 2019 году при Новгородском государственном университете имени Ярослава Мудрого.

Паола Чони,
директор Итальянского института
культуры в Санкт-Петербурге

ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на то, что культурная, религиозная и гражданская история Руси на рубеже XV–XVI веков играет первостепенную роль в общей эволюции русских земель (как раз в этот период завершается образование централизованного Московского государства), до сих пор в ней остается множество неразрешенных вопросов. Но если русская история конца XV века и “грешит” загадками, то в истории еретического движения, изучению которого посвящена данная книга, их не меньше. И на то есть причина, общая для истории всех “еретических” движений, в том числе и западно-европейских. Дело в том, что политико-религиозный организм, по своей природе стремящийся к однородности (“католической” на Западе, “православной” на Востоке), преследовал и нередко уничтожал как нечто инородное подобные движения, поэтому они, как правило, почти не оставили по себе никаких следов, уступив место доминирующей культуре, в лице которой инакомыслие было обличаемо и гонимо, так что со временем эта доминирующая культура и стала основным, если не единственным “резервуаром” письменных свидетельств. Таким источникам, как следствие, не стоит доверяться слепо, но относиться к ним с осторожностью. Требуется немало умения, чтобы верно растолковать их, чтобы заставить эти свидетельства заговорить и поведать нам даже то, что сами они пожелали бы утаить или просто-напросто не могли понять.

Но есть и еще одна причина, чисто русская: так как богословие и экклезиология славянского православного мира представляли ту мощную идеологическую основу, на которой зиждилось единство русских земель, то в решающий момент освобождения от татарского ига представители доминирующей религиозной культуры пытались скрыть в принципе существование “ереси” на Руси (как в прошлом, так и в настоящем). “Ересь”, таким образом, была интерпретирована и преподнесена как инаковость, особенно тогда, – и это как раз наш случай – когда, будучи представленной как нежелательное и предосудительное внедрение в общественный организм славянского православного мира противоречащих христианским традиций, должна была быть физически уничтожена.

Как писала *Еврейская энциклопедия* (VII, 1910, 580): «Вопрос о сущности жидовствующих принадлежит к наиболее темным проблемам истории русского сектантства». Учитывая всё это, будем максимально внимательны в изучении вопроса о новгородско-московской ереси,

вооружившись “экзегетической” проницательностью и “эвристической” бдительностью.

История новгородско-московских еретиков (или жидовствующих, как принято называть их в историографической традиции), приходящаяся как раз на решающие десятилетия утверждения доминирующей роли Москвы на русских (в том числе и на новгородских) землях и вовлеченная в конфликты и разногласия как внутри самой русской Церкви, так и между русской Церковью и государством касательно непростого вопроса о церковном землевладении, – так вот, эта история до сих пор окутана таким густым мраком, что с точностью определить природу самого еретического движения оказывается задачей не из легких.

Задачу эту осложняет и двусмысленность самого понятия жидовствующие. Если в Новое время данный термин, как собирательный, мог относиться к любой форме христианской ереси с выраженным (крипто-) еврейским характером (к примеру, использовался для обозначения саббатистов в Моравии, против которых выступал Лютер), то в нашем случае мы сталкиваемся с новой проблемой: именно в изучаемый нами период произошло поистине громкое событие, которое привело к расширению семантики данного термина (испанские *judaisantes* [жидовствующие], или марраны, подвергнувшиеся преследованиям и изгнанные из Испании в 1492 году). В Новом Завете (Гал. 2:14) термин Ἰουδαΐζειν встречается один единственный раз и относится к обвинению Павлом Петра в том, что тот принуждает язычников жить “по-иудейски” (собственно, по словам Дж. Миедже¹, представителем “умеренного иудео-христианства” оказывается римско-католическая Церковь), однако до XVI века это выражение, основываясь всё на том же отрывке из *Послания к Галатам*, употреблялось (по крайней мере, в латино-германской Европе) для обозначения явления, которое позже будет названо “никодемизмом” (А. Бионди²); с другой стороны, ещё в 1525 году Лютер называл “иудействующими” (*Judengenossen*) не-евреев, живущих по законам Моисея. В русских письменных антиеретических свидетельствах конца XV века встречаются только иносказательные формы (*жидовская мудрствовати* – выражение, широко используемое для обозначения еретиков), а сам термин жидовствующие появляется только в XVI веке.

¹ Реформатский богослов (1900–1961), профессор Вальденского теологического факультета в Риме: *Pietro a Roma* (Петр в Риме), Claudiana, Torino, 1947, С. 62.

² Видный итальянский историк (1930–1999), автор книги *Инквизиция и Евреи в Италии* (1994).

Всё это, безусловно, не вносит ясности в изучение новгородско-московской ереси.

Более того, если архивы католической Инквизиции внушают к себе значительное доверие потому, что её исполнительные органы отличались однородным характером, то один из главных обличителей жидовствующих сам обвиняется в ереси (Геннадий), а “Великий Инквизитор” (Иосиф Волоцкий) вступает в решающую схватку с частью русского монашества и с самим государем (Иваном III), который в разгар борьбы радикально меняет церковную политику и перегруппировку союзов.

Осложняет положение дел и тот факт, что среди немногих письменных фрагментов, непосредственно относящихся к “еретикам”, есть и такие, которые очень трудно, а иногда просто и невозможно прочитать: постоянное использование тайнописи, особого алфавита, редкого уже в ту эпоху (так называемая “пермская азбука”), и, прежде всего, наличие загадочной литореи в квадратах в наиболее интересном документе, относящемся к жидовствующим, которому до сих пор никто не смог дать последовательного и убедительного толкования.

Новгородско-московская ересь серьезно обеспокоила русскую Церковь того времени, особенно ввиду связей и покровительства, которые она могла иметь при дворе. Но её историческая память дотянулась непрерывной нитью и до нашего времени: сначала в свидетельствах современников, в соборных резолюциях, в официальных документах как церковного, так и светского характера; затем, в период между XVI и XVII веками, в летописных сборниках, в анафематствованиях русской Церкви; позже, в XVIII веке, в первых попытках составить краткое критическое повествование “русской истории” и, наконец, с первой половины XIX века, в качестве предмета серьезной научной литературы.

Обширному материалу, посвящённому данному вопросу, бесспорной очевидности “фактов” соответствует, однако, полная неуверенность в их толковании.

Ответы на вопрос, кем же на самом деле были жидовствующие, самые разнообразные: евреи, рационалисты, богомилы, табориты, гуманисты, оккультисты, свободные мыслители. Английская учёная Дж. Хоуллетт установила типологическую параллель даже с учениями тамплиеров (будто в подтверждение слов Умберто Эко: “Тамплиеры всегда к этому причастны”). Множество толкований дано и небольшому количеству дошедших до нас фрагментов их писательской деятельности,

крайне разнородных по своему происхождению и характеру: каббала и некромантия, греческая философия и гуманизм XV века, арабско-еврейская традиция, раннехристианская литература и т. д.

Выдвигаемая нами в настоящем исследовании гипотеза о том, что ересь жидовствующих по сути является “русским” проявлением еретической традиции, уводящей к вальдо-гуситской диаспоре и, следовательно, к так называемой ранней Реформации, представляет, с одной стороны, расширенную переработку уже некогда выдвинутой гипотезы (как раз “гуситской”); но, с другой стороны, она в значительной степени новаторская, поскольку из идеи вектора (от богемского движения до движения на русских землях) преобразуется в идею сети взаимоотношений, включающих большую часть Центральной и Восточной Европы, и объединяет два генетически различных движения (а также оставшихся представителей других движений) в одну единую диаспору. Если предположить, что эта диаспора в конечном итоге могла засвидетельствовать себя (как и в каких формах – ещё предстоит выяснить) чуть дальше к северо-востоку, чем полагали до сих пор, и на совершенно иной религиозной почве (уже не на римско-католической, а на славянской православной), то вполне естественно предполагать также, что диаспора распространилась и в близлежащие земли, особенно польско-литовские. Таким образом, гипотеза всё равно вписывается в более широкую историческую перспективу и, как нам кажется, подтверждается как на западном, так и на восточном “фронте”. Согласно вальденской историографии недавнего прошлого (например, Gabriel Audisio [Одизио]), вальдо-гуситская диаспора на протяжении веков двигалась с юга на север, с запада на восток, «подбираясь к границам если не христианства, то католичества». Более того, на международной встрече, посвященной вальденсам (Экс-ан-Прованс, 1988), указывалось на «наше невежество в отношении вальденских общин в Центральной и Восточной Европе» и отмечалась в качестве неотложной задачи необходимость взглянуть на Восток. Однако уже в самой ранней историографии (середина XVI века) говорится о присутствии вальденсов (то есть вальдо-гуситов) в Чехии, Польше, Литве, Ливонии, а также в Сарматии.

На Руси были известны три направления еретической мысли, по-разному взаимодействовавшие с единством православной Церкви: направление, формирующееся на славянском языческом субстрате; направление, проистекающее из неортодоксальных форм христианского

Востока; и, наконец, направление, занесенное религиозным инакомыслием “католического” западного христианства. Единственное, в чем сходятся все гипотезы, высказанные в отношении жидовствующих (начиная с “еврейской” гипотезы), – это то, что еретическая зараза пришла в Новгород (и Москву) с юго-запада. Если этот факт связать с тем, что в это же время на русских землях внезапно появляются и инквизиторы, и свидетельства об Инквизиции, то будет вполне логично особо выделить третье направление из указанных выше. В подтверждение этому добавим, что уже в начале XX столетия в *Новом энциклопедическом словаре* (том XVII, С.-Петербург, 1913) в толковании понятия *Жидовствующие* отмечалось, что реформаторское движение, начавшееся (в конце XV века) в лоне католической Церкви, не могло не оказать некоторого давления и на Московию.

Учитывая всё сказанное, наше исследование можно рассматривать как “пограничное”: пограничное с точки зрения темы и письменных свидетельств, так как мы приняли во внимание две сформировавшиеся и развивавшиеся независимо друг от друга историографические традиции (одна, связанная с вальдо-гуситским миром, другая – с жидовствующими); пограничное и с методологической точки зрения, так как значительные пробелы в документальном материале и его интерпретации, осложняющие работу, обнажают некоторые существенные моменты филологического и историко-культурного анализа.

В результате получается следующая картина, точнее, большая единая фреска, непоправимо поврежденная: перед нами её разнородные фрагменты, расположенные так, что невозможно даже понять, одна или несколько сцен было изображено на ней. В процессе “реставрации” этой фрески мы должны не только идентифицировать эти разнородные фрагменты согласно логике, но и понять, как же они взаимосвязаны между собой. Чтобы доказать выдвинутую нами гипотезу, к “реставрационным работам” следует подходить с современным эпистемологическим сознанием, или, по словам К. Поппера, «выстраивать аргументы *за* и *против* предположительного ситуационного анализа».

Многие гипотезы относительно новгородско-московской ереси предлагают крайне запутанную историческую картину с малой (как мы полагаем) степенью вероятности. Историографическое направление, которого более всего придерживались в прошлом, собирает и воспроизводит буквально все сведения, которые можно извлечь из

первоисточников (прежде всего, из обличительных сочинений Иосифа Волоцкого), и предлагает образ христианского еретического движения, но по существу с крипто-еврейским характером. Такое движение отрицало Троицу, божественность Христа и, возможно, даже саму веру (понимаемую как бессознательная убежденность в истинности откровений), однако проповедовало добродетели, в точности следовало Апостольским писаниям и придерживалось администрации исповеди “на ухо”. Так же, как и богомилы, adeпты этого движения отвергали Ветхий Завет, но высоко ценили и почитали Декалог и ветхозаветное учение.

В принципе, нельзя исключать, что в Новгороде проявил себя как раз подобный синкретизм на “катаро-иудейской” основе, но если вслед за Карлом Гемпелем мы вооружимся самыми простейшими законами дедуктивно-номологической модели (предположив, к примеру, что учение обличаемого искажалось обличителями; искажались и понятия, изначально рождавшиеся и циркулировавшие, так сказать, на “латинском католическом” языке, но затем воспринятые “славянским православным” ухом), то вполне можно предположить, что ересь с латино-германскими (вальдо-гуситскими) корнями была воспринята русской церковной верхушкой того времени как доктринальный монстр, в общих чертах описанный выше.

Как отмечает Лурье (крупнейший советский и российский исследователь данного вопроса), в споре о природе жидовствующих исходить из чисто гипотетических утверждений («Возможно, что...», «Не исключено, что...») равносильно уподоблению парадоксу Анатоля Франса: «А почему месье Дюпон не мог жить в здании Тентеллери под номером 38? Это предположение не абсурдно: имя Дюпон распространено во Франции, и указанное здание имеет три лестницы». Такому подходу он противопоставляет попытку установить то, что действительно и самым правдоподобным образом проистекает из исторических источников.

Таким образом, нам приходится балансировать на тонкой грани между “предположением не таким уж нелепым” и “максимально правдоподобным предположением”. Естественно, называть чужие гипотезы “не такими уж нелепыми”, а свою собственную – “правдоподобной” было бы с научной точки зрения поспешно и непрофессионально. К тому же в научном исследовании нельзя бояться рисковать “правдоподобным”, понимая, что именно оно может оказаться самым “нелепым”.

Задача исследователя — отстоять честь выдвинутой гипотезы, привести в её пользу определенное количество “объективных аргументов”, дабы они, перейдя из категории “единичных совпадений”, приобрели значение “аргументированных доказательств”. Разумеется, судить, удалось это исследователю или нет, будет уже сам читатель.

Перевод этой книги на русский язык спустя более чем 25 лет с момента её выхода в свет на итальянском языке с достоинством (как мне кажется) выполнен Александрой Викторовной Бычковой в 2020 году, во времена пандемии. Именно поэтому ни переводчица, ни я не смогли проверить все цитаты, использованные в книге; посему за любые неточности как в этом, так и в итальянском издании книги всецело возлагает на себя ответственность её автор.

Глава I

ЕРЕТИКИ НОВГОРОДА И МОСКВЫ: ОБЩАЯ КАРТИНА

«Non ut doctior, sed ut melior»,
Франсуа Раншен, 1659¹

Положение северо-западных русских земель, и в особенности Пскова и Новгорода, в конце XV века имело свою специфику как по сравнению с землями русин (юго-западная Русь [нынешние Белоруссия и Украина], входившая в то время в состав Великого княжества Литовского; и Галиция со Львовом, бывшая частью Королевства Польского), так и по сравнению с самой Московией, к которой эти земли были присоединены при Иване III Васильевиче в конце 70-х годов XV века.

Новгород (или Хольмгард, как именовали его варяги), один из древнейших русских городов, «величиной превосходящий Рим» (писал около 1524 года Альберто Кампезе), бывший уже тогда частью Киевской Руси, не пал под татарским игом, не был включен в состав соседнего могущественного Великого княжества Литовского и не преклонил главы перед Тевтонским Орденом, контролировавшим близлежащие прибалтийские земли. Вместо этого в Новгороде была создана особая боярская *res publica*, которая в совокупности с активным торговым и культурным обменом с германскими землями позволила Новгороду образовать некую автономную систему, отдаленно напоминающую положение итальянских городов, таких как Генуя и Венеция, или свободных немецких городов в составе Империи. Кроме того, Новгород с расположенным в нём подворьем (торговым двором, сначала Готским, потом Немецким) входил в Ганзейский союз, который, помимо установленных торговых функций, играл важную, если не сказать единственную, роль в культурных и религиозных сношениях с латино-германским Западом².

¹ «Не для того, чтобы вышло учёнее, а лучше». Фраза была записана Франсуа Раншеном, «канцлером Медицинского Университета», на вальденской рукописи Дижона (номер 195, XV век), приобретенной им в Андузе 30 августа 1659 года за 36 лир, и была ещё раз использована Э. Монтэ при издании *La Nobla leyczon*, Париж, 1888.

² См.: Рыбина Е. А. *Иноземные дворы в Новгороде XII–XVII вв.*, М.: Изд-во МГУ, 1986.

На территории немецкого “подворья” была возведена католическая церковь Святого Петра, единственная на русских землях, которые не были присоединены к Литве и Польше.

В Пскове (и в самом Новгороде) во второй половине XIV века было отмечено первое значительное русское еретическое движение, стригольники, которое, хотя и было жестоко подавлено, но оставило по себе значительный след, особенно в истории ереси жидовствующих, появившейся в Новгороде в три последних десятилетия XV века. Целью настоящей работы не является изучение непростого вопроса о стригольниках (за подробностями мы отсылаем непосредственно к исследованиям Казаковой (ЛУРЬЕ 1955), КЛИБАНОВА 1960, РЫБАКОВА 1993 и АЛЕКСЕЕВА 2012), хотя вполне правдоподобным выглядит утверждение ЛУРЬЕ (1960, 135) о том, что «новгородская ересь конца XV века была в значительной степени возрождением и развитием этого движения». Однако две важные детали, касающиеся ереси стригольников, мы всё-таки обязаны отметить, ибо отголоски её окажутся значительными в канве рассматриваемых нами событий. Во-первых, историография склонна усматривать в движении стригольников (в значительно большей степени, чем в отношении жидовствующих) одну из форм тогдашних еретических движений соседних земель, занесенную на Русь посредством как индивидуального, так и коллективного влияния, не оставившего по себе никаких следов. Если в течение XIX века внимание историков в этой связи было сконцентрировано на традиции богомилов, то благодаря выдающемуся компаративисту А. Н. Веселовскому внимание с богомилов переключилось на неортодоксальные движения латино-германского Запада, в числе которых (флагеллантов [бичующихся], бегардов и прочих) ученый богослов, епископ Воронежский ИГНАТИЙ (1849, 43) уже в первой половине XIX столетия называл и вальденсов.

Во-вторых, как отмечает *Советская историческая энциклопедия*, V, 1964, 505: «Происхождение названия ереси [стригольники] не установлено. Некоторые связывают его с ремесленными специальностями (стрижка сукна, цырюльничество), другие – с особым обрядом посвящения (специфическая стрижка [постриг]³)». Для полноты картины следует

³ Такого объяснения придерживается GIRAUDO 1977, 464 (прим. 81), который полагает, что «подтверждением тому может служить тот факт, что игумен стригольничающий Захар “перестригл” своих монахов, то есть наложил на них ещё один постриг, отличный от монашеского пострига, санкционированного официальной церковью». Исследователь ссылается на послание Геннадия Собору в октябре

упомануть и некогда выдвинутую БОЦЯНОВСКИМ (1911, 14) гипотезу о том, что название, под которым это движение вошло в историю, происходит от слова стрекольники, то есть “бичующиеся”⁴. Примечательно, что некоторые историки XIX века (например, Ф. И. Успенский) предпочитали второе объяснение первому по тем самым причинам, по которым сегодня более правдоподобным представляется обратное: дело в том, что историографии того времени не были известны ереси, чьи названия происходили бы не от имени конкретного ересиарха, а от названия мирской профессии. Именно благодаря особому стечению времени, географии и названия, как нам кажется, стригольников следует рассматривать в неразрывной связи с (сукно-)стригалями, известными, как и остальные мастера ткачества и пошива, «из протоколов Инквизиции» (в отношении вальденсов), что в целом породило «проблему взаимосвязи между еретиками и ткачами, классический топос в средневековой социально-экономической истории» (MOLNÁR 1974, 130).

Как бы то ни было, но даже независимо от того, что установлено распространение стригольничества, “протянувшегося” до Новгорода (в пространственном значении) и до второй половины XV века (во временном значении; см. о монахе Захаре, ЛУРЬЕ 1955, 380), данное движение XIV века представляет собой существенный эпизод,

1490 года (ЛУРЬЕ 1955, 380), в котором сказано: «И яз ему (Захару) мльвил: «Ты о чем же еси перестригл детей боярьских, да от государя еси их отвел, а от Бога отлучил, что еси им причастия не дал три годы?» Из этого следует, что обвинение в ереси («И аз познал, что стригольник») основывалось на том принципе донатизма, который отрицал действительность церковного таинства, полученного у недостойного священника («А у кого, деи, ся причащати? – ответил бы Захар – Попы, деи, по мзде ставлены»), и что Захар (который, в свою очередь, обвинял Геннадия в ереси) был простым монахом. Таким образом, интересующий нас вопрос сосредотачивается на значении глагола *перестричи*: в *Словаре русского языка XI–XVII веков* (Вып. 14, М., 1988. С. 294) этот термин объясняется не значением «заставить принять второй постриг», а значением «совершить обряд пострига над всеми, многими». В своем послании Геннадий обвиняет Захара в “массовой вербовке” среди детей боярских, которым потом будет отказано в причастии, то есть открыт путь к ереси.

⁴ Наконец, следует упомянуть предположение, выдвинутое ПРОХОРОВЫМ 1972, 356, о том, что «стригольничество явилось следом первого влияния караимства в северной Руси» и что загадочное название, обозначающее это еретическое движение, «объясняется на основе еврейского языка». Так, исходя из предположений М. Елизаровой, выдвигается идея некоего русского лексического образования на основе еврейских слов סָתַר (‘сатар’, делать тайным, скрывать) и גָּלָה (‘гала[x]’, откровение, эмиграция), что примерно может обозначать “хранящие откровение”, то есть “тайные изгнанники”. О “караимской” гипотезе Прохорова в отношении жидовствующих, см. главу VI.

предваряющий историю жидовствующих, без которого невозможно её верное понимание.

Что же нам известно наверняка про ересь жидовствующих? По словам ЛУРЬЕ (1955, 109), «история возникновения новгородской ереси в конце XV века далеко не ясна». Мы находим только косвенное подтверждение её существования в конце 70-х годов XV века, основываясь на сочинении Иосифа Волоцкого о Троице, вероятно, 1479 года: однако если обличаемые в сочинении еретики и есть жидовствующие (а не тверские еретики, как предполагалось), почему тогда Геннадий “раскрывает” их существование только в 1486–1487 годах и почему тот же Иосиф Волоцкий начинает борьбу с ними только в начале 90-х годов?

Геннадий (Гонзов или Гонозов) родился около 1410 года. Мало что известно о его жизни приблизительно до 1470 года, когда он появляется в Чудовом монастыре в Москве. В период с 1473 по 1477 годы он является архимандритом этого монастыря. Спустя некоторое время (14 декабря 1484 года) Геннадий рукоположен в сан архиепископа Новгородского (Новгород к тому времени уже был присоединен к Московскому государству), возможно, за мзду в 2000 рублей (см. БУГАНОВ-БОГДАНОВ 1991, 45; в то время это была огромная сумма, оцениваемая теперь в миллионы евро; Геннадий был обвинен и, быть может, небезосновательно в мздоимстве и низложен в 1504 году). Архиепископ прибыл в Новгород весной 1485 года и примерно через полтора года (конец 1486 – начало 1487 гг., однако нужно учесть, что год начинался в сентябре) из пьяной драки случайно узнал о существовании еретического движения, укоренившегося в городе более чем за пятнадцать лет. Так он начинает свою борьбу с еретиками и добивается в 1488 году проведения первого Собора, на котором осуждены первые еретики, правда, только за иконоборчество.

Иосиф Волоцкий (в миру Иван Санин; 1439?–1515) происходил из землевладельческой семьи выходцев из Литвы. Он принял монашеский чин в Боровском монастыре, игуменом которого стал в 1479 году. Позднее на родовых землях близ Волока Ламского Иосиф основал новый монастырь во имя Успения Богородицы. С этого момента он начинает противостоять политике Ивана III Васильевича, начавшего процесс секуляризации монастырских земельных владений: этими же причинами объясняется и его столкновение с той частью русского монашества, которая, следуя обету, проповедует принцип монашеской бедности

(нестяжатели, то есть отказывающиеся от стяжания). С начала 90-х годов (после второго Соборного процесса над еретиками) воинственный дух этого борца с ересью нарастает и Иосиф Волоцкий естественным образом становится союзником архиепископа Геннадия, а затем – главой обличителей, применяя всё более жёсткие, даже безжалостные, меры (сама жалость к еретикам уже почиталась им как преступление). Многие сочинения, посвященные отдельным вопросам борьбы с еретиками, написанные в 90-е годы, позднее собраны им в единое произведение, составленное в первое десятилетие XVI века. В рукописную традицию оно вошло под названием *Просветитель* и предваряет его *Сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков*.

Для реконструкции событий “начального этапа” еретического движения возьмём на вооружение произведения, написанные самими ярыми противниками этого движения: многочисленные послания Геннадия (1487–1492) и сочинения Иосифа Волоцкого (1490–1515), по большей части вошедшие в *Просветитель*.

Итак, из данных источников следует, что загадочный ересиарх прибыл в Новгород в ноябре 1470 года в свите киевского князя (Киев в то время входил в состав Великого княжества Литовского) Михаила Александровича (или Олельковича), который приходился, между прочим, родным дядей Елене Волошанке. Князь намеревался проверить, настроен ли Новгород к союзу, призванному противостоять крепнувшим намерениям Москвы подчинить себе эти земли (что в результате приведёт к закату “боярской республики” в 1478 году; см. ХОРОШКЕВИЧ 1980). Известие о происхождении еретической “заразы” (о чем Геннадий сообщает, однако, только в послании к митрополиту Зосиме в октябре 1490 года; ЛУРЬЕ 1955, 375) с самого начала связано с вопросом политических сношений с Литвой и религиозных – с “латинской” Церковью, поборником которой по-справедливости считался архиепископ Геннадий: «Ниже к Литвы посылаю грамоты, ни из Литвы ко мне посылают грамот, ни паки литовские ставленики служат в моей архиепископии. А что которые литовские оканные дела прозябли в Руской земли, в Великом Новеграде, в вотчине государя великого князя, коли был в Новеграде князь Михайло Оленкович, а с ним был жидовин еретик [относительно смысла этого выражения и предполагаемой личности жидовина еретика, см. главу VI; прим. авт.], да от того жидовина распростерлась ересь в Ноугородцкой земли, а держали ее тайно, да потом

почали урекати ся въпиани: и яз послышив то, до о том грамоту послал к великому князю да и ко отцу [духовному] его Геронтию митрополиту». Это послание не дошло до нас, но о нём говорится в послании 1487 года, адресованном епископу Сарскому Прохору (ЛУРЬЕ 1955, 310), с указанием первых результатов расследования, полученных при содействии священника Наума, раскаявшегося еретика.

В 1480 году, в период между предполагаемой датой начала еретического движения (1470–1471 годы) и моментом, когда стало известно о его существовании (1486–1487 годы), Иван III совершает поездку в Новгород, ставший частью его владений, знакомится с двумя священниками “еретиками” (с попом Алексеем и попом Денисом) и привозит их с собой в Москву, сделав настоятелями двух главных соборов Кремля: «В 6988 году [в 1480 году от Р. Х.] великий князь Иван Васильевич пришел в Великий Новгород. Тогда же он взял в Москву попа Алексея [...] и Дениса попа [...]» (*Просветитель*, ЛУРЬЕ 1955, 471). В Москве же, по словам Иосифа Волоцкого, они начали совращать в жидовство. Не вполне ясно, в какой именно временной последовательности (см. главу XI), но “московскую” ветвь еретического движения пополнили помимо второстепенных персонажей (простых мирян и церковников) также члены государевой семьи (в частности, Елена Волошанка, приехавшая в Москву в 1483 году, чтобы выйти замуж за Ивана Ивановича, сына Великого князя от первого брака, и ставшая матерью Дмитрия Ивановича, венчанного на царство в 1498 году, первого в русской истории царя, который, кстати, никогда и не царствовал), а также дьяк на дипломатической службе Московии Фёдор Курицын. В период с 1482 по 1486 годы Фёдор Курицын находился в долгой миссии за границей (в Венгрии и Молдавии; см. главу XI), и если не до этой поездки, то, безусловно, после своего возвращения стал лидером “московской” группы еретиков. Московские еретики оказались вовлеченными не только в непростой вопрос предпринятой Иваном III секуляризации церковных землевладений, но и в решающую схватку в борьбе за престол. Нетрудно представить, какую бы роль они сыграли в общей судьбе России (в *Еврейской энциклопедии*, VII, 1910, 579 даже утверждается, что в 1498 году «[жидовствующие] едва не захватили в Москве всей власти»), не поменяй государь в 1502 году династическую политику, отстранив своего внука Дмитрия Ивановича от наследования престола, и не отдай предпочтение сыну от второго брака с Софьей Палеолог (племянницей

последнего византийского Василевса), Василию Ивановичу, который в 1505 году унаследовал титул Великого князя и государя всея Руси. Итак, за несколько лет еретическое движение из местного эпизода на периферии русских земель переросло в дело государственной важности.

Такой внезапный выход на сцену новгородско-московской ереси в качестве главного действующего лица доказывает, что та скудная информация о ней, которую мы можем извлечь из письменных свидетельств приблизительно 1487–1500 годов, в общих своих чертах вполне достоверна, но вместе с тем требует и особого внимания, так как многие факты могли быть искажены по идеологическим соображениям. Покровительство, оказанное государем еретикам, имело явно корыстный характер (политика секуляризации церковного имущества, поддержанная соответствующей богословской, пусть и неортодоксальной, моралью). Обличение Геннадием еретиков отсылает к вопросу политических сношений между Новгородом и Москвой, между Новгородом и Литвой. Яркие же гонения со стороны Иосифа Волоцкого тесно связаны с ещё одной решающей партией, в которую играла русская Церковь, пытаясь занять главенствующее положение в формировании централизованного Московского государства. Неслучайно космологическо-политическая доктрина “Москва – третий Рим” (Москва как хранительница истинной веры, наследующая Риму и Константинополю, на чью долю выпали честь и ответственность стать центром христианской Империи) была разработана именно в эти годы и высказана (около 1523 года) монахом-иосифлянином Филофеем (см. DE MICHELIS 1985).

Сложное соотношение сил, формирующееся вокруг проблемы ереси (где первостепенные вопросы веры не имели особого веса), отражено в церковных событиях трех Соборов, созданных (в Москве) для борьбы с ересью.

Первый из них (январь – февраль 1488 года) был созван по просьбам Геннадия, которого, кстати, к участию в Соборе не допустили: в результате были осуждены (за иконоборчество) три второстепенных еретика (Григорий, Герасим и Самсон), которых отлучили от Церкви и подвергли наказанию кнутом, а четвертого, Гридю, приговорили к заточению. Главные герои (Алексей, Денис и Фёдор Курицын, «глава всех злодеев», как назвал его под пытками Самсон) даже не были допрошены, другие успели бежать в Литву или в Ливонию. Иосиф Волоцкий объясняет такое снисходительное отношение к еретикам митрополита Геронтия тем, что

тот «опасался великого князя» (из чего следует, что князь и был истинным покровителем движения).

Гораздо более серьезным обернулось для еретиков дело на втором Соборе, созванном 17 октября 1490 года (Геннадия не допустили и на этот Собор). Не так давно, в сентябре того же года, новым митрополитом избрали Зосиму, которого Иосиф Волоцкий горячо обвиняет в том, что тот еретик, и которого низложат 17 мая 1494 года. В результате второго Собора был вынесен приговор девяти обвиняемым (в том числе попу Денису, которого Иван III десятью годами ранее привез с собой в Москву; Алексей умер к тому времени): один осужденный был отправлен в заключение, остальные восемь отосланы обратно в Новгород, где их подвергли зрелищному наказанию (см. главу IX), сопровождаемому пытками и поистине жестоким обращением. Однако Фёдор Курицын (а вместе с ним и остальные члены московской группы) не только не был приговорен к сожжению на костре, несмотря на подробную информацию, имеющуюся у Геннадия о практике испанской Инквизиции, но даже и остался в стороне. Очевидно, Иван III снова (и не вникая в убеждения митрополита) оказал давление, чтобы хоть как-нибудь спасти еретическое движение (хотя бы в политическом отношении, так как в религиозном отношении – и Великий князь понимал это – у него всё равно было мало козырей). После Собора 1490 года «новгородская» ветвь утратила свое значение (хотя можно предположить, что она ещё продолжала тайно «змеяться», и тому есть немало доказательств) и в последующие пятнадцать лет на первый план выходит «московская» ветвь.

В последнее десятилетие XV века (когда стала преобладать политическая сторона дела, вплоть до венчания Дмитрия Ивановича на Царство Московское и всея Руси в 1498 году) образование в Новгороде культурного кружка вокруг архиепископа Геннадия с участием интеллектуалов «латинской веры» (см. ЛУРЬЕ 1961) привело к двум последствиям, имевшим большое значение для русской культурной жизни того времени и сыгравшим значительную роль в борьбе против еретиков. Во-первых, было завершено создание полного библейского корпуса, который теперь можно было противопоставить значительно большей компетенции еретиков в вопросе Священного Писания. Во-вторых, один из помощников Геннадия, хорватский монах-доминиканец Вениамин, написал *Слово кратко*, ставшее важнейшим орудием против секуляризации церковных землевладений (к которой стремился Иван III и

которая находила объективное обоснование в “пауперизме” еретиков) и впервые на Руси придавшее юридическую силу Константинову Дару, грамоте, обосновывающей право Церкви на земельные владения.

Третий Собор, посвященный борьбе с еретиками, был созван в 1503–1504 годах (митрополитом к тому времени стал Симеон, а Геннадия низложили за «мзду» и отправили в Чудов монастырь, где он умер в конце 1505 года). На этот раз “церковь воинствующая” уже предчувствовала свою победу, так как Иван III, как уже сказано, изменил свою политику в 1502 году, отказался от проекта секуляризации церковных земельных владений, женился по династическим расчетам на Софье Палеолог (11 апреля 1502 года он лишил своего внука Дмитрия Ивановича права на царствование, провозгласив наследником престола своего сына от второго брака, Василия Ивановича) и установил новые союзнические отношения с русской Церковью, в частности, с иосифлянами. В результате Собора 1504 года еретики без дальнейших промедлений были осуждены как преступники: наиболее значимых представителей ереси сожгли на костре, остальные были разосланы в заточение и по монастырям. Осуждены были на сожжение (наконец-то был усвоен урок, преподнесенный Инквизицией) Иван-Волк Курицын (брат Фёдора, чей след теряется после 1500 года: то ли он умер естественной смертью, то ли государь ликвидировал его, не дожидаясь Собора), Митя Коноплев, Ивашка Максимов. Они были сожжены в Москве в деревянной клетушке. Ивану Некрасу Рукавову урезали язык, а затем выслали в Новгород, где его и сожгли. Сожжены были и архимандрит Юрьева монастыря (в котором проходили собрания еретиков) Кассиян, его брат Иван Самочерный, Гридя Квашня и Митя Пустоселов. Остальные, арестованные в нескольких городах, были приговорены к тюремному заточению.

Новгородско-московская ересь, столь жестоко уничтоженная, представляла очень серьезную угрозу для той русской Церкви, которую воплощали собой Геннадий Гонзов и Иосиф Волоцкий и которая в последующие десятилетия одержала полную победу и над своим внутренним врагом, над нестяжателями. Поэтому в коллективной исторической памяти ересь жидовствующих стала играть роль ереси по определению, взяв на себя – хотя бы и частично – ту функцию ереси, которую имело в русской культуре богомилство: список “преданных анафеме жидовствующих” сохранился в литургических книгах (в Синодиках) русской Церкви до начала XVIII века (БЕГУНОВ 1957, 216),

передавая память о них грядущим столетиям (так что можно даже предположить происхождение от них субботников XIX века, что и было сделано ПРОХОРОВЫМ в 1972, 359).

Это, естественно, осложняет попытку определить истинную природу ереси жидовствующих, так как придаваемый ей характер “эталонной” ереси во многом затмил то конкретное учение, которое она исповедовала.

В длинной подробной статье об Иосифе Волоцком в *Русском биографическом словаре* конца XIX века (ЖМАКИН 1897, 329) ересь жидовствующих определяется следующим образом: «Эта ересь, образовавшаяся из целого ряда отрицательных идей и мнений, самостоятельно развившихся на русской почве в качестве реакции формализму современной религиозно-церковной жизни, поддержанных заразительным примером реформационного движения на западе, и случайно получившая особый внешний колорит жидовства от первых своих распространителей». В целом мы можем согласиться с таким определением, но при условии, что будут чётко обозначены количественное соотношение русского, западного (касающегося ранней Реформации) и еврейского элементов и взаимосвязь между ними.

Эта задача и стоит перед нами.

Глава II

РУССКАЯ ЕРЕСЬ, “ВАЛЬДЕНСКАЯ” ГИПОТЕЗА

«La Religion des Vaudois a eu son étendue
presque par tous les endroits de l'Europe»¹,
Сьер де ла Попелиньере, 1581

Попробуем освободиться от давления того огромного количества исследований, которые посвящены новгородско-московским еретикам конца XV века, и внимательно изучим самые ранние свидетельства о них. Это позволит нам выделить значительное количество доктринальных элементов (с намеком или явным указанием на их принадлежность еретикам), которые то преподносятся в апологетическом ключе, то используются в качестве обвинения по отношению к еретикам. На основе этих доктринальных элементов мы можем составить хотя бы приблизительное представление о месте, которое занимает данное движение в непростом контексте еретических тенденций позднего Средневековья (XIV–XV века).

Вот краткий их перечень (данный в чисто хронологическом порядке и не проводящий различия между элементами богословского, экклезиологического и этического характера), который, конечно, не претендует на исчерпывающую полноту (если не указана ссылка на конкретный источник, см. *Источники*, опубликованные в приложении к ЛУРЬЕ 1955):

1. НИКОДЕМИЗМ (Геннадий 1487; 310): «Сии бо, егда въпрошаеми, от своих велений отметници бывают [...] Да егда где будут в православных, и они таковы же себя являют».

2. ИСПОВЕДЬ (Геннадий 1487; 310): «А что он съгрешил, или блуд, или прелюбодейство, или иные грехы сътворил, то удобь прощают, церковным канонем не последующе»; (*Послание* 1505; 507): «А что он согрешил будет или блудом или прелюбодейством или убийством или иными тяжкими грехи, – вскоре и без опитемии прощают».

3. ИКОНОБОРЧЕСТВО (*Слово о почитании икон*, 1489?; 325): «Но безчестующе злонравными словесы и скверными руками, яко и пси беснии и зубы кусающе и в сквернаа места пометающе честныя кресты и божественныя иконы, и прочаа божественныя и освященныя вещи, и глаголюще – не подобаеть рукотворению покланятися и яко Богу к

¹ Вальденское вероисповедание распространилось почти по всем европейским странам.

Моисею глаголющу: «Да не сътвориши себе всякаго подобна» (см. Исх. 20:4).

4. ОТКАЗ ОТ ПОЧИТАНИЯ ОТЦОВ ЦЕРКВИ (*О еретикех* 1490; 383): «а инии от вас на великих святителей и чюдотворцев да и на многих преподобных святых отец хулные речи износили».

5. ПАУПЕРИЗМ (Вениамин 1493?; ЛУРЬЕ 1965, 143): «Ниже услышати достойть лжехристиан, иже с Юлианом отступником от еуангильскаго писания явити тщатся, яко Христос ничтоже свое имееше и ни единого богатства събираше, ниже съкровищъ събираше, тако и церковь Христова ни единого наследия или стяжания достойть имети, събираетъ же ся».

6. ДОНАТИЗМ (Вениамин 1493?; там же, 134 и 136): «без него [послушания] же всяк верный и свят неверен осудится, елико верен и свят быти видится [...]. Ниже разньствуеть, аще настоятел благ, благочинен и свят есть, или зол будет и строптив. Понеже по учению Съборные епистолии перьвыи Петровы (см. I Петр. 2:18) повиноватись нам подобаеть с всею боязнию настоятелем церковным не токмо благым и благонравным, но и строптивым».

7. ОТКАЗ ОТ КОНСТАНТИНОВА ДАРА (Вениамин 1493?; там же, 143): «Коньстянтин Великий, сын Еленин, царь вселенныя земль, дал церкви святей многая благая подвижная и неподвижная царства, страны, земли, грады, злато и серебро, яко является в писании за златою печатию на сия учиненом».

8. ОТКАЗ ОТ МОНАШЕСТВА (*О иноческом жителъстве* 1495?; 416): «Инии же глаголють, яко аще бы было иноческое житие богоугодно, был бы убо сам Христос и божествения апостоли в иноческом образе, ныне же видим Христа написана, тако же и святых апостоль, в мирском образе, а не в иноческом».

9. СВОБОДНОЕ ТОЛКОВАНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ (Иосиф Волоцкий?, 1500?; 364): «Священное Писание Ветхого и Нового Заветов не может быть понято само по себе без мудрого истолкования святых отцов, исполненных благодати Божественного Духа. [...] будучи плотскими, [мы] не можем думать духовно и потому не можем понимать их».

10. ОТКАЗ ОТ ПОЧИТАНИЯ МЕРТВЫХ (Иосиф Волоцкий, *Просветитель*, 1503?; 1857, 193): «Но Господь не только в этой жизни спасает за праведные дела, покаяние и веру – и после смерти Препблагой и

Милостивый Господь и Бог наш спасает через милостыню и совершение Святых Божественных Таинств. Это приносит большое облегчение и великую милость усопшим».

11. ПОЛУПЕЛАГИАНСТВО (Иосиф Волоцкий, *Просветитель*, 1503?; 1857, 193): «Так человек, унизив себя, спасается Божьим человеколюбием: не деятельными добродетелями, но сокрушением сердца, глубиной смирения и теплой верой».

12. НЕПРИЯТИЕ СМЕРТНОЙ КАЗНИ (Иосиф Волоцкий, 1506; 488): «Слово против ереси новгородских еретиков, говорящих, что нельзя осуждать ни еретика, ни отступника».

Все эти черты создают портрет “новой” ереси, классифицировать которую оказывается не так-то и просто. Какое место данная ересь занимает в перечне уже известных восточной церковной традиции еретических течений? Полагают, что данная ересь была “импортирована” в русские земли с Запада, из Литвы (в Новгород в 1471 году) и из Венгрии (в Москву в 1486 году), поэтому бытует весьма противоречивое и весьма неопределенное мнение, согласно которому ересь синкретически восприняла дуалистическое учение (богомилы, то есть “катары”) и еврейскую традицию, особенно в отношении соблюдения Закона: «Ино то в них не одно иудейство, смешано с месалианской ересью [=богомилство; прим. авт.]», поскольку «да что есть ересей месалианских, то все они мудрствуют, толко то жидовским десятословием людей прельщают, яко благочествующе мнятся» (Геннадий 1489).

Для современного же исследователя, знакомого с историей еретических движений латино-германского Запада той эпохи, вырисовываемая картина не оставляет никаких сомнений: еретикам Новгорода и Москвы выдвигали те же обвинения, за которые римская Церковь преследовала вальденсов. Вальденсы не были ни катарами, ни евреями (ни даже жидовствующими), но их часто путали с первыми (особенно в альбигойском варианте, и на то были свои причины), и они почитали закон Моисеев с подобным, если не с таким же рвением, как последние (достаточно вспомнить, что в первое изложение «семи статей веры» был включен Синайский закон: «*tertius, quod deus dedit legem Moysi in monte Synai*»²; см. GONNET 1967, 12).

² «Третье. Что Бог вручил закон Моисею, на горе Синай.»

В подтверждение сказанному достаточно обратиться к различным спискам статей веры средневековых вальденсов и приписываемым им *errores* [заблуждениям], о которых сообщают различные документы XIII–XVI веков. Наиболее значимая часть (V, “*Errores Valdensium*”, 57–138) фундаментальной книги Дж. Гонне (1967) посвящена непростой истории их создания. Мы даже не будем пытаться привести здесь её краткое изложение, принимая как данность сказанное выше. Отметим только, что если вынести за скобки те положения (между прочим, центральные), которые идут вразрез с эkkлeзиологией и догматикой римской Церкви (такие как отрицание примата Папы римского, существования Чистилища) и не имеют значения для славянского православного мира (так как уже изначально не свойственны ему), то совпадение между положениями новгородско-московского учения и учения вальденсов получается практически полным.

Однако те же русские источники конца XV – начала XVI веков приписывают еретикам и такие доктринальные элементы (в частности, антихристологические и антитринитарные), которые едва ли совместимы с идеей средневекового вальденства, представление о котором можно составить на основе вышеупомянутых *errores*. Это также необходимо учесть должным образом, если мы хотим, чтобы наше “практически идеальное совпадение” было не случайным, но действительно объективным; если мы хотим сделать из “возможного” настоящую научную гипотезу. На данном этапе нашего исследования отметим только, что если некоторые из упомянутых выше положений несовместимы с еврейской традицией, а другие – с дуалистической ересью, то само обвинение русских еретиков в том, что они каким-то образом объединяют в себе “мессалианство” (=богомилство, “катарство”) и “иудаизм”, вписывается самым естественным образом как раз в контекст ранней Реформации.

Историографии о жидовствующих знакома разрабатываемая уже более столетия гипотеза, согласно которой на новгородско-московскую ересь повлияло тем или иным образом движение гуситов. А вот о влиянии на неё вальденсов, как нам кажется, никогда не говорилось. Частичным исключением является *История о расколах в церкви российской* (1849, 44) архиепископа Воронежского ИГНАТИЯ (Игнатий Семенов, 1791–1850). Анализируя учение стригольников, автор приходит к выводу, что это движение не могло иметь местные корни, но, возможно, было занесено из

чужих земель: в частности, он указывает на еретическую линию, которая тянется от Уиклифа и вальденсов к Гусу. Говоря о жидовствующих, Игнатий, как и в случае со стригольниками, ссылается на те реформатские понятия, «кои со временъ Виклифа и Гуса были въ броженіи в Германіи и Литвѣ еще прежде Лютера и Социна» (там же, 59), подразумевая, таким образом, и вальденсов, которые по умолчанию становятся частью вопроса по изучению русской ереси. Впрочем, как пишет РЫБАКОВ (1993, 152) по поводу стригольников, «в некоторых случаях предполагается знакомство русских авторов с творчеством французского проповедника Петра Вальдо³, родоначальника общеевропейской секты вальденсов».

Но почему мы начинаем наше исследование дела о жидовствующих со ссылки на такое неопределенное и далекое упоминание? Что мы имеем в виду, говоря о вальденсах?

Согласно Мольнару, в конце XIV века вальденское движение находилось в агонии, особенно в Центральной Восточной Европе, где оно, вероятно, угасло бы или рассеялось (повторив участь предшествующих еретических движений), если бы не встретилось с движением гуситов. Из этого симбиоза возникает то, что Мольнар назвал «вальдо-гуситским интернационалом».

Это довольно раннее явление, ещё в 1432 году на собрании духовенства Буржа отмечалось, что горцы Дофине были активными сторонниками богемских еретиков: «*Item nonne etiam in Delphinato est quaedam portio inter montes inclusa, quae erroribus adhaerens praedicatorum Bohemorum, jam tributum imposuit, levavit et misit eisdem Bohemis*»⁴ (BERGER 1889, 395). Кроме того, согласно аббату Миссе, лекционарий, входящий в рукопись Гренобля (окситанский язык, XV век), уходит своими корнями в пражский лекционарий (BERGER, там же). В начале XVI века вальденсы с. Паэзаны ожидали «*quendam regem Bohemorum, quem dicunt fore de eorum secta, cum exercitu magno subjugaturum provincias, civitates et loca, distructurumque ecclesias et interficiet omnes ecclesiasticos*»⁵ (PASCAL, 1916). К этому (легендарному) королю они обратились с *Посланием к светлейшему князю Королю Ланселау* (рук. Dublin, C.5.25),

³ Надо думать, «с вальденской литературой», так как никакое сочинение Вальдо нам не известно.

⁴ «Как раз в области Дофине есть земли меж гор, в которых разделяют заблуждения Богемских проповедников, и, облагая налогами, их взимали и этим Богемам посылали».

⁵ «...некоего Богемского короля, который, говорят, принадлежит их секте и сильной армией подчинит районы, города и села, разрушит церкви и убьет всех духовных лиц».

которое повторяет послание Луки Пражского чешскому королю Владиславу II (1507). В этот же период, возможно, сформировалась и пустила свои корни легенда (упомянутая Яном Дубравием в *Истории Богемии* [1552] и сохранявшаяся до XIX века), согласно которой сам Вальд переехал в Богемию и умер в этих землях (как пишет в начале XV века Жак-Огюст де Ту: «*Petrus quidem Valdus [...] in Belgium venit [...] cum inde in Germaniam transiisset, Vandalicas civitates diu perambulans, postremo in Boëmia pedem fixit*»⁶). Если гуситство оказало свое влияние даже на итальянское вальденство, то вальдо-гуситство было укоренившимся, хотя и кочующим и не повсеместным явлением в немецких, богемских, польских и ливонских землях, вовлекая в свои ряды, вероятно, и представителей русинской диаспоры, засвидетельствованных в конце XIV века Симоном Галицким, которые, вероятно, в XV веке слились с русинским гуситством (БЕГУНОВ 1994, 151).

Строго говоря, современная историография (в частности, Г. Дж. Мерло) предлагает говорить не о вальденстве, а о вальденствах позднего Средневековья: та разновидность вальденства, которая слилась с революционным крылом гуситов (с таборитами), включала также и последователей лоллардов (лолларды бежали в Богемию и Польшу), бегардов и, возможно, даже катаров (на Западе) или богомилов, или, лучше сказать, патаренов (в балканском крае). Кроме того, в свой особый оттенок было окрашено и вальденство городов, особенно университетских (Росток, Краков, Прага), “вербующее” своих приверженцев среди представителей образованного духовенства, буржуазии и, по-видимому, даже мелкого дворянства. Отличным был оттенок и представителей небольших групп диаспоры, часто состоящих из крестьян и мелких ремесленников, которые, возможно, и умели читать, но все-таки не выходили за пределы народной по своей сути культуры.

Итак, говоря о вальденсах, мы имеем в виду не просто итало-французское еретическое движение, но всю ту сложную и далеко не сформировавшуюся в четкое историографическое понятие действительность. Учитывая это, обратимся теперь к “гуситской” гипотезе.

Гипотеза была намечена РУДНЕВЫМ (1839), ИГНАТИЕМ (1849), МЕЛЬНИКОВЫМ-ПЕЧЕРСКИМ (1887) и позже рассмотрена В. БОЦЯНОВСКИМ, который подчеркивал, что «учение русских

⁶ «Некий Петр Вальдо приехал в Бельгию, оттуда перебрался в Германию, долго посещал Вандальские города и, наконец, поселился в Богемии».

жидовствующих представляет собою большое сходство с учением таборитов и в значительной степени уясняется последним» (1911, 33) и что «ещё ближе к русским еретикам подходит секта, выделившаяся из таборитов так называемых пикардов, то есть бегардов» (там же, 35). Кроме того, касательно пути проникновения этих идей на Русь, ученый указывал, вслед за самыми ранними источниками, Литву и Польшу (там же, 33). Затем гипотезу Боцяновского перенимает В. ПЕРЕТЦ, который видит в новгородских еретиках «крайних протестантов (!), типа таборитов, с их приверженностью ко всему ветхозаветному и с отрицанием исторически выработавшихся форм и догматов католического (западного и восточного) христианства» (1908, 27). За В. ПЕРЕТЦЕМ гипотезу развивает Д. ЧИЖЕВСКИЙ, формулируя её следующим образом: «...так называемые жидовствующие, секта, которая во многих отношениях останется загадкой и в будущем, хотя её деятельность отчасти нам известна, если и не была полностью гуситской, то по крайней мере сильно окрашенной в гуситство» (1940, 90), так как «если добавить эти критические замечания [а именно: к православию], то получается картина, которая удивительно напоминает до-протестантизм XV века [который мы называем ранней Реформацией; *прим. авт.*], т. е. радикальное гуситство. Если учесть, что ересь пришла в Новгород с киевским князем, а дипломат (Ф. Курицын) был одним из её самых ярых последователей в Москве, то взаимосвязь жидовствующих с гуситами очень даже возможна» (1965, 85). Что касается Бирнбаума, то ученый видит возможного посредника между гуситами и жидовствующими в таборитской диаспоре, обосновавшейся после 1453 года в Молдавии, откуда была родом сноха Ивана III и куда отправился с дипломатической миссией Фёдор Курицын (1981, 249). И, наконец, следует помнить, что «идею о том, что жидовствующие находились под влиянием чешских гуситов, разделял и Р. Якобсон», пожалуй, крупнейший славист XX века (BIRNBAUM 1981, 247).

Однако «гуситский» генезис русской ереси не стал доминирующей гипотезой и не исключил все остальные гипотезы. И дело даже не в оговорке D. CAVAION (1990, 372), согласно которой данная гипотеза «даже если и заставляет задуматься», всё-таки наталкивается «на отсутствие адекватной аргументации в свою пользу». Скорее всего, причиной было то, что ученые продолжали выстраивать «историю ереси на основе Иосифа Волоцкого» (ЛУРЬЕ 1960, 83), представляя, таким образом, запутанную и противоречивую картину ереси, в которой в

результате переплелись гуситское направление, предполагаемые еврейские, рационалистические, магические, астрологические и прочие элементы.

Сам ЛУРЬЕ в более поздней работе (1988, 103) отмечает, что Фёдор Курицын мог встречаться в Буде в 1484 году с представителями гуситства при дворе Матьяша Корвина (Хуньяди), но учёный по-прежнему твердо придерживается позиций, изложенных в работе 1960 года, в которой подчеркивает «сходство между русскими еретиками и гуситами», замечая, однако, что для «установления реальных связей между ними необходимо ещё дополнительное специальное исследование, основанное на широком (и русском, и иностранном) фактическом материале» (1960, 185).

Что же заставляет нас перенести внимание с гуситства как такового на диаспору вальденсов, т. е. на «вальдо-гуситский интернационал», рассматривая именно его в качестве главного члена сравнения? Дело в том, что мы учитываем в качестве “документального материала” не только дошедшие до нас сочинения, относящиеся к богемскому миру, но и письменные свидетельства вальденской традиции (даже если и представленной на окситанском языке), чьи отголоски, как круги по воде, разошлись по всему архипелагу диаспоры Центральной и Восточной Европы.

Это влечет за собой три задачи. Во-первых, необходимо проверить, сопоставима ли представленная историографией информация о вальденстве позднего Средневековья с русскими землями (по крайней мере, с северо-западными, новгородскими) и возможным распространением на их территории этого течения. Во-вторых, следует документально подтвердить соответствия и, по-возможности, сопоставить не только с “гуситской”, но и с вальденской литературой то малое, что известно о “литературе жидовствующих”. Наконец, работа с русскими антиеретическими свидетельствами (в первую очередь с *Просветителем* Иосифа Волоцкого) должна учитывать специфику их создания (и для этого мы обратились к критическому исследованию, проведенному Лурье).

Вопросу распространения вальдо-гуситской диаспоры на польских землях посвящено отдельное исследование⁷, дополненное также данными, касающимися соседних стран, то есть (помимо Богемии) Ливонии, Литвы, Венгрии и Молдавии. На данном этапе мы можем придерживаться

⁷ См. Marinelli L., *Su valdismo, husitismo e inquisizione nelle terre polacche*, в кн. DE MICHELIS 1993.

утверждения POTKOWSKI (1971, 156) в отношении Польши: «Остатки вальденсов, которые избежали преследований Инквизиции, вылились в первой половине XV века в гуситское движение».

Такие фигуры, как Питер Пэйн (1380–1455), бывший виклифист, перебравшийся в Прагу и ставший сторонником тамошнего союза вальдогуситов; Фридрих Райзер (1402–1458), странствующий проповедник немецкого вальденства, рукоположенный Николаем из Пельгржимов в 1431 году в Праге и осуществлявший свое служение на землях от Альп до Балтики, побывав, возможно, и в Кракове; Николаус Рутце (1460?–1515), выпускник Ростокского университета, позднее эмигрировавший в Ливонию, имевший связи с вальденскими *магистрами* на прибалтийских территориях, – вот имена, которые представляют ту диаспору, чей состав остался в основном анонимным и забытым. В этой анонимности свою роль сыграл и тот факт, что “братья” хранили в секрете личность своих странствующих проповедников; имена некоторых из них стали известны только из протоколов Инквизиции.

Но сразу возникает вопрос: какой след оставило (если оставило) распространившееся в крайней северо-восточной части Европы движение, которое с XVI века всё больше отождествляется с достаточно отдаленным конкретным краем, с вальденскими долинами Пьемонта? Именно вследствие драматических событий XVI–XVII веков (тех же, что способствовали и сохранению вальденской “литературы” в чужих землях) внимание сосредотачивается на единственной уцелевшей действительности, постепенно утрачивая память о европейском размахе средневековых разновидностей вальденства.

В первой исторической реконструкции, выполненной Jean Paul PERRIN (1619), названия глав второй книги красноречиво говорят сами за себя: «О вальденсах, бежавших в Богемию» (IX), «О вальденсах, преследуемых в Польше» (XIV). Так же отмечается, «что они [...] бежали в [...] Ливонию, Сарматию [...] и были там преследуемы» (XVII).

Новаторская работа Перрена в отношении Сарматии является преемницей некогда устной традиции, закрепившейся на бумаге в XVI веке. Уже CRESPIE (1556, 317), пытаясь внести ясность в разнообразие названий, под которыми вальденсы фигурировали в Европе, утверждал, что «*in extremis Sarmatiae Livoniaeque partibus, lollardi sunt nominati*»⁸. Из этого утверждения следуют и слова LA POPELINIÈRE (1581, I, 7 v.)

⁸ «В отдаленных краях Сарматии и Ливонии их называют лоллардами».

о «лоллардах в [...] Сарматии и в соседних землях». Говоря об альбигойцах (VII, 245), которых также нередко путают с вальденсами, LA POPELINIÈRE отмечает, что «некоторые ушли в Прованс, другие в Германию, Сарматию, Ливонию и другие северные регионы».

Эти слова, однако, отсылают к другому источнику, к *Histoire des persecutions* [Истории гонений] (1562, 12), проливающей много света на вальденские события: «Они рассеялись по разным землям, гонимые злобой и яростью своих противников. Некоторые ушли в Прованс, другие в Сарматию, Ливонию и другие северные регионы».

Комментируя этот отрывок, современный издатель (Бальмас, в *Истории гонений* 1562, 70) отмечает, что не вся информация, которой пользуется анонимный автор, восходит к Матвею Влашичу Иллирийскому. Да, он говорит о «Саксонии, Силезии, Моравии, Польше» (FLACIO, 1556, 719 и 721), а также о «Поморье и Марке» (Бранденбург), но нет ни слова о «Сарматии». Упоминание же о Сарматии вновь встречается у N. VIGNIER (1588, III, 130), рассказывающего о том, что в результате гонений вальденсы рассеялись по разным землям: «Некоторые ушли в Прованс, другие направили свой путь в Пьемонт или Ломбардию, другие со временем перебрались в Апулию и Калабрию, другие – в Богемию, Польшу, Ливонию, Сарматию и другие северные регионы».

Давид Хитрей (1580), Жан Огюст де Ту (1604), REGENVOLSCIUS (1679) дают разную информацию о рассредоточении вальденской диаспоры в Центральной и Восточной Европе с уточнением относительно «береговых регионов Балтики», что в устах поляка Регенвольского (вымышленное имя Анджея Венгерского [1600–1649]) приобретает особую конкретность.

Таким образом, историография XVI–XVII веков (период, когда “дело вальденсов” приобретает особое символическое значение в религиозной контroversистике) рисует картину повсеместного распространения вальденства, о чем в XIII веке уже сообщал Райнерио Саккони («Практически нет страны, куда бы не закралась ересь»), и чем воспользовались как католики, используя это в обвинительном ключе (Ла Попелиньере), так и протестанты, но уже в апологетическом ключе (вплоть до Анджея Венгерского). В таком контексте упоминание о Сарматии повторяется постоянно, хотя и не регулярно, и первоначально восходит к устной традиции (как Креспен, так и анонимный автор *Истории гонений* не были вальденсами, но пользовались подлинными вальденскими источниками).

Одно очевидно (особенно в свете того, что Сарматия как историко-географическое наименование ставится, вслед за Виньером, в один ряд с Польшей и Литвой): к концу XIV века понятие Сарматия не подразумевает, как у Яна Длугоша, “Славию” в целом и “поляков” в частности. Уже в середине XV века этим термином обозначалась Русь, как видно из Карты Фра Мауро (1459): «Эта огромнейшая область, именуемая Россией или Сарматией, имеющая границу на востоке по Белому морю, на западе граничит с Немецким морем, на юге простирается до города Сарая и Кумании, на севере до области Пермия». На одной из самых распространенных карт Сарматии XVI века (*Rudimenta Cosmographica* [Учебник по космографии] Йоханнеса Хонтеруса, выдержавший 39 изданий по всей Европе в период между 1530 и 1603 годами; см. PELIWO 1991, 26 и слл.) её территория указана уже конкретнее: это область с нечёткими границами, расположенная к северо-востоку от Вильны, в направлении Пскова и Новгорода. А на одной из самых авторитетных карт (*Карта Европы* Авраама Ортелия, 1595) Сарматией обозначены русские земли от Финского залива до Белого моря (включая, таким образом, земли Пскова и Новгорода). Не следуя польской историографической традиции, идущей от Длугоша к Матвею Меховскому (если эта традиция вообще была ему известна), любой женевец, француз или вальденс альпийских долин, говоря в XVI веке о Сарматии, по всей вероятности, подразумевал “немосковские русские земли” (в противном случае он бы использовал термин “Московия”). К тому же до 1478 года Новгород не зависел от Москвы.

Но не будем приписывать немногословным свидетельствам то, чего в них нет: нельзя утверждать, что вальденсы якобы и были еретиками Новгорода конца XV века. Кроме того, название *вальденсы* в таком случае может относиться и к стригольникам XIV века, и к галицким группам конца XIV века, из которых вышел Симон Галицкий, иными словами, ко всем тем небольшим группам диаспоры, чьи имя и история канули в Лету. Однако отметим, что самая ранняя историография о вальденсах, достаточно близкая хронологически к описываемым в ней событиям и посему опирающаяся на непосредственные исторические свидетельства, рассматривала вальденство северо-восточных регионов в том хронотопе, который сопоставим как раз с историей жидовствующих.

Что касается “вальденской литературы”, в которой MOLNÁR (1974, 237) предлагает «проводить различие между подлинными вальденскими

текстами, т. е. текстами, адаптированными и принятыми вальденскими авторами, и чужеродными текстами, которые, вероятно, встречались в “библиотеках”, которыми они пользовались» (различие, которое с успехом можно применить и к “литературе жидовствующих”), то корпус её состоит из дошедших до нас фрагментарно и случайно текстов, написанных на латыни и на народных языках: на французском, провансальском, итальянском, немецком, чешском и, прежде всего, на вальденском⁹. В конце XIX века одним из первых исследователей “вальденской литературы”, Эдуардом Монтетом, была предложена классификация, согласно которой вальденская историография обычно выделяет в вальденском литературном корпусе четыре периода или этапа, связанные с историей движения. Первый период – “католический” (конец XII века – XIII век): инакомыслие вальденсов состояло в том, что те защищали право мирян проповедовать, но по сути содержание их учения было полностью ортодоксальным. Второй период – собственно “вальденский” (XIV век – начало XV века): движение и его литература выдвигают некоторые богословские положения, которые признаются еретическими, хотя по своему происхождению они полностью ортодоксальны (например, отрицание Чистилища). Третий период – “гуситский” (XV век – начало XVI века): происходит встреча и симбиоз с богемским еретическим движением. И, наконец, последний период – “протестантский” (после Шанфоранского синода 1532 года): преобладает женеvская кальвинистская культура.

Весь корпус древней вальденской литературы, как указывает Э. Бальмас (в *Vergier* 1979, III): «представляет собой [...] очень редкий и в некоторых отношениях уникальный пример дошедших до нас подлинных свидетельств интеллектуальной деятельности [...] религиозного движения Средневековья, характер которого условно определяют как еретический». Самым острым и противоречивым вопросом является вопрос об “оригинальности” этой литературы, тем более систематическое изучение памятников древней вальденской литературы (в том числе и решение трудноразрешимого вопроса о возможном влиянии катаров) ещё не было предпринято. Пока остается довольствоваться только констатацией того, что речь в основном идет об “особых продуманных гибридах”.

⁹ На тему того, что является итальянизированным и литературным вариантом альпийско-окситанского языка, условно обозначенным как вальденский, см. Degani-Cecchini A., в *Vergier*, 1979, XLI–XLIX.

Мы располагаем относительно большим количеством текстов (по большей части на вальденском языке), относящихся к периоду до присоединения к Реформации (что стало переломным моментом, побудив таких учёных, как Одизио, называть *вальденством* только средневековое неортодоксальное движение до Реформации). Но нам не известно, какой процент данные свидетельства составляли относительно “вальденской литературы” в целом. Это тексты, которые любители вальденских древностей смогли собрать и вывезти, когда вальденская Церковь была воспринята и названа “самой древней реформатской Церковью” и угроза её физической ликвидации возросла.

В начале XVI века некоторые из этих текстов были изданы в печатном виде (по свидетельству Самуэля да Кассина, ученого противника вальденсов; см. SEGNA 1964 и 1982b), но, как и большинство свидетельств, были утеряны. Само время тоже не пощадило рукописи, и их состояние естественным образом становилось всё хуже. Ко всему этому прибавим и то, что некоторые тексты, вероятно, были утрачены вследствие внутреннего конфликта в эпоху присоединения к кальвинистской Реформе: два заальпийских вальденских магистра (Даниэль де Валанс и Жан де Молин) не приняли Реформацию, “пожаловались” “богемским братьям” и, не желая присоединяться к новой реформатской Церкви, забрали себе “старые вальденские рукописи”, полагая, что остальные недостойны ими владеть.

История двух вальденских магистров-диссидентов в реконструкции MOLNÁR (1974, 233-4) приобретает особое символическое содержание в рамках нашего исследования: действительно, в 1540 году в Страсбурге оба магистра встречались с Кальвином, а в июле того же года также в Страсбурге Кальвин встречался с Матеем Червенкой (1521–1569), который сообщает об этой встрече, говоря о визите в Богемию двух непримиримых вальденсов. Позднее Червенка стал главой духовной консистории богемских братьев и Ян Рокита перед отъездом в Москву обратился к нему за советом касательно миссии, совершенной в 1570 году (см. RONCHI 1978, 14-5). Итак, спустя сто лет круг (вальденсы – богемские братья – Русь) снова замкнулся.

Вальденские рукописи в настоящее время хранятся примерно в двадцати европейских библиотеках¹⁰, но основная их часть сосредоточена

¹⁰ См. перечень *Manuscripts vaudois ou d'intérêt vaudois* в Приложении к: Molnár-Gonnet, *Les vaudois au Moyen âge*, Турин, 1974.

в трех главных коллекциях: в Женеве, Кембридже и Дублине, в дар которым они были переданы в XVII веке по завещанию трех собирателей: пастора Леже, Сэмюэля Морленда (посланника Кромвеля в Пьемонте во время так называемых “Пьемонтских пасх”) и Жана Поля Перрена, чьи книги перешли к англиканскому епископу Джеймсу Ашеру (1581–1656).

Эти рукописи по большей части являются списанными в период между XV и XVI веками, но почти все воспроизводят гораздо более старые тексты, поэтому потенциально могут быть сопоставимы с тем немногим, что может быть отнесено к жидовствующим (чье появление, вероятно, восходит, как уже сказано, к 1471 году).

Разумеется, одно дело – гипотетически указывать на связь той или иной характеристики новгородско-московской ереси с тем или иным фрагментом “вальденской литературы”; другое дело – утверждать, что имеющиеся у нас вальденские тексты – это тексты, которые действительно циркулировали на крайнем северо-востоке Европы. Вальденства различных языков и различной географии следует рассматривать как систему сообщающихся, но разных сосудов, и в принципе не исключено, что вальденские тексты франко- или итало-провансальской литературы были переданы (на латыни или на народных языках: немецком, чешском, а, возможно, и на польском и русинском) в другие регионы Европы. На это указывают немногочисленные, но значительные детали: двойная редакция *Liber electorum* (Книга избранников; на окситанском – в альпийском регионе, на латыни – среди “братьев” в немецких землях; см. MERLO 1991, 18) и *Li articles de la fe* (Статьи веры; на немецком и на вальденском языках; см. MOLNÁR 1974, 246); вальденские редакции гуситских договоров (некоторые из которых сохранились только в этой редакции; см. CEGNA 1982b). Значительным свидетельством являются и те книжицы на народном (польском) языке, которые на суде в Познани 1455 года видели присутствующие, держали их в руках или просто слышали, что эти книжицы читали подозреваемые в ереси. Это те самые «восхитительные книжицы» Николауса Рутце, одна из которых («*expositio Symboli, Decalogi et Dominicae orationis*» [Экспозиция Символа Веры, Десятисловия и Господней молитвы], FLACIO 1556, 1014), похоже, воспроизводит структуру известнейших вальденских книжиц.

Не будет ли преувеличением предполагать, что и другие памятники окситанской вальденской литературы (например, *Noble leyçon* [Благоговейное поучение] или *Vertuz* [Добродетели] были также широко

распространены в Польше и Ливонии? Так или иначе, но в ходе нашего исследования мы будем рассматривать их только как рабочую гипотезу, и не будем подразумевать, что в Новгороде свободно читали на окситанском языке.

Надо бы сказать ещё пару слов о том, что мы имеем в виду под критерием, который призван выявить специфику текстовой структуры русских антиеретических документов и, в первую очередь, *Просветителя*. Но это уже тема последующих глав; кроме того, существенные стороны вопроса уже были представлены в начале этой главы в качестве доктринальных пунктов, характеризующих русских еретиков. Эти пункты, находящие отражение в (анти)вальденской литературе, наряду с обвинениями (начиная, естественно, с обвинения в “иудаизме”), будучи, однако, восприняты буквально и не подвергнуты критическому анализу, окажутся несовместимы с миром вальденсов и в целом с ранней Реформацией.

Глава III

БИБЛИОТЕКА ЖИДОВСТВУЮЩИХ

«Эти фанатики полагались ничуть не меньше на Священное Писание, чем на авторитет отцов Церкви и примеры древности»,

Дж. Перроне, 1871

Оставим на время в стороне те немногие тексты, которые были написаны, переведены или так или иначе переработаны непосредственно еретиками, и сосредоточим наше внимание прежде всего на литературе, которая находилась в их распоряжении и которой они могли пользоваться.

Самым ранним источником, предоставляющим подробную информацию о “библиотеке жидовствующих”, является послание Геннадия Иоасафу, бывшему архиепископу Ростовскому, датированное 1489 годом (ЛУРЬЕ 1955, 315–320). Однако оно во многом повторяет другое более раннее послание (1487 года) Геннадия Прохору (там же, 309), которое также стоит принять во внимание несмотря на то, что в нем о “библиотеке жидовствующих” не упоминается.

Итак, архиепископ Новгородский Геннадий пишет в послании 1489 года следующее: «Да и о том ми отпиши: мощно ли у мене побывати Паисею да Нилу, о ересех тех было с ними поговорити? Да есть ли у вас в Кирилове, или в Фарофонтове, или на Каменном, книги: Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арпагит? Зане же те книги у еретиков все есть».

Как уже отмечалось, неясно, перечислялись ли эти книги для того, чтобы получить их или, наоборот, передать: на наш взгляд, правдоподобнее первое. Но с какой бы целью не был составлен этот список, в любом случае он является ценнейшим непосредственным свидетельством того, какими книгами располагали еретики, и в этом мнения исследователей, бесспорно, сходятся. Кроме того, Геннадий в начале послания упоминает о том, что через попа Наума (одного из первых “покаявшихся еретиков”: после Собора 1490 года покаяние окажется уже бесполезным, в чем лично убедится поп Денис) удалось получить ещё одну

книгу еретиков: «Да и псалмы ко мне принес, по чему они себе правили по-жидовски». Эти псалмы Геннадий послал митрополиту. В послании 1487 года Геннадий пишет об этом подробнее: «Да что есми послал грамоту, да и подлинник к митрополиту, что Наум поп сказывал, да и тетрати, по чему они молились по-жидовски, и ты тамо узришь все, что ся как чинило, и как ли превращены псалмы на их обычай».

Говоря о текстах, которые, по мнению Геннадия, имели отношение к еретикам, необходимо упомянуть и *Шестокрыл*. Затрагивая непростой и неоднозначный вопрос о завершении седьмого тысячелетия (о “конце света” и “втором пришествии”), Геннадий долгое время выступал против *Шестокрыла*, которым евреи «прельщают христиан». Однако, согласно проницательным исследованиям ЛУРЬЕ (1982, 681), «прямых данных об использовании *Шестокрыла* еретиками (и даже об их знакомстве с этим памятником) нет». Поэтому в данной главе мы опустим этот вопрос (и рассмотрим его подробнее в главе VI).

Исходя из названий книг, указанных Геннадием, можно составить следующий список литературы, которой пользовались жидовствующие. В какой-то мере этот список поможет нам изучить природу данного еретического течения:

1. Ветхозаветные книги

а) *Бытие* (вероятно, имелось в виду всё *Пятикнижие*: ср. эквивалентное выражение: *Бытейская книга Моисеева сказания*, БЕГУНОВ 1973, 76)

б) *Книги Царств*

с) *Пророки* (вероятно, *Исаия*, *Иеремия*, *Иезекииль* и т. д.)

д) *Притчи*

е) *Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова*

2. Библейские тексты неопределенного характера

ф) *“Псалтырь еврейская”*

3. Церковная литература

г) *Сильвестр папа римский*

h) *Слова Афанасия Александрийского*

и) *Слово Козмы Пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилы*

l) *Послание Фотия патриарха ко князю Борису Болгарьскому*

m) *Сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита*

4. Сочинения светской мудрости

n) *Менандр*

о) *Логика*

Идентифицировать тексты, включенные в этот список (кроме ветхозаветных книг), далеко не так просто, а подчас даже невозможно: какая именно “история” Папы Сильвестра? какая именно *Логика*? какое именно слово Афанасия? какое именно сочинение Дионисия? В русской историографии начала XX века наблюдалась тенденция угадывать (но что давало историографам основания для такой уверенности?) в этих неидентифицированных текстах сочинения, уже известные древнерусской литературе, особенно если эти сочинения имели “еврейское” происхождение или “еврейскую” тематику. Таким образом, исследователи заключали себя в порочный круг методологической тавтологии: если еретики жидовствовали, то их книги должны были быть “иудейскими”, а если еретики пользовались “иудейскими” книгами, то, несомненно, они были жидовствующими.

Этот принцип очевиден для пункта 2.f) “*Псалтырь еврейская*”. В 1907 году М. Сперанский опубликовал “псалтырь”, переведенную на (западно-)русский язык крещёным евреем Федором (конец 60-х годов XV века). На самом деле (как установил Тихонравов; см. СПЕРАНСКИЙ 1907, 12) текст представлял собой “обрусевший” (в Москве) вариант *Махазора* ещё до появления новгородской ереси. Но Сперанский опубликовал сочинение под названием *Псалтырь жидовствующих*, так как считал, что текст имел все необходимые реквизиты для того, чтобы быть приписанным еретикам, хотя рукопись свидетельствовала о совершенно ином своем происхождении и применении. Однако ничто не мешает предположить, что “еретики” могли обращаться к подобного рода тексту. Но и ничто не подтверждает это! Поэтому рассмотрим другие возможные гипотезы.

Например, псалтырю жидовствующих могла называться и “давидова” псалтырь, отличавшаяся от канонической псалтыри, использовавшейся русской Церковью, нумерацией и разделами или редакцией, и только по этим причинам поспешно определенная как псалтырь жидовствующих (таким определением, применявшимся в уничижительном значении, могли заклеить текст и за меньшее). Псалтырю жидовствующих, к примеру, могла быть названа и русская редакция псалтыри из *Вульгаты*, в которой каким-то образом сохранились слова блаж. Иеронима «*Nos autem hebraeorum auctoritatem secuti...*»¹ и название *Psalterium iuxta Hebraeos*. Также (учитывая этимологию слова

¹ «Мы, следуя за еврейским авторитетом...»

псалом – “песнь хвалы”) можно предположить, что псалтырью жидовствующих назывался сборник духовных гимнов гуситского происхождения, к примеру *Йистебницкий Канционал* (первая четверть XV века), включавший в себя “псалом”, в котором недоверчивый Новгородский архиепископ легко мог заподозрить “еврейский” характер («*Judaea et Jerusalem, nolite timere*» / «*Židovstvo a Jerusaleme, ne rod'te se báti*»; см. NEJEDLÝ, 1955, V, 334). Псалтырью жидовствующих мог быть также сборник так называемых *Библейских гимнов* (неканонических), которые будут засвидетельствованы и в переводе Вениамина (в рукописи Погодин 84; см. главу X), а также в более ранних сборниках и в *Супрасльском сборнике* (1507 г.) Матфея Десятого.

Любая из этих гипотез (и нет никаких объективных аргументов в пользу предпочтения какой-то одной) могла бы оправдать “нападки” Геннадия. Так или иначе, но, как отмечает ЛУРЬЕ (1982, 680), в соборных процессах и разбирательствах против еретиков (а таковых было проведено три после того, как Геннадий добился рассмотрения дела: 1488, 1490 и 1504 годы) эти псалмы больше не принимались во внимание, что может показаться достаточно странным, будь они действительно “иудейскими” текстами, такими как *Махазор*.

Что касается *Логики* (4.о), то современная историография чаще всего склонна видеть в ней *Книгу глаголемую логика, сиречь словесница*, т. е. *Логику* Моисея Маймонида, но в русском переводе данное сочинение сохранилось в документах, датируемых не ранее конца XVI века, и никакие свидетельства не позволяют нам предположить его появление на Руси на целый век раньше. Другие историографы отождествляют таинственную *Логику* с так называемой *Логикой Авиасафа* (однако рукопись 1483 года, в которой данный текст существовал независимо от *Логики* Маймонида, была утеряна): но не послужило ли причиной для такого отождествления лишь то, что данный текст был арабским и потом был переведён на еврейский²? Позднее А. ГРИГОРЕНКО (1990, 326) обратил свое внимание на *Никанорову Логику*, и в особенности на

² Изд. НЕВЕРОВ 1909, 41–61; КОКОВЦОВ 1912, 114–133 доказывает, что в состав *Логики Авиасафа* были включены переведенные с более раннего еврейского сочинения фрагменты, извлеченные из работы арабского философа Аль-Газали *Макасид ал-фаласифа* (Стремления философов); ЛУРЬЕ 1955, 144 выявляет в *Книге, глаголемой логика* компиляцию из сочинения Моисея Маймонида и Аль-Газали; НИКОЛАЕВ 1989, 141 сообщает об исчезновении единственного рукописного подлинника во время Второй мировой войны (датируемого 1483 годом), в котором текст *Логики* содержался отдельно.

Диалектику Иоанна Дамаскина, также называемую (к примеру, в переводе Андрея Курбского XVI века) *Диалектика або логика*. Гипотеза выглядит вполне правдоподобной, однако ей явно противоречит тот факт, что сочинение, помимо того, что входило в корпус православных текстов, было также широко распространено: зачем же тогда Геннадия нужно было искать данное сочинение (либо пытаться его распространить)?

ЛУРЬЕ (1982, 683) поступил более осмотрительно, назвав этот текст самым загадочным из текстов, перечисленных Геннадием, и тем самым поставив точку на череде предположений и умозаключений.

Как нам кажется, сам вопрос был поставлен неверно уже изначально. “Логика” (или диалектика) – одна из трех дисциплин тривиума, наряду с “грамматикой” и “риторикой”; существует также квадравиум (арифметика, геометрия, музыка, астрономия). Если мы примем во внимание (кстати, вслед за Геннадием), что новгородская ересь имела “западную” природу, то в таком случае *Логика* может означать всего-навсего дидактическое сочинение в контексте “гуманитарных наук”. В рассматриваемый нами период происходит первое знакомство русской культуры (и прежде всего, конечно, русинской) с культурой и идеями латино-германского мира. Стремление связать “гуманитарные науки” с основами религиозной культуры православной Славии отчетливо звучит в предисловии к *Библии* Франциска Скорины (1517 г.)³. По его мнению, для изучения логики следует читать книгу Иова и Послания святого апостола Павла, грамматику нужно искать в Псалтыри, риторику – в книгах Соломона, музыку – в Песни Песней, арифметику – в Числах, геометрию – в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова и астрономию – в Книге Бытия. По мнению СОБОЛЕВСКОГО (1903, 166), первый русский трактат о семи гуманитарных науках (*Сказание о седми свободных мудростях*),

³ Вопрос о вероисповедании Ф. Скорины до сих пор остается неразрешенным: «одни ученые считали его православным, другие – католиком, третьи – протестантом» (ГЯЧЯУСКАС 1987, 60 склоняется к “католической” гипотезе). Следует отметить, что в годы печатной деятельности Скорины (1517–1525) ещё нельзя говорить о “протестантизме” в строгом смысле этого слова, а только о ранней Реформации. Скорина долгое время пребывал в Праге (где разработал использовавшийся им кириллический шрифт и где в период между 1517 и 1519 годами издал в своей типографии 23 книги Ветхого Завета). Князь Курбский отрицательно отзывался о *Библии* Скорины, так как находил в ней много “лютеровской” ереси, а униатский митрополит Анастасий Селява в своем произведении *Антеленхус* (Вильно, 1622 г.) говорил о нем так: «Перед унией (Брестской церковной унией 1596 года) был Скорина, еретик-гусит, который для вас печатал в Праге книги по-русски» (ФЛОРОВСКИЙ 1946, 201): вероятно, номинально Франциск Скорина оставался “католиком”, хотя и с сильной тягой к гуситской культуре.

сохранившийся в двух рукописях, является переводом, сделанным «в начале XVI века».

Какую бы *Логику* ни имел в виду Геннадий, это сочинение, как и *Менандр* (о котором речь пойдет чуть ниже), приносило элементы культуры, которая не была строго библейской или святоотеческой, в систему, так или иначе религиозную, характерную для Средневековья. И в этом (даже в большей степени, чем в подчас сомнительных трактовках *Лаодикийского послания*), как нам кажется, кроется интерес жидовствующих к тому типу культуры, который выходил за границы религиозных взглядов Руси того времени и включал в себя элементы (или зачатки) гуманитарных наук.

Такая культура была вполне естественной для латино-германского Запада и не несла в себе как таковая признаки “секуляризации” гуманистического типа. Возвращаясь к нашей главной гипотезе, достаточно вспомнить, что вальденская традиция передала нам (рукопись Dd. XV. 33 Кембриджской университетской библиотеки), помимо *Philosophus*, фрагменты текста грамматики и трактата по арифметике, свидетельствующие об интересе вальденсов к зачаткам “гуманитарного” образования.

Что касается *Менандра* (4.n), то, очевидно, это был сборник “философских” изречений (конечно, языческих, но трактовавшихся с чисто христианской точки зрения), приписываемый афинскому комедиографу IV века до н. э., *Гвоиаи моностиχοι* [Одностишия]. Сборник был широко распространен в Сербии начиная с XIII века и на Руси – с XV века под названием *Мудрость Менандра*. Имя Менандра стало неразрывно связано с понятием “философствование” (нерелигиозное): даже одно из сочинений Максима Грека в некоторых рукописях именуется как *Сказание Менандра философа* (БУЛАНИН, 1979). Но *Мудрость Менандра* настолько сближала жанр нерелигиозной мудрости с библейской, что была включена в знаменитый сборник библейских текстов, в *Сборник* Матфея Десятого (1507 г.), заняв место между книгами *Песнь Песней* и *Премудрость Исуca Сирахова*.

Вернемся к вальденсам. Вальденсы культивировали те же культурные предпочтения, что и гномическая литература романского Средневековья (мы уже не говорим о гуситах, чьи магистры были выходцами из европейских университетов). Об этом свидетельствуют сборники вышеупомянутого *Philosophus* и *Li parlar del Philosophie* (Философ и Слова философа, рукопись Dublin, C.5.22, изд. ESPOSITO,

1951). Даже среди (окситанских) вальденсов эти изречения воспринимались как светское (или, по крайней мере, частично светское) дополнение к учительным книгам Ветхого Завета, которые они особенно почитали. Поэтому неудивительно, что их возможные “последователи”, переселившись на православную почву, использовали тексты подобного характера (такие как *Менандр*), освоенные и ставшие частью вальденской традиции, и даже включали их в число библейских книг (что очевидно из списка, составленного Геннадием, в котором *Менандр* помещен между *Притчами* и *Премудростью Иисуса Сирахова*).

Что касается ветхозаветных книг, упомянутых в пункте 1., то в конце XV века русская Церковь ещё не располагала Библией в современном понимании этого слова (если только не применительно к так называемой *Семидесятнице*). Созданием полного собрания библейских книг займется Геннадий, среди помощников которого будет и монах-доминиканец Вениамин (см. главу X). Так, вписанное в кампанию против еретиков, начнется создание первого полного библейского корпуса, который, при активном использовании *Вульгаты*, восполнит в 1499 году до сих пор существовавший в славянской православной традиции пробел.

Книги прор. Иеремии и прор. Иезекииля ещё не были переведены на русский язык, так же как и частичным было знакомство с *Книгой Премудрости Иисуса, сына Сирахова*, с *Книгой Премудрости Соломона* (последняя не упоминается в списке Геннадия, но, как мы увидим, является ключевой в понимании *Лаодикийского послания*, по крайней мере, его первой части, сорита). Но и у вальденсов (окситанских и немецко-богемских), насколько нам известно, не было полной Библии на своем местном языке: однако в их распоряжении находилась *Вульгата*, а в конце XV века появились первые печатные Библии на немецком и чешском языках. Как отмечает S. BERGER (1887), немецкие тексты, особенно новозаветная часть, были напрямую связаны с вальденской рукописной традицией.

Среди библейских книг, упомянутых Геннадием, есть некоторые (*Притчи*, *Екклесиастик*, или *Премудрость Иисуса Сирахова*), которые пользовались особой популярностью у вальденсов, о чем свидетельствует ряд учительных книг (*Притчи*, *Екклесиаст* [רָאָלָה], *Песнь песней*, *Книга Премудрости Соломона* и *Премудрость Иисуса Сирахова*), встречающихся в трех рукописях с конца XIV века и до начала XVI века (соответственно рукописи Carpentras, Dublin и Grenoble). Однако это не исключает того, что

в XV веке вальденсы уже имели четкое представление о библейском каноне, о чем свидетельствует одно из примечаний к рукописи Carpentras, в котором говорится: «*Li libre que non se troban canonica son aqusti: Il libro di Baruch Il libro di Tobia Il libro di Judith Il libro di Sapiencia Il libro de lo Ecclesiastico, l'auctore del qual è Jesu judeo filiolo di Syrach Lo primo libro de Maccabey Il libro secondo de Maccabey*»⁴ (BERGER 1889, 396). Так что вслед за таборитами вальденсы считали нормативным в вопросах догматики только еврейский канон Библии (см. MOLNÁR 1974, 278), хотя и продолжали использовать второканонические книги.

Наконец, обратимся к текстам группы 3. и начнем с “истории Сильвестра, папы римского” (g).

В историографии, относящейся к жидовствующим и их “библиотеке”, касательно этого текста высказывались различные мнения (на первый взгляд, равно правдоподобные, учитывая скудность данных), которые ЛУРЬЕ 1955, 137 резюмировал в примечании следующими словами: «Ко времени этого папы приурочена известная католическая легенда о Константиновом даре, якобы установившем исключительные привилегии римской церкви. Некоторые историки поэтому предполагают, что *Книга Сильвестр*, бывшая у новгородских еретиков, – это легенда о *Константиновом даре*, использованная потом в *Повести о белом клобуке* (Н. И. Петров, *О судьбе вена Константина Великого в русской церкви*, Тр. Киевск. Дух. Акад., 1865 г., декабрь. *О влиянии западно-европейской литературы на древнерусскую*, там же, 1872 г.). Более вероятно, однако, видеть в *Книге Сильвестр* один из реально дошедших до нас рассказов об этом папе».

Мы располагаем текстом *Константинова дара* в древнерусском переводе. Но внимание привлекает не он, а *Чудо Святого Сильвестра*, которое позже, в XVI веке, было включено Макарием в *Великие Минеи Четии*, 1–6 января (см. ЛУРЬЕ 1960, 188). “Более вероятная” идентификация *Книги Сильвестр*, предложенная Лурье, основывается, однако, на обращении к хорошо известным текстам русской письменной традиции (что уже осудил ПЕРЕТЦ 1908 и сам же Лурье), особенно в случае, если вопрос касается (анти)еврейской тематики. Чудо, о котором повествует данный агиографический рассказ (хорошо известный, кроме

⁴ «К неканоническим книгам относятся: Книга прор. Варуха, Книга Товита, Книга Иудифи, Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Первая книга Маккавейская, Вторая книга Маккавейская».

того, и автору *Повести о белом клобуке*), основывается на истории о том, как Сильвестр в споре с раввином Замврием оживил быка; сюжет этот, между прочим, в לְתוֹלְדוֹת [Толдоте] переплетается с принятием крещения Еленой, матерью Константина (см. DI SEGNI 1985, 108-9). С другой стороны, нет необходимости прибегать к *Повести*, чтобы говорить о *Константиновом даре*: Слово кратко Вениамина (см. главу X) непосредственно включает *Константинов дар* в спор между русской Церковью и её оппонентами. В *Слове* грамота приобретает определяющее значение: те, кто требуют секуляризации церковных владений, поступают как еретики; законность же церковной собственности подтверждается как раз *Константиновым даром*.

“История папы Сильвестра”, принявшего светскую власть в соответствии с Константиновым даром, связана и с “легендой об образовании” вальденства. Папа римский Сильвестр, приняв светскую власть, извратил принципы ранней христианской Церкви: вальденсы же считали себя последователями тех “истинных” христиан, которые, вслед за легендарным Львом, выступившим против Сильвестра, не приняли *Константинов дар* и все исходящие из него эkkлeзиoлoгичeские последствия. Вальденские тексты, такие как *Epistola fratrum de Italia* [Послание итальянских братьев] (1369) и *Liber electorum* [Книга избранных] (начало XIV века, один из немногих окситанских текстов, несомненно, широко распространенный также в Центрально-Восточной Европе; см. главу II), сообщают об этой “легенде об образовании”, отмечая, что в результате принятия *Константинова дара* «*venenum effusum est in Ecclesia*»⁵ (выражение, которое прочно вошло в вальденскую традицию, о чем упоминает ещё FLACIO 1556, 728), а также «*li mal foren multiplica sobre la terra*»⁶. Такая антиконстантиновская традиция перешла от вальденсов к Уиклифу (учение этого “*doctor evangelicus*”, в свою очередь, было усвоено вальденским текстом таборитского происхождения, *Interrogaciones majors*, рукопись Dijon, начало XVI века), от Уиклифа к Гусу и появилась в Польше, ближе к середине XV века, рукой Енджея Галки [Jędrzej Gałka] (см. его *Cantilena vulgaris* [Pieśń o Wicklefie]).

Резюмируя: нам кажется, что в контексте неортодоксального движения, подобного новгородскому (в котором проявились черты пауперизма, антиклерикальной направленности и неприятие монашества),

⁵ «Яд пропитал Церковь».

⁶ «Умножилось зло на земле».

гораздо более правдоподобно, что нашло отражение некое повествование о Папе Сильвестре и о *Константиновом даре* именно такого типа (которое впоследствии было уничтожено вместе с самими еретиками: почему не *Сказание о Сильвестре* в целом, первый источник “яда” и основа для повествований, вошедших в *Великие Минеи Четьи?*), а не отдельные агиографические фрагменты, освоенные русской церковной традицией. И это может быть не просто правдоподобно, но и вполне вероятно ввиду антиконстантиновской традиции, распространившейся вплоть до Восточной Европы, в славянских (чешских и польских) землях.

В ещё более общих чертах рассмотрим сочинения Афанасия и Псевдо-Дионисия (3. h, m).

На соборе 1490 года жидовствующим было выдвинуто, кроме прочих, обвинение в том, что те «на многих преподобных святых отец хульные речи износили, [...] похулиша» (см. главу II), чему, однако, противоречит, по крайней мере, частично, наличие этих текстов в их “библиотеке”. Обвинения подобного рода были предъявлены и вальденсам (в западной Церкви) в формулировке, в которой могли относиться и к русским еретикам: «*Item, dicta sanctorum negant ubicumque inveniunt contraria sue secte. Item, credunt sanctos doctores propter sua propria commoda suos libros compilasse*»⁷ (из *Tractatus bonus*, см. CEGNA 1982a, 54). Это значит, что вальденсы действительно принимали авторитет отцов Церкви (часто цитируемых в вальденских рукописях, которыми мы располагаем), но только в том случае, если это не противоречило – по их мнению – Священному Писанию, буквальным толкованием которого они вдохновлялись.

Как у вальденсов, так и у жидовствующих присутствуют сочинения отцов Церкви, при этом одних и тех же. Так, *Символ веры* Афанасия Александрийского (который вполне мог быть включен в сочинения Афанасия, о которых говорит Геннадий) был принят вальденсами в качестве своей отличительной характеристики, в попытке разрешить путаницу, в результате которой их приравнивали к катарам («*Qualequal vol esser faict salf...*»⁸ в *Tresor e lume de fe*). Данный *Символ веры* настолько прочно вошёл в вальденскую традицию, что сохранялся в ней и после присоединения вальденсов к Реформации, а в 1560 году даже был включен

⁷ «Итак, слова святых отрицают, когда считают их противоречащими учению собственной секты. Итак, считают, что блаженные магистры написали свои сочинения ради собственной выгоды».

⁸ «Всякий, желающий спастись».

наряду с *Апостольским Символом веры* в направленное ими герцогу Савойскому, Эмануэлю Филиберто, *Исповедание веры* в тщетной попытке предотвратить репрессии, которые тучами сгущались над ними. Афанасьевский *Символ веры* (Афанасий часто фигурирует в рукописях как Анастасий) также засвидетельствован и в гуситской традиции: в *Йистебницкий канционал* (первая половина XV века) включен “псалом” «*Quicumque vult salvus esse*», который по-чешски звучит следующим образом (см. NEJEDLÝ 1955, V. 325): «*Ktož kolivek chce spasen býti / najprv potřebie jest, aby držal křest'anskú vieru*».

Что касается сочинений Псевдо-Дионисия, то в том же *Tresor e lume de fe* (по свидетельству Самуэля да Кассина [Samuele da Cassine], 1510, один из напечатанных на итальянском языке текстов, под названием *Libro expositivo*) дается прямая ссылка на его трактат *О церковной иерархии*, используемый в качестве аргумента, подтверждающего, что таинство Соборования не было установлено божественным путем. В сочинениях Псевдо-Дионисия (анонимный автор V века, личность которого, вероятно, можно идентифицировать в образе грузинского мыслителя Петра Ивера) христианский неоплатонизм нашёл свое наивысшее выражение. Его тексты получили широчайшее распространение как в Восточной, так и в Западной Церквях в период с XI–XII по XIV–XV века (см. AVERINCEV 1988, 323): табориты так же, как и вальденсы, высоко ценили этого автора, настолько, что приняли так называемый “обряд святого Дионисия”, явившийся альтернативой обряду римско-католической литургии (NEJEDLÝ 1955. IV, 219 и сл.).

Конечно, мы не знаем, какое именно из сочинений Афанасия находилось в “библиотеке” жидовствующих. Выдвигаемые предположения служат, в лучшем случае, лишь для идентификации того текста, который подразумевал под сочинением Афанасия Геннадий. Точно так же мы не располагаем данными, на основании которых можно бы было указать, какой именно текст из Ареопагитского корпуса имел в виду Новгородский архиепископ; более того, учитывая, что сам корпус был весьма распространенным, текст в любом случае не подлежит точной идентификации. Однако поскольку частое обращение к писаниям Афанасия Александрийского является аргументом не противоречащим, а, наоборот, подтверждающим близость жидовствующих к вальдо-гуситской диаспоре, то и ссылка на Псевдо-Дионисия (и это важно отметить) не противоречит неортодоксальной традиции западного христианства, а, наоборот, прекрасно вписывается в нее.

Два оставшихся сочинения (З. і, І) принадлежат традиции Восточной Церкви, и нет смысла искать их след в литературе вальденсов, как во итало-французских, так и в германо-славянских краях. Однако нужно отметить важную деталь: Геннадий, обвиняя новгородских еретиков, называет тех “богомилами” (обозначение катаров, перенесенное на славянскую православную почву), а вальденсов, как уже было сказано, преследовали (и не без причин) по обвинениям в том, что у них было не так уж и мало общего с катарами (“альбигойцами”). Кроме того, новгородских еретиков, как и вальденсов, справедливо обвиняли в иконоборчестве, причем формулировки обвинений звучали практически одинаково:

«да и святым иконам не кланяются, а зовут иконы идолы» (Зосима 1490, ЛУРЬЕ 1955, 384)

«*Dicunt in ymaginum veneratione ydolatriam committi*»⁹ (*Tractatus*, CEGNA 1982a).

И если отказ от почитания икон “не приветствовался” на Западе, то в славянских землях это было серьезнейшим доказательством ереси: в обоих случаях кажется совершенно логичным и естественным, что любой “представитель” западной неортодоксальной диаспоры (будь то литовской, польской или ливонской), оказавшись на славянских православных территориях, поторопился бы как можно скорее “разрешить” все вопросы, связанные с памятниками принявшей его культуры.

В частности, *Слово Козмы Пресвитера* использовалось не только против богомилов, но и против других еретических течений, от псковских стригольников до суздальских еретиков (см. главу VII). Нечто подобное (конечно, с меньшей долей наглядности) можно предположить и в отношении *Послания патриарха Фотия*¹⁰ (древнерусский текст памятника,

⁹ «Говорят, что поклонение изображению является идолопоклонничеством».

¹⁰ Борис I был правителем Болгарии в период с 852 по 889 годы, при нем в 864 году народ болгарский принял христианство, сам он был крещен под именем Михаила; в 889 году отрекся от престола, уединившись в монастыре, где и умер в 907 году. Фотий (827–898) был патриархом Константинополя в 858–867 годах и в 877–886 годах; в списке Геннадия *Послание* к болгарскому князю обращено «к Борису», а в пяти свидетельствах XVI века, собранных Синицыной (4 из которых найдены в Волоколамском монастыре), обращено «к Михаилу»: этот факт заставляет предполагать, что речь идет о двух разных версиях текста. Возможно, как и в случае с некоторыми библейскими текстами (а также, как мы предполагаем, с *Лаодикийским посланием* и, возможно, с *Молитвой Манассии*; см. главы IV и X), *Послание* – после того, как стало известно, что сочинение находилось в руках еретиков, – было повторно переведено представителями официальной Церкви, в версии, о которой нам ничего не известно.

неизвестный ЛУРЬЕ 1960, 188, был найден и опубликован СИНИЦЫНОЙ 1965), сочинения, которым «всяко ново учение и ересь отгоняется». В *Послании* митрополит Фотий поучает и наставляет болгарского князя, повторяя ему учения семи Вселенских соборов, и, в частности, особо выделяет необходимость противостояния иконоборчеству (*Собор седьмой на иконоборцев*: Фотий сравнивает иконоборцев с иудеями). Но иконоборчество было не единственным обвинением, по которому жидовствующие (впрочем, как и сами вальденсы и гуситы) могли подвергнуться нападкам в экклезиологическом и богословском “контексте” Восточной Церкви, резюмированном в семи Вселенских соборах. И действительно, расправа не заставила себя долго ждать: в 1504 году жидовствующих приговорили к смертной казни, в том числе и за «похуление седми соборов вселенских».

Итак, подведем итог всему сказанному выше.

На основании текстов, находившихся, согласно Геннадию, в распоряжении новгородских еретиков, можно бы было предположить (что и произошло на деле) (крипто-)еврейский (отталкиваясь от святоотеческих сочинений), а также богомильский (отталкиваясь от книг Ветхого Завета) характер еретического движения. Однако данные тексты могут стать прекрасным аргументом в пользу гипотезы, согласно которой между русскими еретиками и вальдо-гуситской диаспорой соседних земель существовала определенная взаимосвязь. Некоторые из рассмотренных в данной главе сочинений имеют общие либо конкретные признаки, по которым можно выявить их культурную и доктринальную зависимость от вальдо-гуситского мира. Отдельные произведения (история Папы Сильвестра, сочинения Афанасия и Дионисия, учительные книги Ветхого Завета) вообще могут выступать как веское доказательство того, что корни новгородского движения уходят в вальденскую или в гуситскую традицию, или в обе эти традиции одновременно.

Глава IV

“ЛАОДИКИЙСКОЕ ПОСЛАНИЕ”

«Quidam fidem causam justificationis faciunt, et dicunt eam justificare per synecdochen, ita ut sit tantum principium seu causa, adferens alias virtutes, propter quas justificamur»¹

Эразм Сарцеруус, 1538

Среди очень немногих сохранившихся документов, которые можно отнести к жидовствующим, *Лаодикийское послание* (далее в тексте ЛП) представляет наибольший интерес для изучения природы данного движения.

Итак, ознакомившись с “библиотекой” жидовствующих, остановимся подробнее на этом неординарном памятнике “литературы” новгородско-московских еретиков.

Небольшой литературный памятник (дошедший до нас в многочисленных списках, датируемых периодом с конца XV до начала XVII веков: ЛУРЬЕ 1955 выделяет 34 списка ЛП, но, по его собственным словам, количество их далеко не исчерпывается этим) состоит из трех частей или разделов, которые в рукописной традиции также встречаются отдельно друг от друга (в некоторых списках отсутствует то одна часть, то другая) либо вместе с прочим текстовым материалом совершенно иного происхождения. Первая часть представляет собой группу поучений теологического характера, сорит² (S); вторая часть – таблица, содержащая

¹ «Есть те, которые полагают, что вера служит оправданием, и говорят, что она оправдывает уже синекдохой, ибо она – первоначало, сиречь причина, влекущая за собой другие добродетели, ради которых мы оправдываемся».

² Согласно определению Г. Калоджеро (Enciclopedia Treccani, XXXII, 167, 1936), сорит «является термином формальной логики» и в свое время обозначал логический парадокс “кучи” представителя мегарской школы Евбулида. Позднее по аналогии этот термин стал обозначать “кучу” силлогизмов. В этом значении – уже присутствовавшем у Цицерона и Сенеки – термин был теоретически обоснован Гаем Марием Викторином (христианский писатель, “африканец из Рима”, IV век), который закрепил за ним определение прежде всего риторической фигуры (с логической точки зрения сорит является псевдо-силлогизмом), в которой (согласно определению итальянской энциклопедии *Lessico Universale Italiano*, 1979) «сказуемое первой посылки становится подлежащим второй, и так далее до заключения, в котором подлежащее первой посылки присоединяется к сказуемому предпоследней». Только одна из известных нам рукописей (E) полностью выдерживает эту схему, в подавляющем же большинстве рукописей наблюдается единственное несоответствие (в стихе 5), которое, следовательно, может рассматриваться как искажение, а именно как гиперкорректирующее устранение предыдущего искажения, из-за которого совпали два полустипа (согласно нашей реконструкции: «житие фарисейству/фарисейство жительство»).

буквы азбуки и грамматические комментарии к ним, именуемая *Литорея в квадратах* (L); наконец, третья часть – упражнение по нумерологии в духе криптографии (C), в котором зашифрована подпись наиболее значимого представителя московского движения, Фёдора Курицына, заявляющего о себе, как о переводчике *Лаодикийского послания*.

Схематично состав памятника можно изобразить следующим образом: ЛП = (S + L + C). Прежде всего необходимо установить, являются ли три текста (S, L и C) частями единого памятника (ЛП), либо ЛП – результат их (случайной) сборки. Первой гипотезы решительно придерживается ЛУРЬЕ (1955, 264; 1982, 675), основываясь на том, что большинство списков включает все три части, расположенные в тесной последовательности, так что можно с уверенностью сказать, что уже в протографе ЛП название «Лаодикийское послание» относилось ко всем трем частям вместе.

Вторую гипотезу с равной решительностью поддерживает R. STICHEL (1991) на основании того, что в некоторых свидетельствах три части встречаются независимо друг от друга, в частности, третья часть, C, вместе с другими зашифрованными приписками к текстам (например, Филиппа Пустынника, автора *Диоптры*). Из этого следует, что *Лаодикийское послание*, о котором говорится в C, не является ни S, ни L, ни (S + L).

Учитывая, что древнейший список памятника (конец XV – начало XVI вв., вероятно, единственный, составленный до кровавой расправы над еретиками), хотя и явно поврежденный, содержит только часть S без какого-либо названия (БАН 4.3.15; обнаружен и опубликован ЛУРЬЕ 1955); что другие списки имеют либо все три части, но с включением прочих текстов, либо только некоторые из частей; что в некоторых списках в части C говорится о *грамотикийском* (а не *лаодикийском*) послании (БИЛ. Унд. 620), – иными словами, учитывая нестабильность ЛП в рукописной традиции и очевидность того факта, что ни S, ни L не имеют ничего общего с тем, что обычно определяется термином послание, мы склонны вслед за Штихелем предполагать, что (S + L + C) – это образовавшийся со временем литературный “конвой”, составленный для определенных целей, например, для изучения грамматики и/или письменной техники, а не три части единого текста. Наша убежденность подкрепляется также соображением, очевидность которого лежит на поверхности: в C говорится о ЛП как о “переводе”, но L основывается на кириллице и, следовательно, вряд ли является переведенной частью (предположение о том, что под “переводом” подразумевается перенос

такой сложной и нестабильной системы с греческого алфавита на кириллический, буквы которых по количеству не совпадают, кажется нам совершенно неубедительным). Предположив, что ЛП не является единым текстом, мы всё-таки примем во внимание наблюдения Лурье, согласно которым данный литературный “конвой” сформировался по крайней мере в середине XVI века, что засвидетельствовано рукописью РПБ Q.I.1468³.

Итак, если все три текста имеют различное происхождение, то не только издание, но и само толкование трех частей должно выполняться отдельно для каждой; конечно, если только внутренние характеристики данных текстов не заставят собрать их снова в единое целое.

Что касается L, то основная трудность состоит в том, что до сих пор никто из исследователей не разгадал природу данного текста. Не углубляясь во всё многообразие выдвигавшихся по этому поводу предположений, выделим три основные гипотезы относительно таблицы, состоящей из 38 квадратов, каждый из которых включает (за некоторыми исключениями) по две буквы (не все) кириллицы: а) это некий грамматический трактат; б) это “ключ” к остроумному секретному шифру; в) это «попытка упорядочения круга религиозных песнопений, определяемого датой Пасхи» (ГРИГОРЕНКО 1990). Во всех трех гипотезах есть доля правды, но для каждой из них найдутся аргументы *contra*, которые не так просто опровергнуть. Можно выдвинуть и четвертую гипотезу, которая в принципе не исключает три первые: *Литорея в квадратах* представляет собой многослойный текст, образованный наложением другого “оригинала” и практически неподдающийся расшифровке в том виде, в каком он до нас дошел. Первоначально это мог быть “пасхальный алфавит” (один из двух алфавитных рядов, действительно, назван во введении к самой таблице словом *историк*, обозначающим ключи границы, т. е. выраженное буквами число дней, отделяющих Пасху от 21 марта), который впоследствии послужил остоном для лингво-грамматического комментария, а со временем, будучи объединённым с особым алфавитом, в котором пропущены 4 буквы, стал играть роль тайнописи по замещению (второй алфавитный ряд определяется как *ритор*, т. е. литорея).

Как бы то ни было, но наша задача состоит в том, чтобы выявить возможные связи как между L и S, так и между L и C. На первый взгляд

³ В работе 1955 года Лурье датировал данную рукопись 1530 годом, однако позднее исследователь написал мне, что «наш филогранолог В. М. Загребин датирует её 60-ми годами XVI в.».

может показаться, что L и S связывает только использование одного и того же слова (*душа*), находящегося в маркированной позиции. Однако в L *душа* имеет явно лингвистическое значение (“гласная” в противовес “согласной”, *плоть*). Такое противопоставление основано на довольно очевидной метафоризации, уходящей корнями в пифагорейство и часто встречающейся в других текстах той эпохи⁴. Что касается связи L и C, то здесь всё немного сложнее. В тексте C слова *душа* и *приклад* используются для определения гласных, а *плоть* и *столи* для определения согласных; данные соответствия (наряду со словом *сила* для гласной) присутствуют также и в L. Возможная связь между L и C подтверждается также предложением, приписанным в конце текста, сопровождающего таблицу, в одной из рукописей (БИЛ Фунд. 103): «Азбука послание Лаодикийское, с богом починаем, с Христом скончаем». Учитывая, что C начинается со слов: «Аще кто хочет уведати имя приведшаго Лаодикийское послание...» (ЛУРЬЕ 1955, 270), можно сделать вывод, что L – это текст, на “переводчика” которого, Фёдора Курицына, указывает C: иными словами, ЛП = (L + C) и только S происходит из совершенно другого контекста.

Однако: 1) список БИЛ Фунд.103 имеет относительно позднюю датировку (XVI–XVII века); 2) только один из 34 описанных Лурье списков содержит (L + C), ГПБ О.XVI.1, и этот список также поздней датировки (XVII век); 3) метафоризация *душа-сила* = гласная vs. *плоть-столи* = согласная встречается и в других текстах того времени и, возможно, какое-то время могла использоваться независимо от L и C, а затем выйти из употребления. Из этого следует, что связи между L и S (*душа*) и между L и C (*душа/плоть*) являются чисто внешними и из аргумента в пользу единства (S + L + C) = ЛП могут перейти в причину, по которой данные части случайно и поспешно были объединены в единое целое. Таким образом, определение части L (ЛП) как «грамотикийского» послания (в БИЛ Унд. 620) или как «азбуки-послания» (в БИЛ Фунд. 103) представляет собой неумелую попытку переписчиков охарактеризовать непонятный им текст.

⁴ Противопоставление *душа*-гласная vs. *плоть*-согласная встречается, например, в таких текстах, как так называемое *Толкование на литорею*, авторство которого КЛИБАНОВ (1960, 78-9) в конечном итоге приписывает самому Курицыну (такую же трактовку он переносит и на сочинение *Написание о грамоте*, включение которого в “досье о жидовствующих” приводит к тому, что самовластие в контексте трактата интерпретируется Клибановым как овладение грамотой, что, на наш взгляд, более чем ошибочно и по существу анахронично).

Важным условием для объединения трех текстов, естественно, должно было быть их смежное расположение: это нетрудно предположить, учитывая, что деятельность Фёдора Курицына протекала в самом центре культурной жизни Руси конца XV века, в Московском Кремле, в канцелярии Ивана III Васильевича. Более того, ничто не исключает, что все три фрагмента принадлежали культуре жидовствующих, хотя потом они и не были признаны таковыми и именно *поэтому* не были уничтожены (как в случае с частью С).

Литорею в квадратах (L), таким образом, можно оставить в стороне: там, где в L прослеживается связь с жидовствующими, данный текст может предоставить дополнительную информацию об их культуре (пусть даже только в качестве ключа к шифру); там же, где L не имеет ничего общего с жидовствующими, текст не нарушит общую картину тех данных, которые можно извлечь из С и S.

Гораздо сложнее дело обстоит с частью С, которая, как мы уже сказали, содержит подпись одного из главных представителей еретического движения. Исключив, что *Лаодикийское послание*, о котором говорится в С, есть ЛП = (S + L + C), попытаемся определить, о каком же *Лаодикийском послании* идет речь. Выдвинутые или возможные гипотезы сводятся к следующим:

1. а) *Послание Лаодикийской церкви* (Откр. 3:14-22);
б) неизвестное сочинение, получившее название от указанного выше текста («богатая» церковь, «ни холодная, ни горячая» вполне может быть характеристикой господствующей, официальной Церкви);
2. *Послание к Лаодикийцам*, приписываемое апостолу Павлу, псевдоэпиграф;
3. *Лаодикийское послание* маркионитов, о котором говорит Св. Епифаний Кипрский;
4. *Послание* епископу Лаодикийскому Иоанну, более известное как *Institutio elementaris ad dogmata* [Введение в основы догматического богословия] Иоанна Дамаскина.

Пойдем методом исключения. Очевидно, что для Фёдора Курицына, как представителя еретического течения, не имеет никакого смысла сообщать в зашифрованном виде о переводе в контексте русской культуры конца XV века отрывка из Нового Завета (1а). Теоретически с некоторой долей вероятности возможен вариант 1б, хотя использование слов Нового

Завета в актуализированном значении слишком “современно” для человека XV века.

Что касается 3., данная гипотеза была выдвинута КЛИБАНОВЫМ 1960, 65 и отвергнута самим же автором, хотя и на основании умозаключений, которые для нас не представляют больше научного интереса, а именно: на основании не сохранившихся и довольно слабых свидетельств *Лаодикийское послание* маркионитов не имеет ничего общего с S (не говоря уже о L). Исключим и мы этот текст из возможных кандидатов, но по той причине, что кажется невозможным, чтобы текст IV века, вскользь упомянутый Св. Епифанием и затем исчезнувший, мог оказаться только у Курицына, а затем снова пропасть, не оставив по себе никаких следов (и не только на Руси).

Гипотеза 4., выдвинутая Штихелем (STICHEL 1991, 222), кажется нам неправдоподобной, во-первых, потому, что переход от выражения «епископу Лаодикии» к прилагательному «лаодикийское» выглядит слишком громоздким, а, во-вторых, потому, что нет никакого смысла еретику переводить (зашифровывая свою подпись) совершенно ортодоксальный святоотеческий текст, к тому же уже известный, если только речь не идет о “грамматическом” сочинении, которое бы связало С с L, – предположение, опровергнутое самим Штихелем.

Таким образом, остается гипотеза 2., выдвинутая ещё в XIX веке Е. ГОЛУБИНСКИМ (1871, 165), однако в такой форме, которая вряд ли может вызывать к себе доверие: автор, путая дошедшее до нас псевдопавловское *Послание* с “маркионитским” *Посланием*, упомянутым в *Мураториевом каноне* (это не просто не подтвержденный, а даже и сомнительный факт; см. GEORGE-GRELOT 1977, 207), предполагает, что псевдопавловское *Послание* перешло к павликианам, продолжателями которых были богомилы, а от богомилов к жидовствующим (однако доказательств того, что у богомилов имелось какое-либо “послание к Лаодикийцам”, нет). Эту гипотезу упоминает как Клибанов, так и Штихель, и оба отвергают её на том основании, что псевдопавловское послание не имеет ничего общего с S.: но если аргументация Клибанова, утверждавшего вслед за Лурье, что S является частью текста, о котором говорит С, была последовательной, то Штихель в результате своей аргументации пришел к утверждению обратного (и даже выдвинул впоследствии гипотезу 4).

Штихель, допуская возможность использования прилагательного «лаодикийское» на месте нарицательного существительного

«Лаодикийцам» (то же самое, по его словам, наблюдалось и в *Послании к Евреям*)⁵, аргументирует невозможность отождествления псевдопавловского послания и *Лаодикийского послания* ещё и тем, что восточным славянам известно было одно только название псевдопавловского послания из *Индекса запрещенных книг*⁶ (что, кстати, всё равно относит текст к разряду “еретических”); первое же знакомство с текстом произошло в XVII веке (точнее, в 1620 году), когда в *Апостоле* (сборник *Деяний и Посланий*), основанном на печатном издании, до настоящего времени неизвестном, появилась единственная древнерусская версия этого послания.

Но *Послание к Лаодикийцам* засвидетельствовано, помимо рукописи, указанной Штихелем (ГПБ, фонд 717, 54/54, *Къ лаодикиом послание святаго апостола Павла*; далее Y), по крайней мере, тремя другими восточнославянскими списками, предшествующими по времени данному тексту: древнеукраинский текст, *Листъ Павла святаго до Лаодикиевъ*, включенный в *Креховский апостол* (Креховский монастырь ныне Львовской области), изданный ОГИЕНКО 1930 (далее Z), и два русских текста: один в *Апостоле*, в рукописи РО БАН 32.1.6.2 (далее X) и один в *Апостоле*, в рукописи ГИМ, Епархиальный 47, лл. 385–386 (далее P)⁷.

Русинский список (Z) представляет значительный интерес в рассматриваемом нами вопросе уже потому, что относится к территории, прилегающей к Галичу, где в конце XIV века было засвидетельствовано присутствие вальденского магистра Симона. Как отмечает Огиенко, в *Креховском апостоле*, содержащем русинский текст, на материале новозаветных текстов очевидна его преемственность от кальвинистской польской Библии Радзивилла (Брест, 1563). В Библию Радзивилла псевдопавловское послание не было включено: ещё до того, как в 1581 году листы рукописного кодекса были прошиты, послание было добавлено в законченную ранее рукопись. Из этого логически проистекает время написания данного списка (1570?), а не его версии; с другой стороны, это указывает и на некий “странствующий” блок сочинений, очевидно, имевшихся у составителей *Креховского апостола*,

⁵ А также и в отношении других посланий в Геннадиевской Библии.

⁶ О природе и истории *Индексов запрещенных книг* см. Кобяк Н., *Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности* // Древнерусская литература. Источниковедение, Л., 1984.

⁷ Таким образом, имеются четыре восточнославянские версии (помимо богемских): удивительно, что научная литература, посвященная апокрифам Нового Завета, уделила им так мало внимания, что ещё в начале XXI века утверждала, что «нам не известны славянские версии» данного текста (*Écrits apocriphes chrétiens* 2005, 1092).

характеризующий взгляды представителей данного русинского круга как неортодоксальные (кальвинистские? антитринитарные?).

Характерной особенностью этой письменной традиции, передавшей нам *Листъ до Лаодикиевъ*, является особое лексическое выражение имени Иисуса: когда оно находится в маркированной позиции, то пишется не “Христось”, а “Помазанец”⁸. Такая намеренная форма выражения изначального значения слова (которое, в свою очередь, происходит от еврейского מָשִׁיחַ = Мессия) в традиции латино-германского христианства отклоняется от нормы, а для православного мира представляет почти кощунственный акт⁹. Тем не менее, такая форма встречается и в некоторых глоссах к отдельным отрывкам *Апостола* (ОГИЕНКО 1930, 200), к примеру: «Христось есть слово грецкое, что ся нашим языком выкладает помазанец». С уверенностью определить происхождение такой замены сложно, однако следует отметить, что для вальденской культуры такая замена была знакома и толковалась схожим с русинским образом: «*Crist es dit [...] greca ment ognit*» (Vertuz, 1984, 8 [5b]). Куда же уходят корни русинского *Листа Павла святого до Лаодикиевъ*? Вопросом этим исследователи уже задавались. Как ОГИЕНКО (1930), так и ФЛОРОВСКИЙ (1946, 231), полагая гипотезу «о чешском оригинале вполне естественной в виду наличности в славянской письменности ещё только чешского текста послания к Лаодикиянам», отрицают, однако, (основываясь на некоторых значительно расходящихся с чешским оригиналом фрагментах), что источником мог послужить богемский текст: более осторожно это отмечает Огиенко, располагавший только пражской Библией 1557 года¹⁰; более уверенно об этом говорит Флоровский, знакомый с венецианской Библией 1506 года. Но какое влияние оказала письменная традиция на разночтения данного текста?

В данном вопросе определяющим является не поиск самого древнего из источников (Nowý zákon “Dlabačův” [Новый Завет “Длабачов”] 1485?)

⁸ Ср. стих 1: “... черезъ Исуса Помазанца”, стих 2: “... отъ пана Исуса Помазанца” и стих 15: “... Ласка [...] пана нашего Исуса Помазанца”.

⁹ Достаточно вспомнить о споре (XVII век), вызванном никоновским нововведением, согласно которому имя Христа стало писаться “Иисусъ” вместо Исусъ.

¹⁰ Среди аргументов, выдвинутых Огиенко в пользу отрицания происхождения русинского текста от чешского, особенно слабым кажется нам аргумент, согласно которому чешский текст, в отличие от русинского, не разделен на стихи: деление на стихи, принятое в тексте, включенном в *Креховский апостол*, действительно, отличается от канонического (15 стихов вместо 20) и объясняется волей русинского редактора, который самовольно (по аналогии с изданиями Библии того времени) ввел деление на стихи в текст, в котором его прежде не было.

или ещё более ранней рукописной традиции (*Episstola Swateho Pawla k Laodyczenskym*, засвидетельствованная на чешском языке с 1432 года), а выделение некоторых особенностей чешского языка гуситских (утраквистских) изданий, которые связывают древнеукраинскую версию с традицией, которая в Богемии существовала также на немецком языке. Речь идет о Тепленской Библии (Т¹¹; конец XIV века, изд. KLIMESCH 1884; сегодня в Праге) однозначно вальденского характера, судя по приложенному к ней катехизису: как отмечает BERGER 1889, 396, рукопись Гренобля «позволяет нам предположить, что вальденская Библия появилась в Богемии вместе с вальденскими эмигрантами»; с другой стороны, тот же BERGER (1887) подчеркивает, что немецкие печатные издания конца XV века основываются на тексте *Codex Teplensis* (мы обратились к Страсбургскому изданию 1485 года, S), и не исключено также, что данный кодекс оказал влияние и на чешскую редакцию, циркулировавшую в гуситских кругах (изданную в 1485?, 1488, 1506 годах), в отличие от редакции, использовавшейся среди католиков, которой, безусловно, придерживается (согласно данным, указанным S. GRACIOTTI 1964) рукописная Библия Брера (Милан; B, 1440?).

Исходя из всего сказанного выше, будет вполне обоснованным предположить, что перевод, на котором основывается Z, выполнен гораздо раньше 1570 года, даты, к которой восходит (приблизительно) дошедший до нас список. Однако следует исключить зависимость Z от русской версии (W): в противном случае было бы невозможно объяснить, например, ни восстановление 1-го л. ед. ч. в стихах 3 и 6/7, ни восстановление верного значения первой части стиха 9. Но и зависимость W от русинской версии (или от её протографа) также исключается, на основании стихов 8 и 11, которые были неверно поняты в Z, но правильно переданы в W. В пользу этого утверждения также можно добавить как аргумент и иной способ передачи ряда субстантивированных прилагательных в стихе 15.

Более интересным и, на наш взгляд, определяющим является анализ великорусского текста (W). В то время, как русинская версия отсылает нас к польско-украинской неортодоксальной традиции, русская версия встречается, хотя и эпизодически, в сочинениях совершенно ортодоксального характера, таких, как три указанных выше *Апостола*, в которые она включена (это подтверждает ряд субстантивированных

¹¹ Стоит также отметить, что как в Т, так и в Z отсутствует стих 17 (*salutate omnes fratres in osculo sancto*).

прилагательных в Им. п. мн. ч., так же, как и в церковнославянском переводе соответствующего отрывка из *Послания к Филиппийцам*). Возможно, в Москве могло повториться то же, что произошло и в Новгороде: библейские тексты (канонические и/или апокрифические), использовавшиеся жидовствующими, были затем заимствованы православной культурой. И, скорее всего, это произошло в достаточно ранний период, так что псевдопавловское послание всё ещё могло считаться подлинным (в отличие от Геннадиевской Библии 1499 года, которая содержит примечание блаж. Иеронима о второканоничности *Книги Премудрости Соломона*, ни W, ни Z не содержат никаких следов краткого чешского примечания, которое, начиная с издания 1529 года, отмечает фальсифицированный характер послания).

Как уже говорилось, известно три древнерусских списка псевдопавловского *Послания к Лаодикийцам*. Их анализ позволяет сделать два основных вывода: во-первых, все три списка восходят к одному протографу (перевод датируется концом XV века) и, во-вторых, перевод был сделан с первого гуситского печатного издания на чешском языке (в свою очередь переведенного с латинского), датируемого не позднее 1485 года¹².

Выражение в стихе 3 (*Gratias ago*) передано по-чешски (как в католической версии 1440 года, так и в гуситских изданиях позднее 1506 года) формой “děkuji”, тогда как в Новом Завете 1485 года читаем “dieky czīnim”. Эта форма с окончанием -им в первом лице ед. ч., присущим первому лицу мн. ч. в русском языке, побудила русских переводчиков использовать глагол «благодарим». Аналогично, в стихе 6 латинское “*laetor et gaudeo*” передано в данном Новом Завете как “*se weselim a raduji*”, что породило русский перевод «радуемся и веселимся». Кроме того, нужно отметить в русской версии искажение в стихе 9, объяснимое только неверным прочтением латинского в чешской редакции, в которой произошла замена аблатива на аккузатив¹³: «*et id ipsum in vobis [Christus] faciet misericordiā suā*» переведено как «а он w was uczīni miłosrdenstwie swe»¹⁴ и соответственно по-русски звучит как «и аще некий учинит тако в вас любовь»: в результате – парадоксальным образом – Христос предстает как «некий».

¹² Nowý Zákon “Dlabačův”, по всей видимости, изданный в Пльзене «до 1486 года» (см. *Knihopis Československých Tisků*, Прага, 1925, I, с. 32, п. 26).

¹³ Часто окончание “-am” аккузатива писалось надстрочным знаком (“-ā”)

¹⁴ В русинском переводе: «нехай вам через милосердьє свое дает ту же милость».

И наконец, сопоставление трех списков позволяет прояснить одно из самых затруднительных и искаженных мест в рукописной передаче текстов: речь идет о паратактической конструкции в одном отрывке, в котором произошла замена на другой из *Послания к Филиппийцам* (4:8), откуда анонимный автор *Послания к Лаодикийцам* «передает только три из шести прилагательных – *prudica, iusta* и *amabilia* – и добавляет *integra* [*sancta*] и *vera*, чтобы подчеркнуть роль Павла как единственного носителя истины»¹⁵.

На основе сравнения этих трех русских списков (X и P¹⁶ конца XV века с Y начала XVII века) мы можем реконструировать текст (W), в том числе с учетом чешской версии, преемником которой он является также в паратактической конструкции стиха 15¹⁷. Получаем следующее:

КЪ ЛАОДИКИОМЪ ПОСЛАНИЕ СВЯТАГО АПОСТОЛА ПАВЛА

- 1 Павелъ апостоль, не отъ чловѣкъ ни чловѣкомъ, но Исусомъ Христомъ, братіямъ иже въ Лаодикии.
- 2 Благодать вамъ и миръ отъ Бога отца нашего и господя Исуса Христа.
- 3 Благодаримъ Христа во всякой молитвѣ, понеже бо въ немъ живемъ пребывающе въ дѣлахъ его, ждуще обѣтования въ день судный,
- 4 и да не разслабятъ васъ ложна словеса нѣкихъ, иже вамъ глаголють, отвращающе васъ отъ правды благовѣстія, еже благовѣстися отъ мене.
- 5 И нынѣ учини Богъ, иже отъ мене научени къ дѣланію правдѣ благовѣстія, поспѣшествующе творити добродѣтель, еже есть спасеніе живота вѣчнаго.
- 6 А ныне явлени суть узы моя, ихъ же терпимъ о Христѣ Исусѣ, въ нихъ же радуемся и веселимся,
- 7 есть бо мнѣ ко спасенію вѣчному, а то дѣло молитвами вашими поспѣшенемъ Духа святаго, аще животь и аще смерть;
- 8 поне живу быти, мнѣ есть животь о Христѣ, а умрети радость.
- 9 И аще нѣкій учинитъ тако въ васъ любовь, и вы имѣите такожде любовь, да будете едіномыслении.
- 10 Сего ради возлюбленіи, яко же есте слышали когда есми въ васъ былъ, тако соблюдайте пребывающе во страстѣ божіи, да будете наслѣдницы живота вѣчнаго.

¹⁵ *Écrits apocryphes*, указ. соч., с. 1097, п. 15.

¹⁶ Будучи самым ранним из известных списков, он взят за основу письменной традиции.

¹⁷ Чешский: “praweho dokonaleho stydliwego czisteho sprawedliwego milosti hodneho”.

- 11 Се же убо Богъ есть иже дѣла въ васъ,
- 12 а что когда дѣлаете творите безъ коснѣнія.
- 13 И что убо есть благовозлюбленіи, радуитесь о господи Ісусѣ Христѣ, и удаляйтесь отъ скверныхъ прибытковъ.
- 14 Всяко прошеніе ваше явлено будетъ предъ Богомъ; пребывайте крѣпци в разумѣ Христовѣ.
- 15 Еже есть елика совершена и праведна, благоговѣина, и [с]праведлива и чиста и любезна, то дѣлайте.
- 16 И елика слыщасте и прійте въ сердцыхъ соблюдите. Миръ буди вамъ.
- 17 Цѣлуйте вся братія в цѣлованіи святемъ. Цѣлуютъ васъ вси святіи.
- 18 Милость господа нашего Ісуса Христа съ духомъ вашимъ. Аминь.
- 19 А сіе посланіе повелите чести Коласаискимъ, а Коласаискихъ повелите честь себѣ. Аминь.

Наибольшему искажению подвергся стих 15 (как это часто бывает в случае с паратактической конструкцией). Ниже мы привели прочтение, реконструированное на основе текстового материала, засвидетельствовавшего его:

F (V) ¹⁸	–	VERA	PUDICA	IUSTA	SANCTA	AMABILIA	BONÆ FAMÆ
L	INTEGRA	VERA	PUDICA	IUSTA	[SANCTA] ¹⁹	AMABILIA	–
B	celneho	praweho	stydliwego	spravedliwego	–	Kmilosti hodneho	–
D	dokonaleho	praweho	stydliwego	sprawedliwego	czisteho	milosti hodneho	–
X ²⁰	свершена	праведна	–	–	–	любезна	–
Y ²¹	совершена	праведна	благоговѣина	праведна	чиста	любезна	–
P	съверъшена	праведна	благоговѣина	праведна	чиста	любезна	–

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что этот текст появился на Руси в конце XV века и был переведен с чешского гуситского

¹⁸ Фил. 4:8 (Вульгата).

¹⁹ Но, как отмечает Лайтфут [Lighfoot], в некоторых рукописях встречается также прилагательное *sancta*, засвидетельствованное как в чешской версии D (*czisteho*), так и в русской версии (*чиста*).

²⁰ РО БАН 32.1.6 (конец XV века).

²¹ ГПБ л. 717, 54/54 (1620).

издания 1485 года, что связывает его с новгородско-московским движением, адепт которого Фёдор Курицын приписал себе «перевод» *Лаодикийского послания*.

Мог ли Фёдор Курицын, назвавший себя в С (ЛП) автором перевода *Лаодикийского послания*, быть знаком с чешским текстом? Конечно да, в том случае, если издание Нового Завета [Nowý Zákon] датируется ранее его возвращения в Москву (тем более, если оно датируется 1484 годом, датой отъезда Фёдора Курицына из Буды: мы вернемся к вопросу о возвращении Курицына в Москву в главе XI). Ответ может быть утвердительным и в том случае, если даже данное издание появилось позднее, так как, во-первых, Курицын мог иметь необходимые каналы, по которым издание могло попасть к нему позже, а во-вторых, он мог иметь и ранее доступ к рукописной традиции, на основе которой было выпущено первое печатное издание. Не следует полностью отбрасывать и гипотезу, согласно которой, напротив, перевод с чешского был выполнен «вальденсами Галичины», на основе которого Курицын позднее создал русскую «версию».

Таким образом, *Послание к Лаодикийцам* тянется красной нитью, тонкой, но прочной, из XIII века в XVI век: от провансальской рукописи Лиона (катаро-вальденской, XIII век), до немецкой Тепленской Библии (вальденской, XIV век), до чешской редакции, циркулировавшей в кругах утраквистов (XV–XVI века), в Москву, где разворачивалась деятельность Фёдора Курицына, в Галицию русинского протестантизма (XVI век), где уже с конца XIV века засвидетельствованы обосновавшиеся в этих землях представители вальденской диаспоры. Нужно отметить, вопреки богатой историографической традиции, что такая гипотеза – с учетом того, что идея текстуального единства ЛП развенчана, – представляется не только вполне правдоподобной, но в результате оказывается и менее громоздкой.

Наконец, нам остается проанализировать вступительную часть (S).

Если принимать точку зрения Штихеля относительно структуры ЛП, то ничто не обязывает нас считать данное послание результатом творчества жидовствующих, но ничто и не запрещает этого. Разрешение данного вопроса следует искать в правильном прочтении и толковании текста.

Предположение Штихеля кажется любопытным, но в то же время громоздким и маловероятным. Исследователь утверждает (1991, 229), что S (ЛП) восходит к несохранившемуся фрагменту письменности раннего христианства (конца I – начала II веков), в котором три глоссы вошли в текст без удаления слов, которые они должны были заменить:

вера/наказание, пророк/старейшина²², фарисейство/жительство; кроме того, под “фарисеями” подразумевались “персы”. И все эти предположения он относит к тексту из девяти стихов (из десяти, согласно принятой Штихелем раскладке)!

Ход мыслей Штихеля, безусловно, интересен (если не принимать во внимание неправдоподобность “оригинала”, который он реконструировал и/или гипотетически предположил), но очень сомнителен, и не только с точки зрения трактовки, а прежде всего с точки зрения текстологии. Совершенно очевидно, что для того, чтобы “прочитать” текст, нужно прежде всего попытаться установить, какое текстологическое прочтение ближе всего к архетипу: Штихель основывает все свои рассуждения на одном единственном свидетельстве (ГИМ Чудовское Собр. 236), которое он уверенно относит (1991, 217) к первой половине XVI века, в то время как ЛУРЬЕ (1955, 262), предлагая убедительную аргументацию, датирует данный документ концом XVI века. Насколько довлеет над предложенной интерпретацией принятый Штихелем в качестве подлинника текст, видно уже по трем парам существительных в Им. п., лежащих в основе гипотезы Штихеля, в то время как в рукописной традиции в указанных местах встречаются также Р. п. (*веры*, который, кстати, лучше объясняет искажение, засвидетельствованное в самой ранней рукописи, БАН 4.3.15; см. ЛУРЬЕ 1960, 176), и Д. п. (*фарисейству*).

Согласно Лурье, *Лаодикийское послание* требовало критического издания, однако ученый предлагал руководствоваться только тремя основными “типами” рукописей, выделенными по характеру сборников, в которых дошли до нас отдельные списки ЛП. Мы попытались реконструировать первую часть (S) *Лаодикийского послания*²³, сохранив

²² Хотя в русском языке того времени слово *старейшина* для обозначения пресвитера не использовалось, так как употребительным было заимствование *пресвитер* (исключение составляет только один пример, приведенный Срезневским, в котором, однако, *старейшина* соответствует греческой форме прилагательного *πρεσβυς* в значении *honoratus*), отрывок из Дан. 9:25 (на греческом языке *Семидесятницы*: «*του Χριστου του Νυουμενου*», на латыни *Вульгаты*: «*Christum ducem*», в итальянском переводе Библии Диодати: «*Messia capo*», и в русском Синодальном переводе: «*Христос владыка*») на церковнославянском языке Острожской Библии звучит как «Христос старейшина»: в этом значении *старейшина* встречается во фразе S (ЛП), относящейся к Моисею, являющемуся пророком в полном смысле слова, главой своего народа. Следует отметить, что в *Книге пророка Даниила*, переведенной на русский язык непосредственно с еврейского языка, примерно в этот же период (в свое время её перевод приписывался жидовствующим: см. ЧОИДР, 1903, 3 (II), 135), выражение звучит так: «до помазанца государя», что не допускает кальку.

²³ На основе рукописей: БАН 4.3.15 – БИЛ Унд. 53 – БИЛ Фунд. 103 – ГПБ Кир.Бел. 21/1098 – ГИМ Муз. 2251 – ГПБ Солов. 107/107 – ГПБ Погод. 1311 – БИЛ Унд. 620 – ГИМ Чуд. Собр. 236 – БАН 21.2.217 – ГПБ О.XVII.40 – ГПБ Q.1.1468.

форму сорита, которая совершенно четко прослеживается в структуре фрагмента, пусть и искаженного (дошедший до нас текстовый материал не оставляет сомнений в этом). Ниже следует текст сорита с указанием на библейские отрывки, которые послужили, как нам кажется, прототипами для изречений, под которыми они соответственно указаны:

Душа самовластна Сирах. 15:14 Deus ab initio constituit hominem, et reliquit in manu consilii sui	заграда ей вѣра Ефес. 6:16 Sumentes scutum fidei 1 Фес. 5:8 Induti lorica m fidei
Вѣры наказаніе Сирах. 24:33: Legem mandavit Moyses	ставится пророкомъ in praeceptis iustitiarum
Пророкъ старѣйшина Втор. 34:10–11 Et non surrexit ultra propheta in portentis, quae	ісправляется чюдотвореніемъ ²⁴ Israel sicut Moyses [...] in omnibus signis et misit per eum
Чюдотворенія даръ ²⁵ Сирах. 10:16 [Sapientia] intravit in animam portentis	усиляетъ мудростію servi Dei et stetit contra reges horrendos in et signis
Мудрость и сила Дан. 2:23 sapientiam et fortitudinem	житіе фарисѣйству Мтф 16:6 fermentum Pharisaeorum dedisti mihi
Фарисѣйство жительство Матф. 23:3 Omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite	пророкъ ему наука Матф. 23:2 Super cathedram Moysi sederunt Иоан. 9:28 Nos autem Moysi discipuli sumus
Наука преблаженная Вто. 11:27 Benedictionem, si obedirietis	сею приходимъ въ страхъ божій Псал. 34:11 Timorem Domini docebo vos

²⁴ В *Слове о почитании икон* (1490, в ЛУРЬЕ 1955, 334) есть упоминание о чудотворении Моисея, направленное против еретиков («Паки еретик глаголетъ: Како в бездушных телесех и в рукотвореных вещех бог чюдеса творить? К нему же рещи: Како Моисию чюдодѣствующу, не ему, но жезлу его положи бог силу и чюдеса?»). Это можно понимать как скрытый ответ на позицию, выраженную в S (ЛП): «вы говорите о чудотворении Моисея, но когда Бог пожелал, чтобы Моисей творил чудеса, то вложил чюдодѣствующую силу в его жезл: почему же он не может вложить её и в икону?»

²⁵ Согласно Иосифу Волоцкому, у жидовствующих было «учение о чудесах», аналогичное, если не такое же, как у Богемских братьев. Так пишет он в *Просветителе* (1857, 520): «А если кто скажет, что сейчас чудеса не совершаются, знаменій нет и что в этом веке никто не получил такой благодати, как древніе святые, которые и чудеса и знаменія совершали» (КЛИБАНОВ 1960, 67 останавливается на “ответе” Иосифа Волоцкого еретикам, которые говорили о возможности чудес скептически). Ян Рокита писал в 1570 году (см. МАРЧАЛИС 2009, 196): «Мы прекрасно знаем, что дар творить чудеса был дан апостолам Христом [...]; чудеса [...] потом перестали творить: и нам не нужно совершать их сегодня».

Страхъ божій Притч. 9:10 Principium *Sapientiae*	начало добродѣтелемъ timor Domini
Симъ Рим. 13:12 Induamur arma lucis	вооружается душа Ефес. 6:11 Induite vos armaturam Dei

Небольшой текст выглядит завершенным («Душа....душа», очевидно, в значении “человек”, согласно Быт. 2:7) и представляет собой длинную вариацию на тему оружия христианина, о котором говорит апостол Павел (см. Рим. 13:12; 2 Кор. 6:7 и 10:3; 1 Фес. 5:8 и Ефес. 6:10-17): вариация начинается в стихе 1 метафорой веры как “щита” или “брони” (в тексте использовано слово “заграда”, защита, вероятно, в результате ряда переносов сначала скрывшее, а затем полностью стершее специфику метафоры апостола Павла) и завершается в стихе 9 обобщением (оружие [света] есть христианские добродетели). В тексте можно найти отражение особого видения идеи “экономии” спасения, свойственного периоду ранней Реформации (которому противоречит взгляд реформаторов XVI века: «*Error hic flagris dignus est. Fides enim non iustificat, quia est virtus in nobis, aut quia alias virtutes adfert, sed quia apprehendit obiectam misericordiam*»²⁶, Сарцериус 1538, цит. по FLACIO 1562, 69 об.; с другой, римско-католической, стороны, GRETSER 1614, 135, комментируя главу *Quod fides operibus prevaleat, et fides primo querenda sit* из трактата Эберарда *Contra Waldenses* [Против Вальденсов], подчеркивает: «*Cave existimare Eberardum decantare solam fidem Haereticorum nostri temporis!*»²⁷). Для человека ранней Реформации вера является путем ко спасению потому, что сподвигает человека на “добрые дела” (добродетели, *virtutes*), оправдывающие человека перед Богом. В русском тексте логический путь от “веры” к “добродетелям” обозначен – в особой принятой форме – следующими ступенями: учение Пророка (Закон: «*Deus institor et Moses promulgator*», как говорит Сарцериус, цит. по FLACIO, 1562, 59), дар мудрости (взаимосвязь силы и разума является одной из самых распространенных в Ветхом Завете, в частности в Прит. 8:14, где сам Разум говорит от первого лица; это прослеживается в старославянской версии библейского текста даже отчетливее, чем в латинском тексте, так как в ней передается не только «*sapientia et fortitudo*» [разум и сила], но

²⁶ «Эту ошибку надо осуждать, ибо вера не оправдывает потому, что является нашей добродетелью, ни потому, что влечёт за собой другие добродетели, а потому, что указывает на даруемое милосердие».

²⁷ «Не надо думать, что Эберард хвалит “единой верой” современных еретиков».

также «*sapientia et virtus*» [разум и добродетель]), фарисейское законничество, страх Господень.

Ниже мы предлагаем наше изложение и трактовку текста (действительно, текст на первый взгляд загадочный, но, вероятно, именно благодаря этому он сохранился в составе ЛП):

«Человек (Адам и его потомки) наделен свободной волей, его защитой от зла (= спасением) является вера, понимаемая, подобно Аврааму, как верность Господу; Закон, регулирующий соблюдение верности, был передан людям через пророка (Моисея), ставшего величайшим вождем народа Израилева, которому Бог вверил власть творить знамения и чудеса. Но это не природное дарование, а проявление божественной мудрости: точно так же мудрость и сила Божья являются основанием для «соблюдающих закон», для фарисеев (это их “закваска”, тогда как для христианина таковой является Сам Христос: 1 Кор. 1:24), которые во всем основываются на учении пророка Моисея. Это учение, безусловно, является источником благодати, ибо учит страху Божьему, плодом которого, однако, должно быть исполнение христианских добродетелей (согласно Нагорной проповеди: смирение, сострадание, кротость, жажда правды, милосердие и т. д.). Это, а не высокомерное соблюдение Закона (а тем более возможность творить зло) – броня, в которую должен облачиться человек, дабы заслужить оправдание верой».

Учитывая, что этот текст в представленной трактовке не имеет ничего общего ни с псевдопавловским *Посланием к Лаодикийцам*, ни с другими возможными “лаодикийскими посланиями” (кроме, быть может, с 1б: но это нельзя доказать документально), возникает вопрос, мог ли он все же иметь какое-то отношение к жиновствующим, т. е. к еретическому течению, которое, возможно, оказало влияние и на русские земли.

STICHEL (1991, 223-4) отмечает, что «самые различные мнения были высказаны относительно содержания первой части ЛП: одни находили в тексте выражение философии Платона и Аристотеля, другие – еврейскую философию и даже элементы каббалы. Каждая из этих точек зрения, – заключает немецкий ученый, – кажется убедительной, и возможно, в каждой есть доля правды». Предложенная же нами трактовка наглядно выражает теологию “трех законов”, которые со следующей последовательностью были даны Богом людям:

- 1) Естественный закон = свобода человеческой воли

2) Закон, данный на горе Синай (сила Бога через Моисея, соблюдение закона у фарисеев)

3) Закон Евангельский, раскрытый в Нагорной проповеди (Иисус говорит: «не нарушить пришел Я, но исполнить» (Матф. 5:17) = исполнение христианских добродетелей.

Сама по себе такая теология не представляет ничего “еретического”, хотя и может быть истолкована в духе “пелагианства”: именно так, кажется, трактует её Иосиф Волоцкий, когда в *Просветителе* (1857, 193) пишет, что, напротив: «Так, человек, унизив себя, спасается Божиим человеколюбием: не деятельными добродетелями, но сокрушением сердца, глубиной смирения и теплой верой». Так или иначе, но учение “трех законов” в этот период ещё не появилось на русском культурном горизонте: русская культура, как и вся православная традиция, скорее была сосредоточена «на таинстве Церкви как доксологическом выражении божественного содержания» (Мольнар, в RONCHI 1979, 155); а начиная с митрополита Илариона (XI век), как кажется, – на противостоянии «Закона и Благодати». Это учение открыто прозвучит в *Послании* Федора Карпова (дипломата и человека широко образованного, знакомого с античной литературой) митрополиту Даниилу (1522–1539): «Поэтому должны были люди во все времена под властью закона жить: в первый период, во времена естественной жизни, под законом естественным; во второй период, во времена закона, под законом Моисея; в третий, и теперь, во времена благодати, под законом Христовым».

В такой версии, однако, учение о «трех законах» далеко от того смысла, который содержит в себе S: прежде всего потому, что естественный закон не обязательно является свободой человеческой воли (самовластие возродится в 1570 году с Иваном Грозным, который полагал его исключительно прерогативой Царя, а не простых людей, которые утратили его по причине первородного греха, следовательно, уже начиная с Адама: см. МАРЧАЛИС 2009, 241; ЛУРЬЕ 1960, 175 и КЛИБАНОВ 1960, 333 сл.); во-вторых, потому что христианский закон, о котором говорит Карпов, – это не закон Нагорной проповеди, а закон (политический и принудительный) христианского князя. Во второй половине XVI века это учение вновь прозвучит (обогащенное новыми значениями) у Симона Будного: в соответствии с антитринитарными взглядами автора (см. FIRPO 1977, 113-4), сперва придерживавшегося кальвинистских позиций, последовательность смены божественных законов становится открытой

переоценкой Ветхого Завета. Наличие в русской (и русинской) культуре XVI века схемы, интерпретирующей таким образом “мировые эпохи”, по-видимому, связано со спорами на тему о свободе воли, развернувшимися в Западной Европе в начале XVI века, в эпоху Реформации (о “трех законах” говорит Эразм Роттердамский в своем трактате *De libero Arbitrio* [О свободе воли], 1524 год, полемическим ответом на который становится книга Мартина Лютера 1525 года).

Но откуда в конце XV века в таком русском тексте, как S, появилась подобная доктрина?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо учесть не только “содержание” фрагмента, но и саму форму сорита.

Форма сорита была широко распространена в Средневековье, особенно в романской культуре; однако всего один раз, и при этом достаточно поздно, сорит встречается также в Священном Писании, в *Книге Премудрости Соломона* 6:17-20, не случайно написанной на греческом языке, в кругах позднего (I век н. э.) эллинизированного еврейства Александрии (согласно Гутберле, цитируемому по SCARPAT 1989, 367, сорит принимает совершенную форму, если дошедший текст дополнить двумя стихами, одним – в начале, а другим – перед последним стихом 20 (добавленные стихи указаны курсивом); дополненный таким образом, фрагмент по размеру становится практически равным S):

Желание премудрости – залог премудрости (см. Прит. 4:7).

- 17 Начало её есть искреннейшее желание учения,
а забота об учении – любовь,
- 18 любовь же – хранение законов её,
а наблюдение законов – залог бессмертия,
- 19 а бессмертие приближает к Богу:
быть рядом с Богом – значит царствовать,
- 20 поэтому желание премудрости возводит к царству.

Отметим, что помимо риторической формы, этот учительный фрагмент с S (ЛП) связывают также отдельные ключевые слова (что особенно заметно при чтении данного отрывка в варианте Геннадиевской Библии 1499 года): «начало», «наказание», «(пре)мудрость»; а также функциональная эквивалентность между понятиями «наука» и «хранения закона». Кроме того, мы уже говорили, что при чтении S складывается впечатление, что в нем библейская терминология размыта из-за чрезмерного количества переводных этапов.

Библейская критика ставила в один ряд с этим отрывком из *Книги Премудрости Соломона* похожие отрывки (например: Осии 2:23-4; Амос. 3:8; Иоил. 1:3-4; Рим. 5:35 и 10:13-15; 1 Пет. 1:5-7), но ни в одном из них она не выявила настоящую форму сорита, а лишь различные типы цепной связи (*circle*). Итак, библейская основа текста S прослеживается достаточно легко. Но тогда возникает вопрос, в какой культурной среде могла возникнуть формулировка учения “трех законов” в форме сорита? Очевидно, в этой среде должна была высоко цениться *Книга Премудрости Соломона* (и не в новизну быть гномическая литература, отмеченная риторикой Гая Мария Викторина), а также разделяться идея последовательно сменявших друг друга “заветов”, заключенных между Богом и человеком.

Это сразу же исключает из возможных кандидатов еврейские круги, культуру которых признает только один Закон; кроме того, *Книга Премудрости Соломона* не входит в еврейский канон. Однако тут же приходится исключить и славянскую православную традицию, так как первый полный перевод *Книги Премудрости Соломона* был выполнен (с *Вульгаты*) в конце XV века для Геннадиевской Библии. В библейском сборнике, составленном Матвеем Десятым около 1507 года на основе отрывков, уже переведенных на церковнославянский язык и вошедших в гомилетические и литургические сочинения, в 6-й главе *Книги Премудрости Соломона* отсутствует как раз сорит стихов 17-20 (см. АЛЕКСЕЕВ-ЛИХАЧЕВА 1978, 70; когда этот отрывок будет переведен, “форма” сорита практически перестанет читаться). К тому же, как уже было сказано, в этот период для славянской православной культуры идея “трех законов” была по своей природе чуждой. Теоретически, мы могли бы отнести формулировку учения “трех законов” в форме сорита к “официальной” католической традиции. Но в этом случае не составило бы труда найти её архетип в латино-германской литературе: к тому же очевидное равнодушие Церкви в домостроительстве спасения (и, более того, осуждение его, подозреваемое в “фарисеях”, как мы увидим далее), значительно усложняет дело.

Таким образом, в качестве возможного источника остается рассмотреть западную ересь. И здесь проблема, в каком-то смысле, заключается в обратном: речь не идет о том, чтобы, отталкиваясь от части S как от текста собственно жидовствующих, пытаться дать ему убедительное толкование и искать его архетип в какой-либо традиции, являющейся носителем выраженной в нем теологии. Наоборот, стоит признать в определенной традиции теоретическое содержание и риторику

текста и, доказав его принадлежность к конкретной ветви западной ереси, исключить вероятность того, что данного рода текст мог иметь иные пути распространения в русской культуре конца XV века, понимая под жидовствующими единственное русское течение, которое могло быть его распространителем. Убедительным доказательством того, что этот текст имел отношение к русским еретикам, является тот факт, что рукопись БАН 4.3.15, содержащая самое раннее свидетельство S, представляет собой собрание сочинений, касающихся русских еретических течений и новгородской ереси в частности (сборник также содержит единственный сохранившийся отрывок *Покаяния еретика Дениса*; см. ЛУРЬЕ 1955, 386). Именно поэтому происхождение S может быть отнесено к новгородской, а не к московской ветви движения. Это не исключает того, что текст мог быть написан уже изначально на русском языке (после того, как указанные элементы были переданы), хотя предположение о его переводном характере кажется нам более правдоподобным.

С предвзятостью исключать возможность других вариантов не стоит, но в то же время следует подчеркнуть, что вальденская традиция (или, вероятно, вальдо-гуситская), как возможный источник, полностью отвечает требуемым условиям. *Sapientia Salomonis* [Книга Премудрости Соломона] несколько раз встречается в вальденских рукописях наряду с другими учительными книгами, конечно, переведенными с *Вульгаты*. Вальденсы прекрасно знали о второканоническом характере книги, что видно из краткого предисловия (из неопубликованной рукописи Dublin A.4.13): «*Lo libre de la Sapiencia non se troba en alcun luoc enapres li hebrio, el meseyme odora ben l'estil del parlament grec*»²⁸, которое повторяет предисловие блаж. Иеронима («книги Премудрости Соломона у евреев не находится...») и, соответственно, тесно связано со словами Вениамина («Книга Премудрости пред евреи ни в коем месте есть»); тем не менее текст пользовался большим уважением. Многие вальденские сочинения основывались на учительных книгах; гномическая традиция вальденской латино-германской культуры также пользовалась формой сорита, известной именно благодаря вальденскому переводу *Книги Премудрости Соломона* 6:17-20 (из неизданной рукописи Dublin):

²⁸ «Книги Премудрости нет у евреев, от неё веет стилем греческой речи».

*Car lo comenczament de lei es verissima cubitura de deciplina
 Donc la cura de deciplina es amor
 e amor es garda de las leis de ley
 Mas la garda de las leis es consumation de non corruption
 Mas non corruption fai eser pres a dio
 Donc cubitura de sapiencia amenare al regne perpetual.*²⁹

Данная форма, воспроизведенная относительно свободно, используется в фрагментах дошедших до нас сочинений (например, в *La çilistiale scala* [Райская лестница]: «*Lo primo grado di questa sancta scala si è diritta fede/et fede si è credença. / Creder devemo...*»³⁰ и т. д.), а также засвидетельствована в более ранней антипапской полемике.

А. ROTONDÒ (1991, 47-48) рассмотрел в данной перспективе очень показательный в этом отношении текст: речь идет о сочинении *Liber generationis desolationis Antichristi* [Книга о порождении Антихристового разрушения], датированном примерно 1540 годом, но, вероятно, восходящем к более ранней традиции. В сочинении изложено учение “папы-антихриста” в форме сорита из 40 стихов, представляющих цепочку псевдо-силлогизмов, тянущуюся от дьявола («*Diabolus genuit caliginem / Caligo autem genuit ignorantiam...*» и т. д.) к фигуре папы («*Quaestio autem genuit argumentum veritatis / ex qua revelatus est desolator papa, qui dicitur Antichristus*»)³¹. Здесь мы наблюдаем ту же самую модель изложения, которая придала тексту S оттенок, помимо доктринально-учительного, в некоторой степени эзотерический: это способствовало тому, что текст сохранился в рукописной традиции, а также стало причиной того, что его основное содержание было не понято.

Более того, вальденской культуре знакомо учение “трех законов”, содержание которого очень сходно со значением, вложенным в S. Помимо текста гуситского происхождения *De la potesta dona a li vicari de Crist*³², в котором открыто утверждается, что естественный закон (“первый” закон)

²⁹ «Начало её есть искреннейшее желание учения, / а забота об учении – любовь, / любовь же – хранение законов её, / а соблюдение законов – залог бессмертия, / а бессмертие приближает к Богу: / поэтому желание премудрости возводит к вечному Царству».

³⁰ «Первой ступенью данной святой лестницы является правильная вера, / а вера – это доверие. / Верить нам нужно...».

³¹ «Дьявол родил туман, / а туман родил невежество (...) Спор родил довод правды, / по которой обнажился разрушитель – Папа, который именуется Антихристом».

³² «О власти, даруемой Христовым викариям». Вальденский текст опубликован в сравнении с гуситским текстом в MOLNÁR 1973; цитируемый отрывок на стр. 172/3.

состоит в свободе воли («*Item, lo es de notar que la potesta natural, laqual es lo libre albitri...*»³³), наиболее полная и четкая формулировка учения содержится в заключительной части одного из величайших вальденских памятников Средневековья (дошедшего в списках конца XV века, но, скорее всего, датируемого 1414 годом или приблизительно этой датой³⁴), *Nobla leyçon* [Благоговейное поучение]. В нем мы читаем следующее:

- 439 *Breoment es recoynta en aquesta leyçon*
De las 3 leys que Dio done al mont.
La prumiera ley demonstra, qui a sen ni raçon,
ço es a conoyser Dio e onrar lo sio creator
.....
Ma la 2 ley que Dio done a Moysent
Nos enseña a temer Dio e a servir lui forment
.....
Ma la 3 ley lacal es ara al temp present
453 *Nos enseña amar Dio de bon cor e servir purament.*³⁵

В поэме, естественно, встречается и упоминание о фарисеях (стихи 199–202: «*Ma i ac alcuna gent plen de tant grant falseta, / ço eran li farisio e li autre scriptura. / Que ilh gardesan la ley mot era demostra, / que la gent o veguessan per esser prus honra*»³⁶), что увеличивает тематические соответствия с S.

Итак, если STICHEL (1991, 226) в поддержку своей гипотезы реконструировал предполагаемый греческий прототип некоторых отрывков S на основе использовавшейся им рукописи, к примеру:

Мудрости сила фарисейство жительство
Τῆς σοφίας ἡ ἰσχυς οὐ φαρισαϊσμός πολιτεία,

³³ «Итак, следует отметить, что естественный закон, который и есть свобода воли...».

³⁴ В спорах, длившихся долгое время, особое внимание было сосредоточено на стихе 6: «*Ben ha mil e cent an compli entierament*» [Уже исполнилось тысяча сто лет]; согласно Мольнару, отсчет даты написания должен идти не «*ab anno Domini*», а от *Константинова дара* (314 г. н. э.).

³⁵ «Вкратце говорится в этом поучении / о 3 законах данных Богом людям. / Первый закон учит того, у кого есть ум и разум, / признать Бога и почитать своего Творца / / А второй закон, данный Богом Моисею, / нас учит чтить Бога и ему с усердием служить / / А третий закон, который существует до сих пор, / нас учит любить Бога всем сердцем и искренне служить ближнему».

³⁶ «Но были люди, полные такой великой лживости, / это были фарисеи и другие книжники. / Было ясно, что они соблюдают закон / для того, чтобы люди больше их почитали».

то мы могли бы повторить эту операцию (ссылаясь на реконструированный выше текст) и реконструировать предполагаемый вальденский прототип. Например:

Мудрость и сила – житие фарисейству

Sapiençia e fortaleça son eslaçion de li farisio,

до маркированного заключения:

Страх божий – начало добродетелем

Сим вооружается душа

La temor del Segnor es començament de las vertuz

Enaysi viste l'armadura l'arma.

Конечно, это не более, чем игровое упражнение, но в его основе кроется очень важный вопрос: чем же изначально являлся краткий и логически завершенный текст S?

То, что подобный краткий текст был задуман как самостоятельный, кажется малоубедительным. С другой стороны, девять стихов представляют собой логически завершенный текстовый фрагмент, на что указывает форма сорита (действительно, грамматической основой последнего предложения является «душа» из первого стиха (подлежащее), и «сим», т. е. «добродетелями», из предпоследнего стиха), а также его концептуальная замкнутость («заграда» души из стиха 1 уточняется «вооружением» из стиха 9).

В последовательности сменяющих друг друга изречений семантическая кульминация приходится на выражение «страх Божий» и на существительное «добродетели», находящееся в стихе 8 (внося принципиально значимую замену, стих копирует Притч. 9:10: «*Principium Sapientiae timor Domini*»³⁷): добродетели заменяют мудрость; в этой процедуре замены заключается риторическая направленность стиха. Изречение, легко поддающееся запоминанию, вполне можно отнести к гномическим высказываниям, которые, согласно свидетельствам Давида Аугсбургского, культивировались вальденсами уже в XIII веке, а также, например, к катехизическому корпусу. Но правдоподобнее считать его «кратким введением», или «сжатым заключением», к трактату о христианских добродетелях.

Предположим, что в дошедшей до нас средневековой вальденской литературе есть некое сочинение *Liber vertutum* [Книга добродетелей], начинающееся как раз со слов о страхе Божиим. «Страх Божий» является

³⁷ «Начало мудрости – страх Господень».

«первой» добродетелью не только в теоретическом плане, так как без него не творятся добрые дела, но и с точки зрения изложения, так как это «первая ступень» лестницы: однако это уводит нас к вопросу о райской лестнице, о которой пойдет речь в следующей главе.

Что касается упоминания о «фарисеях» и о «фарисействе» (согласно нашей реконструкции, оба слова в русском языке могли выражаться одной и той же леммой, абстрактной и/или собирательной), то та же перспектива может предложить весьма любопытное прочтение.

Согласно Claude COUSSORD 1548 (который одним из последних обращается к средневековому вальденству в целом), вальденсы «*docent verbis copertis loqui*» (84 об.) и «*episcopos et clericos ac religiosos Ecclesiae dicunt esse scribas et phariseeos*»; FLACIO ILLIRICO (1556, 648) также сообщает, что вальденсы «*vocant caecos Praelatos religiosos Phariseeos*»³⁸: настойчивое повторение темы фарисейства в общей картине с новозаветным посылом (= закон Моисеев перестал быть той основой, на которой зиждется вера, но был сведен к законничеству) обретает новое звучание на «второстепенном» уровне (в завуалированной форме) в контексте антиклерикальной полемики. Таким образом, этот отрывок может трактоваться следующим образом: «священники и монахи берут за основу библейскую мудрость; они, как и фарисеи, основывают свое учение на законе Моисеевом, который сам по себе является источником благодати, ибо учит страху Божьему: но вот тому, что они творят на самом деле, лучше не следовать» (противопоставление «наука-жительство»). В такой трактовке отрывок представляет собой конкретное и актуальное применение знаменитого обличающего фарисеев отрывка из Матф. 23:3 («итак всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают»). Данное сходство представляется убедительным аргументом, разрешающим сомнения относительно того, в качестве какого же (положительного или отрицательного) примера упоминаются в S фарисеи. Это, однако, уже было понятно читателям XVII века (которые, естественно, читали ЛП как (S + L + C), игнорируя его «еретический» характер), о чем свидетельствует послание в виршах Лариона Феоктисту (*Виршевая поэзия* 1989, 238):

Фарисейскую злобу от себе отрицаю,
елико любительная твоя, в сие внищаю.
Отнюду бо всех дыхание животворитца,

³⁸ «Учат выражаться тайными словами – Епископов и священников и монахов именуют книжниками и фарисеями – Слепых церковных прелатов называют фарисеями».

к тебе все днесь желательная обновитца,
та азбука³⁹ и послание лаодикийское,
и твое многоискательство близкое.

Итак, поведем итог нашим рассуждениям относительно *Лаодикийского послания*:

- 1) ЛП – это текст, полученный в результате поспешного и случайного объединения трех разных фрагментов, которые, ввиду того, что утратили свое первоначальное значение, стали частью – после расправы с жидовствующими – единой группы, сохранявшей в рукописной традиции большую или меньшую стабильность;
- 2) Из этих трех текстов второй фрагмент (L) с трудом (если вообще это возможно) поддается трактовке, по крайней мере, в том виде, в котором он дошел до нас, и поэтому сложно сказать, принадлежит ли он культуре жидовствующих;
- 3) Третий фрагмент (C), безусловно, является результатом литературной деятельности жидовствующих и, по всей вероятности, представляет собой попытку распространить в славянской православной среде псевдопавловское *Послание к Лаодикийцам*, являющееся историческим наследием неортодоксальной мысли христианского латино-германского мира и нитью протянувшееся от альбигойцев к вальденсам и гуситам (утраквистам);
- 4) Первый фрагмент (S) принадлежит, по всей вероятности, к “диссидентской” теологической мысли, поэтому генетически близок миру жидовствующих. За свою основу текст берет форму отрывка из *Книги Премудрости Соломона* с целью распространить учение “трех законов” и, вероятно, является начальным фрагментом некой *Scala virtutum* [Лестница добродетелей], которая, в свою очередь, связана с концепцией преемственности законов, данных Богом людям, и представляет собой конкретное выражение третьего закона, провозглашенного в Нагорной проповеди.

И этим утверждается “христианская свобода” по сравнению с Церковью, иерархической и принявшей *Константинов дар*.

³⁹ По-видимому, речь идет о так называемом Азбучном стихе (типа: «А: Аз бо есмь; Б: Бога живаго сын; В: Виде славу божию» и т. д.; см. *Вишневая поэзия* 1989, 442).

Глава V

ЛЕСТВИЦА РАЙСКАЯ

«По степеням количественно лестницы положи,
благих и злых навет и считая вся обнажи».
*Предисловие в Лествицу, первая половина XVII века*¹

Отгалкиваясь от предложенного А. Мольнаром деления “вальденской литературы” на три группы, по аналогии перенесённого нами на “литературу жидовствующих”, рассмотрим, наконец, тексты, заимствованные либо освоенные “еретическими” авторами.

Возможно, наиболее примечательным является пример *Кормчей книги* (своего рода славянский *Номоканон*), которую переписал Иван Курицын по прозвищу Волк (не столько из-за волчьего характера, сколько из-за того, что был “врагом христианского учения, еретиком”), брат значительно более влиятельного Фёдора Курицына, приговоренный к казни в 1504 году. Изучение этого внушительных размеров сочинения чрезвычайно трудоемко, так как “идеологический” пласт каждой отдельной редакции возможно выявить только в сравнении со всей традицией в целом. Как установила БЕЛЯКОВА 1984, *Кормчая* Ивана-Волка не является самостоятельной редакцией, но несёт на себе черты влияния южнославянской редакции. Тем не менее, нельзя безоговорочно утверждать (вслед за Лурье, *Словарь* 1988–1989, II, 1, 504), что переписанный Иваном-Волком Курицыным сборник «не связан с [его] еретическими взглядами» (здесь мы по существу опираемся на фундаментальное исследование БЕГУНОВА 1956, посвящённое *Кормчей* Ивана-Волка). Сначала укажем на внешний элемент, характеризующий рукопись: на листе 336 находим приписку её составителя (подписавшегося цифровой тайнописью), которая начинается с твёрдой убежденности в христоцентричности веры: «Христос зачало и конец всекому делу благому» (вероятно, отсылает к Откр. 22:13), что должно, по крайней мере, бросить тень подозрения на сомнительные обвинения в христологической ереси, выдвинутые против Ивана-Волка и других жидовствующих. “Внутренние” элементы, хотя и заимствованные из южнославянской традиции и не “оригинальные” по своей сути, представляют не меньший интерес: критическое отношение к преданию (к “человеческим

¹ *Виршевая поэзия*, 1989, 310.

традициям”), несогласие с тем, что государство должно пособничать Церкви в насильственном подавлении религиозного инакомыслия, акцент на второй заповеди Моисея (против поклонения изображениям), утверждение “свободы воли” и даже (л. 152) нотки полупелагианства. Не следует недооценивать (учитывая, что мы имеем дело с представителем жидовствующих) и не совсем филоеврейские настроения, что видно из л. 153: «моляйся с жида, да отлучится».

Основываясь на водяных знаках рукописи, датировать документ возможно самым концом XV века: это позволяет предположить, что текст был выполнен непосредственно перед венчанием на царство Дмитрия Ивановича, внука Ивана III (около 1497 года), что явилось наивысшей победой московских “еретиков” на политическом фронте (и уж точно не по религиозным причинам государь выступил если не их защитником, то по крайней мере сторонником). Работа “еретика” над сводом законов (чем, по сути, и является *Кормчая книга*), вписывающимся в контекст славянской православной традиции, но отмеченным глубоким “реформаторским” настроем, может указывать на желание воспользоваться сложившейся благоприятной политической обстановкой и бросить максимум усилий на попытку вывести свои ецклезислогическис воззрения на господствующие позиции, насколько это возможно и совместимо с доминирующим вероисповеданием. Под таким углом, как нам кажется, нужно понимать слова БЕГУНОВА (1956, 146), который полагает, исходя из данного текста, что «между московскими еретиками и нестяжателями было гораздо больше точек соприкосновения, чем об этом принято думать» (это не означает, что первые были доведенным до максимума проявлением натуры последних).

Упомянуть нужно и ещё одного “еретика”, письменные свидетельства, в создании которых он принимал участие, дошли до нас: Ивана Чёрного. Мы располагаем достаточно скудной информацией о нем: родом Иван был из Москвы, пел в церковном хоре, по профессии был писцом; когда начались гонения (в 1488 году), ему удалось бежать вместе с другими “еретиками” (к примеру, с Игнатом Зубовым; возможно, бежал и Матфей Десятый²), вероятно, укpывшись в Литве (или Ливонии), где и

² В пользу гипотезы, согласно которой Матфей Десятый был каким-то образом близок к жидовствующим и был вынужден бежать, как и они (а, возможно, и вместе с ними) в Литву до Собора 1490 года, говорит тот факт, что созданный им *Супрасльский сборник* (1507), включающий, как уже было сказано, среди прочих текстов *Мудрость* Менандра, был подписан (буквенно-)цифровой тайнописью, почти соответствующей

умер около 1490 года, до начала второго соборного процесса против жидовствующих.

Принимая во внимание тот факт, что Иван Чёрный был по роду занятий писцом, то из переписанных им текстов, дошедших до нас, вряд ли можно извлечь что-либо любопытное о еретическом движении, членом которого он являлся. Однако один из переписанных им текстов может предоставить нам значительно больше информации, чем прочие: это *Летописец Еллинский и Римский*, в конце которого сделана приписка (*Преддверие настоящего сочетания*), а на полях рукописи встречаются глоссы типа «зри», «дивно», которые, будучи написанными специальным и не использовавшимся алфавитом (так называемой “пермской азбукой”), могли нести тайный характер.

Летописец, переписанный Иваном Чёрным, вероятно, был составлен в Болгарии для царя Симеона (X век) и излагал “всемирную историю” от царствования Навуходоносора до царствования византийского императора Романа (середина X века). Вторая редакция, составленная в России (не позднее 1453 года), была расширена вводной частью (от основания мира до царств Иудейского и Израильского) и частями, взятыми из *Книги пророка Даниила* и извлечёнными из прочих повествований священного и светского характера. Таким образом, во второй редакции (той, которую переписал Иван Чёрный), *Летописец* превратился в своего рода «энциклопедию русского средневековья» (по выражению Д. С. Лихачёва), ядро которой отсылает к *Хронике* Георгия Амартола.

Присутствие в тексте также отрывков, переведенных непосредственно с еврейского языка, не может выступать как аргумент в пользу предполагаемого “иудаизма” переписчика, так как, согласно ТАУБЕ 1991, 373, нет никаких доказательств того, что перевод был выполнен в среде жидовствующих (по нашему же мнению, такая гипотеза просто недопустима).

Вопрос о “пермских глоссах” будет рассмотрен в следующей главе, посвященной предполагаемым “еврейским” элементам новгородско-московской ереси. Теперь же мы отметим лишь наиболее значимый в “теологическом” отношении отрывок из *Приписки* (ЛУРЬЕ 1955, 278). На л. 420 Иван датирует свое произведение (22 июля 1485 год, Москва) и

цифровой тайнописи литореи ЛП. Противоречит же этой гипотезе то, что сборник, подобный сборнику Матфея Десятого, будучи выдержанным полностью в русле церковнославянской библейской традиции, представляется устаревшим в сравнении с огромным багажом библейских познаний еретиков и с самой Геннадиевской Библией 1499 года (см. АЛЕКСЕЕВ-ЛИХАЧЁВА 1978).

продолжает следующим образом: «[...] Любяй бо ближняго себе любить, в брате бо лежить наследие вечных благ. Блажени любящей бога от всея душа и ближняго, яко ти помиловани будутъ. Сие заповедаю вам реч, да любите друг друга, ибо весь закон едином словом скончается еже любити бога и ближняго весь закон скончаваает [...]».

ЛУРЬЕ (1955, 278) подчеркивает, что в приписке «очень определенно и энергично» выражается основная идея религиозного учения новгородско-московских еретиков: «Бог есть любовь». Учёный видит в этих словах «толкование Бога в духе рационализма и христианского гуманизма», в чем, как он полагает, заключается «прогрессивное для времени Ивана Чёрного значение высказанной им идеи». Мы же усматриваем в этих словах, основой которых послужил известный библейский отрывок о наибольших заповедях закона (Матф. 22:35-40 и Марк. 12:28-31), отсылку к “третьему закону”, выраженному в Нагорной проповеди, или, если угодно, к *foedus gratiae* [завет благодати], который заключает в себе два первых и возвышается над ними. Естественно, библейский отрывок о наивысшей заповеди закона (к тому же корнями уходящий в Ветхий Завет, Втор. 6:5 и Лев. 19:18) был настолько широко распространен, что использовать его в качестве аргументации недопустимо; и всё же любопытно отметить его заметное присутствие в вальденской теологической традиции. В *Çilistiale scala* [Небесная лестница] читаем следующее:

«... *Nostro signore disse in lo vangelio che uno savio homo de la legie venne al nostro signore et domando lo et disse messere qual e lo maiore comandamento de la legie e l nostro signore li respose e disseli: tu amerai lo tuo signore dio di tutto il tuo cuore e di tutto lo tuo pensiero e di tuta la tua anima e di tuta la tua virtute. quest e lo primiero comandamento. et lo maiore e lo secondo e presso di questo: tue amerai lo tuo proximo come te medesimo*»³ (изд. TRON 1911).

В более сжатой форме, в *Katexizise* (цит. по MONASTIER, 1847, I. 298) окситанских вальденсов утверждалось, что Закон состоит из «...*en dui*

³ «Господь наш сказал в Евангелии, что один мудрый законник пришел к нашему Господу и спросил его, говоря: Господь, какая наибольшая заповедь в законе, и наш Господь ответил, говоря ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всем разумением твоим и всею душею твоею и всей добродетелью твоею: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая заповедь подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя».

grand commandament, ço es, amar Dio sobre totas cosas, e lo proyme enaïma tu meseïme»⁴.

Впрочем, тот же ЛУРЬЕ (1960, 178) замечает, что «проповедь «любви к ближнему» в истории предреформационных, реформационных и сектантских движений не раз противопоставлялась всем догматическим и каноническим установлениям христианства». И это совершенно очевидно явствует из *Приписки*, в которой обнаруживается значительное сходство с вальденской традицией.

КЛИБАНОВ (1960, 36) приписывает Ивану Чёрному две другие рукописи, не имеющие подписи, но несущие характерные черты текстов, которые наверняка были им переписаны (к примеру, использование пермской азбуки): *Сборник библейских книг* (ГБЛ, собр. Ундольского, № 1) и *Книга ветхозаветных пророчеств* (ГПБ Ф. 1,3). Следует отметить, что в состав *Сборника библейских книг* включена небольшая статья против монашества (л. 461 об.), основывающаяся на том же новозаветном отрывке (I Тим. 4:1-5), на который, согласно Иосифу Волоцкому (см. главу VIII), ссылались и «еретики».

До нас дошло ещё одно произведение, несомненно, связанное с Иваном Чёрным: *Лествица* Иоанна Лествичника, переписанная им в 1487 году. Текст также снабжен некоторыми глоссами («зри», «смотри»), на этот раз написанными кириллицей, единственная особенность которых, по-видимому, заключается в использовании русского простонародного слова («смотри») помимо и вместо церковнославянского «зри» (см. КЛИБАНОВ 1960, 59).

Лествица преподобного Иоанна Лествичника, игумена Синайской горы, прозванного Схоластиком (579–649), состоит из тридцати ступеней (согласно тридцати годам Господа, возрасту его до принятия крещения и начала его служения людям), которые ведут к духовному совершенству в монашеской жизни. Частично известное на Руси с XI века, это произведение является совершенно ортодоксальным (в отличие от *Лествицы Иакова*, состоящей из двенадцати ступеней, которая, как апокрифическое сказание, была включена в список запрещенных книг ещё в *Номоканоне* XV века; см. *Словарь* 1987, I, 230). Иван Чёрный воспроизводит со скрупулезной точностью (вплоть до указания даты завершения работы Киприана над переводом, 1387 год) текст

⁴ «Из двух наибольших заповедей: любить Бога превыше всего и любить ближнего твоего как самого себя».

киприановского списка *Лествицы* (Киприан, митрополит Киевский и всея Руси).

КЛИБАНОВ (1960, 59) задается вопросом: «Что привлекло внимание Ивана Чёрного к *Лествице* Иоанна Лествичника, входящей, как известно, в кодекс сочинений православного правоверия?» и очень осторожно предполагает, что ответ заключается в общности идеологических интересов еретиков и нестяжателей (*Лествица*, безусловно, входит в круг текстов Нила Сорского, но, как мы уже сказали, вопрос о взаимоотношении заволжского монашества и жидовствующих в остальном не так прост). Там, где *Лествица* перестаёт быть просто заказным сочинением, исследование приобретает новую глубину, особенно если учесть тот факт, что *Лествица* – хотя и полностью относится к «кодексу сочинений православного правоверия» – будет засвидетельствована во второй половине XVI века в кругах русинского радикального протестантизма, в традиции которого дошёл до нас *Листъ до Лаодикиевъ*. Владельцем или, возможно, даже переписчиком копии *Лествицы* Иоанна Лествичника был белорус Андрей Колодынский, некогда – православный дьякон в Витебске, а затем – последователь так называемого “нового учения” Феодосия Косого, “первооткрыватель” (но, скорее всего, сам автор) известной подделки, составленной в протестантско-реформатской среде, *Письма половца Ивана Смеры великому князю Владимиру Святому*, в которой звучат нападки на греческую Церковь (а через нее, метонимически, и на римскую), отступившуюся от истинного “евангельского христианства”, воплощенного в александрийской общине X века, которая становится прообразом “нового Израиля” Реформации XVI века (ДМИТРИЕВ 1991, 141–154; копия *Лествицы* Колодынского сейчас хранится в библиотеке Киевской Академии наук, ГОЛЕНЧЕНКО 1986). Обращение к тексту Иоанна Лествичника в среде русинского протестантизма XVI века связано с соображениями, высказанными в конце предыдущей главы (здесь уместно также вспомнить об отношении ранней Реформации к отцам Церкви): уже это, как минимум, говорит о неслучайности *Лествицы*, переписанной Иваном Чёрным.

Продолжая углубляться в данную тему, обнаруживаем существование ещё одной *Лествицы*, но уже вальденского происхождения. Впрочем, имеется длительная общность *Лествиц* между Восточной и Западной Церквями. Одним из старейших свидетельств о “вальденской литературе” является свидетельство Давида Аугсбургского,

францисканского инквизитора XIII века, который сообщает: «*Finxerunt etiam quosdam rythmos, quos vocant triginta gradi S. Augustini, in quibus docent quasi virtutes sectari et vicia detestari, et callide inserunt ritus suos et haereses, ut melius alliciant ad ea discenda et fortius inculcent ea memoriter, sicut nos laicis proponimus symbolum, orationem dominicam*»⁵ (PREGER 1872).

Среди произведений Св. Августина (изданных в Париже в конце XVII века) находим *Лествицу* (том VI). Однако на самом деле авторство её принадлежит не Св. Августину, а Гуго II Картезианцу (ум. 1188), а точное название сочинения – *Scala claustralium* [Лествица монахов] (под этим названием сочинение переиздано во второй половине XX века в серии древнехристианских текстов: GUIGUES II 1970). Данное сочинение было опубликовано в Милане в 1475 году, однако, под названием *Райская лествица* Св. Августина. В рукописях же, в которых оно дошло до нас, авторство приписывалось: 59 списков – Св. Бернард, 16 – Св. Августин, 3 – Гвидо, 2 – Св. Бонавентура, 2 – Гуго, 1 – Св. Ансельм, Годфрид и некий “монах П.”. Данная *Лествица* состоит всего из четырёх “ступеней”. Учитывая, что образ лествицы нравственного возвышения был широко распространен в дидактической литературе раннего Средневековья (встречается у Иоанна Златоуста, Макария Великого и др.), можно с полным основанием предположить, что вальденская *Лествица* (состоящая из тридцати ступеней добродетелей и написанная, вероятно, на латыни) явилась гибридом между *Лествицей* Иоанна Лествичника, *Лествицей* Св. Августина (точнее Гуго II, жившего недалеко от Гренобля, следовательно, недалеко от Лиона, где зародилось вальденство) и, возможно, ещё какого-нибудь сочинения. Можно также предположить, что “еретическим” текст мог быть прежде всего потому, что предлагал “путь добродетелей” не только монахам, но и всем верующим мирянам.

В начале XX века Эмилио Трон опубликовал фрагмент ещё одной вальденской *Лествицы* (начало XIV века, на умбро-итальянском наречии с влиянием провансальского; TRON 1911): рукопись 477, хранящаяся в Римской Национальной библиотеке. Эта *Лествица* также состоит из тридцати ступеней и называется *Лествицей* «Св. Иеронима». В конце

⁵ «Они сочинили также некоторые стихи, которые называют *Тридцать ступеней Св. Августина*, согласно которым как будто учат соблюдать добродетели и ненавидеть пороки, и хитро вставляют свои обряды да ереси, дабы проще было завлекать последователей, принять и выучить их наизусть, точно так же, как мы учим мирян Символу веры и Господней молитве».

XVI века о *Лествице* (на этот раз, вероятно, написанной на вальденском языке, вслед за латинским и итальянским) говорится ещё в одном важном свидетельстве древней вальденской литературы: в знаменитой *Tableau des différends de la religion*⁶ Филиппа ван Марникса, господина де сент-Альдегонда (1540–1598), в которой автор перечисляет различные сочинения из книг, находящихся «в библиотеке господина Жозефа Жюста Скалигера» (1546–1609), бывшего профессором университета Лейдена, в библиотеках «одних из главных министров долины Ангронья» и в библиотеке «господина сент-Ферреоль, министра Оранж», с которыми он лично мог ознакомиться и по которым мог лично консультироваться. Наряду с многочисленными дошедшими до нас произведениями MARNIX (1857, I, 391) также упоминает «лествицу Иакова, состоящую из тридцати ступеней, ведущих на небо». На этот раз авторство приписано Иакову, но *Лествица* по-прежнему состоит из тридцати ступеней.

Завершим обзор ещё одним дошедшим до нас вальденским текстом (относящимся к альпийскому региону, к итало-окситанской территории): *Liber virtutum* [Книга добродетелей], или *Vertuz* [Добродетели], также состоящим из тридцати ступеней, ведущих от первой «*La temor del Segnor*» (страх божий) до последней «*La perseverancza*» (постоянство). Сочинение представляет собой самую позднюю вальденскую редакцию “лествицы”, которая корнями уходит в первый, “католический”, период вальденской литературы (XIII век) и в XV веке всё ещё сохраняет свою актуальность: в этом выражается отношение вальденсов к “святоотеческой литературе”, которую они вовсе не отвергали, а лишь очищали от того, что, как им казалось, не находило подтверждения в Священном Писании; в остальном же сочинения отцов Церкви пользовались у них большим почетом.

Текстуальных совпадений между сочинениями *Vertuz* [Добродетели] и *Лествица* Иоанна Лествичника не так уж и много, и значительным различием является то, что *Vertuz* (как, вероятно, уже и текст, известный Давиду Аугсбургскому) обращен не к монахам, а к мирянам. При сравнении очевидно, что *Лествица* Иоанна Лествичника состоит из “пороков и добродетелей”, а вальденские лествицы — только из добродетелей. Однако определенное тематическое сходство обнаруживается при сравнении самих “ступеней”:

⁶ «Таблица различий религии».

Иоанн Лествичник	ÇILISTIALE SCALA	VERTUCZ
Отречение от мирного жития	Fede	La temor del Segnor
Беспристрастность	Sperantia	Aquel que se humilia
Странничество	Caritade	Devina conoysencza
Послушание	Patiença	Oracion
Покаяние	Humiltade	Perdon
Память о смерти	Semplicitade	Miserycordia
Плач	Perdono	Obediencia
Кротость и безгневие	Compunçione	Judici e justicia
Удаление памятозлбия	Oratione	Deciplina
Несквернословие	Confessione	Esperanza
Молчание	Penitença	Carita
Правдовость	Astinencia	Dreyturier pensier
Отсутствие уныния и лености	Timore di Dio	Pensier previst
Борьба с чревоугодием	Castitade virginitade	Contemplacion
Целомудрие	Diritura	Despreci del mont
Борьба со сребролюбием	Misericordia	Monde parlar
Нестяжание	Lemosina	Soayveça
Искоренение нечувствия	Albergare	Leyczon contunia
Малый сон, усердие к братской молитве	Anorare lo padre	Componcion del cor
Телесное бдение	Silenzio	Confesion
Отсутствие боязливости и укрепление в вере	Buono consellio	Satisfacion de l'obra
Искоренение тщеславия	Diritto giudicamento	Garda velhant
Отсутствие гордыни	Buono aempio	Paz e concordia
Кротость, простота и незлобие	Visitare lo malato	Atrempanza
Смирennemудрие	Andare a la santa ecclesia	Sapiencia
Низложение страстей и укрепление добродетелей	Dirita oferta	Castita
Безмолвие души и тела	Arendare la decima	Pura entension
Молитва	Sapiençia	Dotrina

Бесстрашие Три главных добродетели	Buona voluntade Perseverança ⁷	Fermecza, paciencia Perseveranza ⁸
---------------------------------------	--	--

Вальденское сочинение *Vertuz*, полный текст которого реконструирован на основе сопоставления рукописи GE 206 (опубликовано в *Vertuz* 1984) с неопубликованной рукописью Dublin C.5.22, дошло до нас в редакции XV века, однако совершенно очевидно, что корни его уходят в гораздо более древнюю традицию (как бы она ни называлась: *Книга добродетелей* или *Лествица* Св. Августина, Св. Иеронима или Иакова). Данное сочинение составляет часть того основного пласта вальденского учения и вальденской литературы, которые являлись неотъемлемым элементом диаспоры на протяжении веков и, вероятно, мигрировали вместе с ней, распространяясь с запада на восток, с юга на север. И хотя нам не известны редакции на других языках (помимо итальянского и окситанского), вполне возможно, что и на самых дальних окраинах Европы – вплоть до территорий Сарматии – *Vertuz* был также известен, как, к примеру, уже упомянутые *Liber electorum* [Книга избранных] или толкование *Символа веры, Десятисловия и Господней молитвы*. Конечно, они усваивались с учетом доминирующего типа культуры и этико-религиозной ситуации принимающих территорий.

Следовательно, сведения о *Vertuz* могли также попасть и к “еретикам” Новгорода и Москвы. И в таком случае труд Ивана Чёрного приобретает совершенно иное значение, чем поверхностное указание на общность интересов еретиков и нестяжателей. Копия *Лествицы*, выполненная в 1487 году, именно ввиду своего безупречно ортодоксального характера, в такой перспективе, представляется нацеленной, с одной стороны, на “русификацию” культурного и доктринального багажа “западного” по происхождению движения, заново открывающего для себя свой

⁷ «Вера / надежда / христианская любовь / терпимость / смирение / простота / прощение / раскаяние / молитва / исповедь / покаяние / воздержание / страх божий / целомудрие / прямотушие / милосердие / милостыня / давать кров ближнему / почитать своего отца / молчание / добрый совет / справедливое суждение / добрый пример / посещение болящего / посещение святой Церкви / правое подаяние / давать десятину / мудрость / добрая воля / постоянство».

⁸ «Страх божий / тот, кто смиренный / божье знание / молитва / прощение / милосердие / послушание / судьи и справедливость / дисциплинированность / надежда / христианская любовь / справедливые мысли / дальновидность / созерцание / презрение к свету / честная речь / приятность / постоянное чтение / сострадание / исповедь / удовлетворение работой / хорошо охранять / мир и согласие / умеренность / мудрость / целомудрие / стойкость / закон божий / терпение / постоянство».

“восточный” прототип. А с другой стороны, при наличии версии (или проекта, или начала версии) лестницы, относящейся к вальденской традиции, начальным фрагментом которой, по нашему мнению, является сорит ЛП, *Лествица* могла служить доказательством существенной доктринальной ортодоксии того, что представлено было в свете опасной “ереси”. *Лествица*, которая циркулировала в среде русинского протестантизма XVI века, как нам кажется, подтверждает эту гипотезу.

Как уже отмечалось выше, *Vertuz* дошёл до нас в двух списках: в рукописи Женевы (GE 206, вторая половина XV века) и в рукописи Дублина (Тринити-колледж, С.5.22/260). В рукописи Женевы отсутствуют первые три абзаца, часть четвертого, последние два и введение; при этом они сохранились в неопубликованной рукописи Дублина, датируемой 1524 годом, но явно воспроизводящей текст XV века. В глаза бросается поразительное текстуальное совпадение между *Liber vertutum* [Книга добродетелей] и соритом ЛП в начале первого абзаца, что позволяет нам правильно подойти к прочтению сорита (связующим звеном-посредником почти наверняка, как мы уже сказали, выступила не дошедшая до нас редакция на другом языке), имеющего свою семантическую особенность по сравнению с прототипом (Притч. 9:10):

Сорит (ЛП)	LIBER VERTUTUM
Страх божий – начало добродетелей	<i>Lo prumier gra es la temor del Segnor. E ben es lo prumier, car la temor del Segnor es comenczament de Sapiencia. La temor del Segnor es gloriosa vertu e comenczament de las autras vertutz.</i> ⁹

ЛУРЬЕ (1982, 677), который, как и Штихель, отдаёт предпочтение форме ед. ч., «страх божий начало добродетели» (которая засвидетельствована в подавляющем количестве рукописей, но не в самой ранней, открытой и изданной им самим), утверждает, что это дословная цитата из сочинения отца византийской Церкви Исаака Сирина (*Слова подвижнические*, Слово первое). В предложенной нами реконструкции мы предпочли форму мн. ч. («добродетелем»), так как, во-первых, Иосиф Волоцкий оспаривает (зеркально) спасение «собственными добродетелями». А также потому, что форма мн. ч. больше подходит для следующего утверждения, сформулированного на основе Еф. 6:11 (человек

⁹ «Первая ступень – это страх Божий. Первая потому, что страх Божий – начало Мудрости. Страх Божий – это славная добродетель и начало других добродетелей».

«вооружается» христианскими добродетелями). Но как бы то ни было, обратимся подробнее к ссылке на Исаака Сирина, указанной Лурье. ISACCO DI NINIVE (1984, 41) пишет: «Страх божий начало есть добродетели, глаголется же быти рождение веры», ссылаясь («глаголется»), в свою очередь, на сочинение *Монах, или Практический трактат. Сто глав о духовной жизни* (изречение 81) EVAGRIO PONTICO (IV век; в 1992, 102), который вписывает эту мысль в “цепочку” изречений практически в форме сорита:

Любовь есть порождение бесстрастия; бесстрастие есть цвет [духовного] делания;

духовное [делание] создается соблюдением заповедей;

стражем заповедей является страх Божий, рожденный правой верой.

Вера же есть внутреннее благо, которому присуще существовать ..., тем самым повторяя одну из любимых тем своего сочинения, обозначенную следующим образом в *Прологе* (1992, 63): «речения, повторяемые постоянно [святыми] отцами: Чада! Веру укрепляет страх Божий, а его – воздержание».

В этих словах, и значительно ощутимее, чем в словах Исаака Ниневийского (или Сирина), прослеживается сходство с соритом ЛП, в какой-то степени зеркальное: от веры к добродетелям, а не от добродетели (любви) к вере. Однако нет никаких оснований предполагать прямую зависимость S (ЛП) от изречения 81 Евагрия (и никто не предполагает этого), тем более что Евагрий был обвинен (после смерти, в 399 году) в оригенизме, и сочинения автора, попавшего под подозрение в ереси, стали распространяться полуподпольным путем, часто приписываясь творчеству других авторов.

Попытка отнести изречение S (ЛП) к греческому тексту VII века (и тем более к тексту IV века) полностью исключает возможность его соотнесения с последовательностью законов “свобода воли – закон Моисея – Нагорная проповедь”, в которой как раз и заключается вся “соль” сорита. Отсылка же, напротив, к вальденскому источнику позволяет проследить эту последовательность полностью. Дело в том, что, как и *Лествица* Иоанна Лествичника, так и сочинения Исаака Сирина (а также сочинения Евагрия Понтийского, хотя и в особой форме) получили широкое распространение не только в православном мире, но и в католическом, латино-германском (итальянская версия *Libro dell'abate Isaac* [Книга отца Исаака], вероятно, восходит к XIV веку; с V века Иоанн Кассиан пытается

распространить идеи Евагрия на латыни): вальденская *Scala vertutum* [Лествица добродетелей] использует в качестве своих источников тексты такого рода (подобно тому, как и вальденские сочинения о “пороках” и соответствующих им искупительных “лекарствах”, безусловно, отсылают в конечном счете к Евагрию). И эта длинная и сложная интертекстуальная цепочка, историко-филологическое определение которой всё ещё ждет своего исследования, способна объяснить практически дословное совпадение предложений из S и *Liber vertutum*, а также одинаковую “форму” сорита (которая “совершенствует” цепочку изречений Евагрия, ориентируясь на образец, представленный в *Книге Премудрости Соломона* 6:17-20, и на риторику Гая Мария Викторина).

Предложенное нами текстовое сравнение, а точнее связь (хотя и косвенная) между соритом ЛП и вальденским трактатом *Vertuz*, как нам кажется, объясняет отношение между текстом ЛП и прототипом, представленным в Притч. 9:10 (с заменой «sapiencia» [мудрость] на «vertucz» [добродетели]); предлагает правдоподобный ключ к толкованию всего сорита (от утверждения свободы воли до исполнения христианских добродетелей: на религиозном языке XV века «virtutes» [добродетели] во мн. ч. эквивалентны “добрым делам”); а также связывает ЛП с жанром “лествицы”: «страх божий» – это именно «начало» христианских добродетелей, так как, согласно вальденской редакции, «*timor Domini*» (*la temor del Segnor*) [страх божий] является первой ступенью также и в прямом значении, в порядке изложения.

Всё это намечает связь между загадочным русским текстом конца XV века и культурной (и рукописной) традицией вальденсов, и становится ясно, – без необходимости предполагать какую-либо конкретную взаимосвязь со взглядами или с экклезиологией Нила Сорского – почему московский “еретик” посвятил время непосредственно перед побегом переписыванию памятника святоотеческой литературы, коим является *Лествица* Иоанна Лествичника.

Таким образом, мы можем определить “литературу жидовствующих” как:

1. сочинения, которыми жидовствующие, согласно различным свидетельствам, пользовались (т. е. их “библиотека”): эти тексты не только не противоречат общности с сочинениями из “библиотеки” вальденских магистров, а, наоборот, подтверждают некое родство с ними;

2. небольшие фрагменты литературной деятельности жидовствующих, которые идеально вписываются в рамки доктринальной и библейской традиции вальденсов;
3. тексты, освоенные и переписанные жидовствующими, которые обнаруживают существенную близость к историческому наследию вальденской и вальдо-гуситской диаспоры конца XV века.

Глава VI

“ИУДАИЗМ” ЖИДОВСТВУЮЩИХ

«Haeretici Iudaeorum perfidiam simulant»¹
Лука Туйский, XIII век

Мнение о том, что новгородско-московское еретическое движение было в определённой степени связано с иудаизмом, основывается на свидетельствах того времени, включая свидетельства архиепископа Геннадия, который в 1487 году оказался случайным “первооткрывателем” новой ереси и инициировал еретический розыск. Элементы, подтверждающие эту связь и являющиеся из свидетельств периода двух первых антиеретических соборов (1488 и 1490 гг.), были впоследствии выделены и возведены в ранг доминирующих Иосифом Волоцким, чье “описание” ереси (вероятно, датируемое 1503 и последующими годами) придало этим элементам такое центральное место, что почти полностью исключило прочие составляющие, хотя и указанные Геннадием (превосходившие, между прочим, “иудейский компонент”), и в первую очередь богомилство. В результате еретики представились даже и не жидовствующими, а самыми настоящими приверженцами иудаизма.

Именно Иосиф Волоцкий дает безымянному “жидовину еретику”, о котором говорит Геннадий (и к которому мы скоро обратимся), имя (Схария); именно он пополняет новыми именами ряды прибывших из Литвы вслед за Схарией еретиков (Мосей Хануш и Осиф Шмойло Скарявей); именно он утверждает, что еретики совершают обрезание, – одним словом, именно Иосиф Волоцкий окончательно и однозначно определяет характер новой ереси как чисто “еврейский”.

Помимо *sic et simpliciter* (крипто-)еврейского толкования природы русской ереси, в XIX веке впервые стали выдвигаться новые теории её генезиса (“гуситская” у архиепископа воронежского Игнатия, “богомильская” у Ф. И. Успенского). Эти теории основывались на противоречивых данных, взятых всё из тех же свидетельств (к примеру, Геннадий, говоря о том, что еретики выдавали себя за «православных христиан», отмечает, что у них «иудейство смешано с месалианскою ересью»; Иосиф Волоцкий приписывает еретикам различные ссылки на Евангелие и святоотеческие писания), однако, не подвергали данные

¹ «Еретики подражают иудейскому коварству».

источники подобающей филологической критике (что отметил Лурье), в частности, не ставились под сомнение отдельные утверждения Иосифа Волоцкого, выдвинутые им десятилетия спустя исключительно в обличительных целях. К тому же данные теории генезиса не предлагали адекватного толкования тем “иудейским” элементам, на которые уверенно указывали самые ранние свидетельства, ничуть не сомневаясь в их исторической обоснованности.

С того момента как “еврейская” гипотеза подверглась (прежде всего у Лурье) настолько яркой критике, что почти полностью потеряла свою убедительность, появился новый фактор, усложнивший полемику. Если в традиционной историографии (и тем более в исследованиях церковно-исторических авторитетов) обвинение еретиков в “иудаизме” носило именно “обличительный” характер, то советские и зарубежные ученые, вступившие в последние десятилетия в полемику с Лурье (Эттингер, Таубе и др.), придали этому обвинению “апологетический” характер, привнося в дискуссию со своим оппонентом (и в целом со всей предшествующей историографией) “идеологический” элемент, который иной раз обращался против них самих (утверждая крипто-еврейскую природу движения, они в конечном счёте буквально признавали самые ожесточённые высказывания против евреев из свидетельств той поры).

В этом смысле предложение ЛУРЬЕ (1966) очистить полемику от наиболее идеологических высказываний (т. е. не привлекать ни пространные мнения, ни вненаучные цели исследователей при обсуждении определенных вопросов) представляется нам вполне справедливым условием для проведения нашего исследования. Как отмечал STICHEL 1991, в конце XIX века «[именно] еврейские ученые указали, что среди обвинений [выдвинутых] против новгородских еретиков не было ни одного, из которого можно было бы вывести их отношение к иудаизму». Однако действительно важными в этом случае оказываются именно использованные ими факты для аргументации своего мнения, ведь теоретически это мог быть всего-навсего идеологический шаг, попытка самозащиты в тот исторический момент, когда развернулась полемика о еврейских корнях русского еретического движения конца XV века. Отказ от идеологической подоплёки (вслед за Лурье) подразумевает обращение к тем первым свидетельствам, которые могли дать законное обоснование “иудейскому” генезису ереси; и там, где этому толкованию будет противопоставлено иное (как в случае с выдвигаемой нами гипотезой),

дать ему прочтение, которое по сути и на фактическом материале будет совместимо с этим “иным толкованием”.

В противном же случае придётся согласиться с тем, что, несмотря на всю противоречивость и туманность свидетельств, новгородско-московская ересь действительно носила крипто-еврейский (либо подобный еврейскому) характер.

Чтобы подобающим образом (то есть учитывая ключевые понятия из свидетельств и в то же время не поддаваясь влиянию историографической полемики) разобраться в этом важном вопросе, наиболее продуктивным и приемлемым кажется нам следующий подход. В 1975 году в полемику (развернувшуюся в 1966 году) между Я. С. Лурье и Д. Файном о еврейских корнях русской ереси конца XV века включился Ч. Дж. Гальперин. Американский славист, приняв во внимание уже установленные и посему не требующие дальнейшего обсуждения данные о ереси, выделил шесть пунктов, которые, согласно Файну, являются «неопровержимым доказательством иудейских обычаев, практиковавшихся на самом раннем этапе [существования] ереси, признанных как их сторонниками, так и их противниками» (HALPERIN 1975, 142). Мы полагаем, что эти шесть пунктов с полным основанием могут стать для нас отправной точкой в исследовании вопроса об иудейских корнях ереси.

Шесть пунктов «неопровержимых доказательств» [*undeniable evidence*] заключаются в следующем (цитаты, приведённые для ясности изложения, отсылают к *Источникам* ЛУРЬЕ 1955):

1) согласно Геннадию, ересь «распростерлась» от «жидовина еретика» («*heretical Jew*») из свиты Михаила Олельковича (стр. 375; *Послание* Геннадия Зосиме, октябрь 1490 г.: «Жидовин еретик»)

2) В 1487 году покающийся в принадлежности к ереси поп Наум утверждал, что еретики молились на еврейский лад (стр. 310; *Послание* Геннадия Прохору, 1487 г.: «... по чему они молились по-жидовски»)

3) Еретики использовали еврейский календарь (стр. 311; там же: «А что числа поставлены в Шестокрыле ...»)

4) Еретики обращались к еврейской мудрости (стр. 316; *Послание* Геннадия Иоасафу, 1489 г.: «жидовьскаа мудрьствующих»)

5) Митрополит Зосима отмечал в 1490 году, что еретики ни во что не ставят веру христианскую, а иудейскую веру почитают (стр. 314; *Грамота митрополита Геронтия*, 1488 г.: «жидовскую веру величают, а нашу веру православную Христову хулят»)

6) Собор 1490 года, среди множества предъявленных еретикам обвинений, вменяет всем им в вину почитание субботы как дня Господнего, а некоторым из них – противопоставление иудейских обычаев христианской вере и божественному закону (стр. 383; Соборный приговор, 1490 г.: «А вси есте чли суботу паче въскресения Христова. [...] Ино все то чинили есте по обычаю жидовскому, противясь божественному закону и вере христианстей»).

Сразу отметим две неточности в пункте 5. Во-первых, как видно из ссылки на источник (стр. 314), грамота эта написана не митрополитом Зосимой в 1490 году, а митрополитом Геронтием в 1488 году. Во-вторых, если мы прочтём полностью предложение, часть которого процитирована Файном («Писал [Геннадий] еси [...] о том, что [...] жидовскую веру величают, а нашу веру православную Христову хулят...»), то увидим, что первоисточником по-прежнему является архиепископ Геннадий, а не митрополит Геронтий.

Таким образом, все элементы, которыми, даже несмотря на предостерегающую критику Лурье, вооружаются Файн/Гальперин, дабы подтвердить еврейскую природу ереси, по-прежнему отсылают к Геннадию как к первоисточнику, за исключением одного, Соборного приговора 1490 года (которому не следует слишком доверять уже потому, что это публичный приговор). К тому же не стоит забывать и о том, что ещё Геннадий – а также после соборного приговора – обвинял еретиков в том, что те смешивали “иудаизм” с “богомильством”. В этом-то и заключается вся суть вопроса².

Но пойдем по порядку, подробно комментируя каждый пункт.

² О каком бы *Лаодикийском Послании* ни шла речь (см. главу IV), уже само это название отсылает к Новому Завету: являются ли три текста (S, L и C) частями единого памятника (ЛП), как считает Лурье, либо ЛП – результат их (случайной) компиляции, как полагает Штихель, но в любом случае Ф. Курицын был связан с Новым Заветом (а также его брат Иван-Волк, автор христоцентрического исповедания веры). В свою очередь, какая бы связь между новгородским и московским движением ни была (см. главу XI), она должна была быть достаточно тесной на уровне доктрины, так что Иосиф Волоцкий мог выдвигать против них общее обвинение. Поэтому, даже гипотетически допустив наличие некоего “еврейского” составляющего в еретическом движении, рассматривать его можно только в контексте некоторой формы иудейско-христианского синкретизма. Источники единогласно определяют богомильство как “сопровождающий” христианский элемент в этой паре: синкретизм, таким образом, в своей основе получается “еврейско-богомильским”, что противоречит тем общим предположениям, которые представлены выше (см. также главу VII).

Пункт 1. Свидетельство Геннадия не является прямым, но основано на “слухах”, так как посольство в Новгород киевского князя Михаила датируется ноябрем 1470 года. Геннадий был рукоположен в сан епископа в 1484 году, прибыл в Новгород весной 1485 года. Открытие (случайное) ереси датируется, по его собственным словам, 1487 годом (при этом в первом его послании-доносе о «жидовином еретике» не упоминается). Следовательно, в 1490 году Геннадий мог сообщить только то, что знал или слышал о событиях двадцатилетней давности. Однако внимание нужно обратить не на это, а именно на странность самой формулировки «жидовин еретик»: данная пара состоит не из существительного и прилагательного (как, например, в английском переводе Файна «*a heretical Jew*», фактически искажающем таким образом значение выражения; итальянский перевод ввиду морфологических особенностей обоих слов, которые одновременно являются и существительным и прилагательным, «*giudeo eretico*», двусмысленен), а из двух существительных, *жидовин еретик*. Строго говоря, сформулированное таким образом выражение могло относиться только к тому, кто исповедовал некоторую форму “ереси” в рамках еврейской традиции (скажем, “самаритянин”, которого в иудаизме могли считать еретиком «*haereticus Judaeis*»: см. LUBIENIECKI 1685, 55; либо “саддукей”, но, как мы увидим, причастность саддукеев к нашему вопросу заключается совершенно в ином). Однако исходя из контекста ясно, что в “намерения автора” такая трактовка не входила, и посему нам придется разобраться, какое же из этих двух существительных действительно играет роль существительного, а какое – роль его определения: “еретический” иудей (как у Файна/Гальперина) или “иудейский” еретик? Конечно, вполне вероятно, что еврей по происхождению мог принять христианство и исповедовать какую-либо форму “христианской” ереси (но тогда его еврейское происхождение не имело бы в принципе никакого значения для определения исповедуемой ереси, а упоминание о нем выражало бы лишь антиеврейские наклонности пишущего). Возможно также, что ересь могла заключаться в следовании какому-либо предписанию иудаизма (как в случае с обвинявшимися в те же годы в соблюдении еврейских обычаев испанскими марранами, которые также имеют определенное – хотя и в совершенно ином плане – отношение к нашему вопросу). Наконец, верно также и то, что для русской (но не только) культуры XV века понятие “иудаизм” могло быть синонимично понятию “еретичность” (см. ниже, пункт 4.). Так в чем же тогда заключается разгадка пары существительных?

В России, равно как и в святоотеческой литературе, и в частности в сочинениях Св. Августина (как отмечает MARKISH 1979, 83), три термина, указывающие на еврейство (Израиль, еврей, иудей/жид), имеют следующие оценочные коннотации: «*Israel est laudatif, Judaei réprobateur et Hebraei neutre*»³. В русском языке Израиль и его производные, а также еврей и его производные используются редко и встречаются почти исключительно в книгах Священного Писания, в повседневной же речи употребляются в основном иудей и жид (и их производные), оба слова с негативной окраской, из которых второе несёт наибольший обличительный и уничижительный посыл, подразумевая скорее этническую, чем религиозную принадлежность. Наш еретик (кем бы он ни был, исторической или вымышленной фигурой) определяется именно как *жидовин*. Не будем исключать, что использование термина в уничижительном значении могло полемически противопоставляться самоопределению еретиков как “евреев” в хвалебном значении («новый Израиль» или что-то в этом роде). Но нам кажется, что, исходя из данной языковой системы (*langue*) и конкретного её проявления, использованного Геннадием (*parole*), реальное контекстуальное значение выражения *жидовин еретик* основано на традиционно установившейся семантической близости этих двух терминов (“ой еретик, ой жид”, или, как понимает BIRNIBAUM 1981, 249 «*a Jew, a heretic*»), что, бесспорно, имеет конфессиональный подтекст, серьёзный изъян в ортодоксии. Однако нельзя также исключить, что на намерения Геннадия наложили свой заметный отпечаток несколькими месяцами ранее полученные им известия об Инквизиции (см. главу IX), так что “шпанским” «ересям жидовским», о которых рассказывал Делатор, соответствовал конкретный «жидовин еретик» из Новгорода, инициировавший распространение ереси в епархии Геннадия. Конечно, если в этом еретике распознать конкретную личность, чьё происхождение по возможности будет определено как еврейское⁴, и

³ «Израиль – хвалебное, иудей – порицающее, а еврей – нейтральное».

⁴ Однако следует отметить, что среди исследователей, для которых Иосиф Волоцкий является авторитетным источником, нет единого мнения относительно трактовки загадочного имени «жидовина еретика», Схариин. ЛУРЬЕ 1955, 110 утверждает, что отождествление Схариин с Захарией Скаррой Гуил Гурсисом (см. примечание 19) объясняется сходством «в имени или в фамилии Захарии Скарры (а скорее – и в имени и в фамилии одновременно) со Схарой». Но имя Захария (*Zaccaria*: Захар, Захария) было хорошо известно и широко распространено на Руси, так что странное имя жидовина еретика, если и связано с именем «таманского генуэзца», то безусловно, посредством “фамилии”, Скара, относительно которой Схария по сути представляет собой просто

направить вслед ему ещё двух евреев, однозначно евреев, то картина меняется. Этим и займется Иосиф Волоцкий, который, кстати, в написанном спустя почти двадцать лет послании Великому князю Василию (в 1511 году; см. ЛУРЬЕ 1955, 520) изменит тон и именно для устранения любой двусмысленности воспользуется более нейтральным термином, который, однако, уже ни с чем другим не спутать, *еврей*: «...враг человеческого спасения диявол приведе скверныя еврея в Великий Новгород». Из послания же Геннадия не явствует никакого «неопровержимого доказательства».

Пункт 2. В процитированной фразе (со слов попа Наума, еретика, позднее покаявшегося в ереси) речь идёт о “Псалтыри жидовствующих”, о которой мы уже говорили в третьей главе: «Да что есми послал грамоту, да и подлинник к митрополиту, что Наум поп сказывал, да и тетрати, по чему они молились по-жидовски, и ты тамо узришь все, что ся как чинило, и как ли превращены псалмы на их обычай». Проблема заключается в сложности (если это вообще возможно) идентификации этих “псалмов” из процитированной фразы. Несомненно то, что если бы речь шла, например, о псалмах (таборитов) типа «*Judaea et Jerusalem, nolite timere...*»⁵ или даже

графический вариант (х = к, я = а). С этим именем всегда было связано немало трудностей, так как в рукописях, как отмечал ПАНОВ 1877, 9, Схария также встречается как Скаргина, Схоргина или Схарина. Это побудило СОБОЛЕВСКОГО (1903, 397) поставить его в один ряд с фамилиям Скора и Скорина, «нередкие прозвища-фамилии в юго-западной Руси старого времени» (см. также CAVAION 1993, 153, который ставит его “в ряд евреев”), от древнерусского скоро или скара (современное русское *шкура*). Bruckus (1918) полагал, что Захария Скара и Захария Гуил-гурсис – это одно и то же лицо; уже Brun (1877) доказал, что Захария принадлежал к роду Guixulfis (Гизольфи [графема “gui” вместо “ghi” является устаревшей и происходит от французского использования]). Тогда почему же его должны были прозвать «шкурой», да к тому же и на русском языке? Захария действительно был сыном по материнской линии черкесской принцессы («В 1419 году Матрега [Тамань] досталась генуэзцу Симону Гизольфи благодаря браку его сына с дочерью и наследницей одного черкесского князя по имени Биха-Ханум», ЗЕВАКИН-ПЕНЧКО 1938, 80), а черкесы говорят на языке абхазо-адыгской группы северокавказской языковой семьи. На самом деле скара (*skara*, лучше было бы написать *scara*) – это устаревшая генуэзская форма (до XVII века) слова *scala* (“лестница”; см. RONLFS 1966, 305), а Скала – это лигурийская фамилия, встречающаяся и теперь, так же, как и Гизольфи (в телефонном справочнике Генуи также находим фамилию Скара). Поэтому правильнее было бы именовать нашу загадочную личность как “Заккария Скала де Гизольфи” (Zaccaria Scala de' Ghisolfi). Но почему тогда еврея (киевлянина или караима) звали “Скала”, остается загадкой: хотя вполне вероятно, что это не казалось загадочным в XV веке Иосифу Волоцкому, так как фамилия генуэзца с Черного моря (Скара) совпадала по звучанию с русским словом скара.

⁵ «Иуда и Иерусалим! не бойтесь...»

о псалтыри «*iuxta Hebraeos*»⁶, то слова Геннадия совершенно справедливы, однако не представляют опять-таки никакого «неопровержимого доказательства» еврейства.

Пункт 3. Вопрос о «еврейском календаре», или о *Шестокрыле* (который, строго говоря, не является календарем), представляет один из наиболее спорных и ключевых моментов в изучаемом нами вопросе. Из всех еврейских текстов в западнорусской редакции, которые в разной мере приписывали жидовствующим, *Шестокрыл* – единственный, о котором прямо упоминается в антиеретической полемике конца XV века (спорный вопрос о *Логике* уже был освещён выше). Если бы всё действительно было так, как это представляют ПЛИГУЗОВ-ТИХОНЮК (1988, 53), то “иудейская” гипотеза, пусть и не будучи автоматически подтвержденной, всё-таки сохраняла определенный вес, в значении, указанном у Файна/Гальперина. Действительно, два советских ученых пишут, что «у новгородских еретиков был перевод астрономического сочинения тарасконского еврея Иммануила бен-Якоба – *Шестокрыл*, по которому новгородский поп Наум, уличенный в ереси, собирался исчислять фазы Луны после того, как истечет русская пасхалия [в 1492 году, с завершением седьмого тысячелетия; прим. авт.]. Список трактата бен-Якоба был получен новгородским владыкой, очевидно, от того же Наума, скопирован и более десяти лет хранился в Софийском доме». Хотя, продолжают ученые, «*Шестокрыл* нельзя безоговорочно отнести к специфически еретической литературе *жидовскаа мудръствующих*». Да и гебраист А. Я. Гарваки «полагал, что древнерусский перевод был осуществлен с византийской версии *Шестокрыла* Георгия Хрисококки», а не переведён непосредственно с еврейского (там же, 54). К тому же не следует забывать и о том, что именно в посвящённом *Шестокрылу* труде Д. СВЯТСКИЙ (1927, 63) вообще полагал “ересь” новгородской группы, преследуемой Геннадием, мнимой. Но факт остается фактом: «7000 (1492) год равнялся в тетрадах попа Наума 5228 году, из чего делался вывод, что, по *Шестокрылу*, в 1492 году пришествия Христова не будет» (там же, 55).

Таким образом, еретики, даже если и не сами перевели трактат Иммануила бен-Якоба, все равно исчисляли время по иудейской эре от сотворения мира, продолжая при этом ожидать Второго пришествия с истечением седьмой тысячи лет (которое, однако, должно было произойти только через 1772 года!).

⁶ «Согласно евреям».

Книга «шести крыл» (то есть из шести глав) представляет собой русинский перевод еврейского трактата *Шеш кнафаим*, составленного в Тарасконе около 1365 года провансальским евреем Иммануэлем бен-Якобом “Бонфисом” (Immanuel ben Jacob Bonfils). Трактат состоял из шести лунных таблиц, позволяющих вычислять лунные фазы и затмения с помощью элементарных математических расчетов. Трактат был переведён в 1406 году на латынь, а позднее – на греческий. Русинский список, попавший в руки Новгородского архиепископа, скорее всего датировался (по подсчетам ЛУРЬЕ 1982, 681, на основании вычислений Геннадия по иудейскому календарю) 1467 годом, до предполагаемого образования русского еретического движения.

Но на основании чего Плигузов и Тихонюк решили, что *Шестокрыл* находился у еретиков и что был передан попом Наумом архиепископу Новгородскому? Похоже, на основании собственных умозаключений и вольного толкования того, что Геннадий писал Прохору по поводу тетрадей (рук. в 4°), которые, напротив, относятся только к “псалмам жидовствующих” (см. пункт 2.). Факт остается фактом: Геннадий говорит о *Шестокрыле*, аргументируя убеждения еретиков так, как будто бы они основывались именно на нем.

Комментируя послание к Иоасафу 1488 года, ЛУРЬЕ (1982, 682) утверждает даже, что Геннадий, говоря о *Шестокрыле*, «всё дальнейшее рассуждение, очевидно, относит не к новгородским еретикам, о которых [...] упоминал в начале, а к иудеям», и это кажется нам логически и контекстуально необоснованным. Тем не менее мы считаем, что Лурье абсолютно прав, когда немного выше (там же, 681) отмечает, что «прямых данных об использовании *Шестокрыла* еретиками (и даже об их знакомстве с этим памятником) нет».

Но в чем же тогда ключ к разгадке? Беспокойство Геннадия в полной мере было вызвано тем, что русская Церковь, согласно древней традиции, уходящей корнями в славянскую книгу *Еноха* и святоотеческие писания (в особенности, в писания святого Ефрема Сирина), ожидала конца света по истечению седьмого тысячелетия от сотворения мира, которое, согласно принятой на Руси византийской эре, завершалось в 1492 году ($5508 + 1492 = 7000$), что еретики высокомерно отрицали («преидут три лета, кончается седмая тысяща. Ино и аз слыхал у Алексея [другой еретик; прим. авт.]: и мы деи тогды будемь надобны. Ино еретици себе надежно чинят!»; см. ЛУРЬЕ 1955, 318).

На самом деле Геннадий не понимал логику, лежавшую в основе такой уверенности еретиков, и пытался найти разгадку с помощью имевшихся в его распоряжении инструментов, в частности, с помощью *Шестокрыла* (происхождение находившегося в его распоряжении списка нам неизвестно, к тому же он до нас не дошёл). Вот почему в этом небольшом трактате еврейского происхождения о лунных фазах его интересовал совершенно второстепенный аспект, а именно счёт 19 солнечных лет (приблизительно равных 235 лунным месяцам) по иудейскому календарю (иудейская эра отстояла от византийской эры *ab orbe condito* на 1747 лет), как будто именно по этой причине еретики не верили в конец света в 1492 году. Но даже и весьма незначительная разница (в 8 лет между эрами византийской и александрийской, которую русские полагали «латинской») вызывала его беспокойство, связанное с овеществлённым представлением о времени, – основание к обвинению еретиков в том, что те незаконно «украли» годы из календаря: «Да и то ми ся мнит: однава будут еретици у нас украли лет!»

Первоисточники не раскрывают истинную богословско-космологическую основу верований еретиков⁷: как мы уже сказали, ничто не даёт оснований хотя бы предположить, что они знали и/или использовали этот лунный трактат еврейского происхождения. Только с славянской православной точки зрения может показаться правдоподобным, что, даже и приняв другой (иудейский) расчет лет от сотворения мира, еретики всё равно верили, что миру суждено просуществовать 7000 лет. И снова «неопровержимое доказательство» становится лишь предположением.

Пункт 4. Предположение о том, что понятие «мудрость» (*wisdom*) происходит из выражения «жидовскаа мудрствующих», кажется нам ничем необоснованным, тем более, что практически сразу же, хотя и со ссылкой на другой текст (сорит ЛП), Файн/Гальперин предлагают отождествлять эту мудрость (*wisdom*) с Торой (HALPERIN 1975, 144). Естественно, одно лишь сходство в этимологии глагола *мудрствовать* и существительного *мудрость* представляется неубедительным и поверхностным основанием для подобного отождествления. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* (1982, IX, 299) уточняет значение слова

⁷ См. наше выступление на семинаре «От Рима к Третьему Риму», Рим, 21 апреля 1992 г., посвящённое 1492 году: *Споры на Руси о завершении 7-го тысячелетия*, окончательное толкование которых рассматривается в следующем примечании 28.

мудрствовать: «умствовать, проявлять ложную мудрость; заблуждаться»; в паре со словом *жидовская* означает «мыслить на еврейский лад, выражение, обозначающее еретиков» (STICHEL 1991, 215).

Из выражения, использованного в послании Геннадием, можно предположить только, что современные тому периоду источники не обозначают еретиков термином *жидовствующие* (термин будет введен на более позднем этапе), а определением, общим для инакомыслия, в котором “иудейский” компонент отсылает к слову *жид* и его производным в обличительном значении (см. пункт 1.). Никакого «неопровержимого доказательства» невозможно найти и здесь.

Пункт 5. Установив, что автор грамоты не Зосима (1490), а Геронтий (1488), и что “источником” по-прежнему является Геннадий, в процитированной фразе находим слово «вера», которое конкретизирует смысл слова *жидовский*, так что оно перестаёт быть лишь общим определением “еретиков”; при этом жидовская вера противопоставляется православной вере. Однако непосредственно у Геннадия это выражение не встречается, а только ему приписывается; напротив, Геннадий утверждает, что еретики пытались выдать себя за православных: «А тому бы есте не верили, что ся они зовут христиане, то они покрывают свою ересь тем» (1488; ЛУРЬЕ 1955, 313).

Более того, грамоту Геронтия следует рассматривать в тесной связи с грамотой Великого князя Ивана III (достаточно сходные содержанием и формулировками, так что с уверенностью можно приписать их авторство одному и тому же человеку). Обе они отражают «официальную позицию феодального государства и церкви по отношению к ереси» (ЛУРЬЕ 1955, 313) в период первого соборного процесса над еретиками.

Но если в послании Геннадия к Иоасафу (написанном в последующем 1489 году), в котором преобладает обвинение в “богомильстве”, утверждается, что никогда со времён крещения Руси (988 год) никто не слышал о ересь на русской земле («ни в слуху не бывало, чтобы быти в Руси какой ереси»), значит в открытом упоминании “жидовской веры”, противопоставленной православной, скрывается только одна из первых причин, на основе которых стал строиться “иудейский” образ еретиков (постепенно исключая образ “богомильства”). То есть, тут принципиально не допускается само существование еретической направленности в рамках русского христианства: если еретики хулят Христа, Божью Матерь и очерняют святые иконы («о хуле

на Христа сына божия и на пречистую его богоматерь, и о поругании святых икон»), то делают это потому, что «жидовскую веру величают». Опять же, никакого «неопровержимого доказательства».

И, наконец, пункт 6. В Соборном приговоре 1490 года Файн/Гальперин выделяют только два обвинения: одно – очень общее (противопоставление христианской вере и божественному закону обычая жидовского) и одно – конкретное (празднование в субботу дня Господнего).

Первое обвинение пространно и глубоко противоречиво: на основании чего «обычай жидовский» должен быть противопоставлен «божественному закону»? Разве только на основании того, что ставит превыше всего Закон, а не Благодать (и Евангелие). Поэтому больший интерес представляет для нас второе обвинение. Но прежде рассмотрим Соборный приговор 1490 года («о еретиком») в целом, он-то как раз и написанный от имени митрополита Зосимы (в свою очередь, обвинённого в ереси и, возможно, только потому, что был недостаточно непоколебим в отношении еретиков). Приговор выдержан в форме анафемы, обращен непосредственно к осужденным («Речью глаголю вам ...»), имена которых перечисляются поочерёдно («тобе Захарие чернцю, и тобе Гаврилу протопопу Новгородскому, и тобе Максиму попу, и тобе Денису попу...»); обвинения еретикам выдвигаются беспорядочно одно за другим («мнози от вас...», «а инии от вас...», «а вси есте...»), без какой-либо возможности не то чтобы возражения, но хотя бы самого простого уточнения. Таким образом, приговор представляет самое настоящее анафематствование: не спор и даже не расследование. Уже это, в целом, снижает достоверность и авторитет данного документа как свидетельства. Однако проанализировать его стоит. Итак, первое обвинение, выдвинутое еретикам, – иконоборчество:

1. «Мнози от вас ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах...». К этому обвинению прибавляют поругание креста как словом («хулные речи глаголали...»), так и действиями, которые, как мы увидим, скорее связаны с магическими обрядами, чем с простыми формами кощунственного осквернения.

Второе обвинение более открыто отсылает к доктрине еретиков:

2. «А инии от вас на самого господа нашего Иисуса Христа сына божья и на пречистую его богоматерь многиа хулы изрекли...» и даже ставили под сомнение его божественность («господа нашего Иисуса

Христа сыном Божиим не звали»), а также возводили хулу на отцов Церкви («а инии от вас на великих святителей и чудотворцев да и на многих преподобных святых отец хулные речи износили») и на семь Соборов Вселенских («а инии от вас всю седьмь соборов святых отец похулиша»).

Третье обвинение касается несоблюдения канонических норм Церкви, в частности, поста:

3. «а инии от вас во вся говения ели мясо и сыры и яйца и млеко».

И только под конец, будто завершающий обличительное крещендо аккорд, звучит обвинение в иудаизме:

4. «А вси есте чли субботу паче възкресения Христова. А инии от вас възкресенью Христову и его святому възнесеню не веруют. Ино все то чинили есте по обычаю жидовскому, противясь божественному закону и вере христианстей».

Как видно, почти все обвинения выдвинуты в рамках христианской традиции (какой смысл, даже для русского митрополита конца XV века, вменять в вину евреям – или тайным евреям – несоблюдение христианских постов или непочитание отцов Церкви? и кажется маловероятным, что евреи – или тайные евреи – крест зубами «искусали»: пожалуй, это было бы немного странно даже для закоренелых иконоборцев). Но картина кардинально меняется с обвинением в иудаизме: еретики не только не соблюдали христианскую веру, но отрицали её ради иудейской, и прежде всего почитали субботу (что было достаточно непросто для некоторых из них, для священников, которые, по свидетельству Геннадия, хотя и неподобающим образом, но всё-таки продолжали совершать Божественную службу).

Вопрос о субботе заслуживает более подробного рассмотрения. Во-первых, потому, что, согласно старой историографии, он связан с “пермскими глоссами” к *Летописцу* Ивана Чёрного (см. главу V). А во-вторых, потому, что он тесно связан с вопросом о воскресении (воскресенье/воскресение). Иван Чёрный выделил некоторые особенно значимые для него отрывки из *Летописца Еллинского и Римского*, переписанного им в 1485 году, с пометками, написанными особым не использовавшимся секретным алфавитом. В попытке усилить потенциальную взаимосвязь между *Летописцем* и еврейской средой TAUBE (1991, 379) подчеркнул, что перевод некоторых отрывков *Летописца* был выполнен не с греческого, а именно с еврейского: естественно, само по себе интересное, это замечание не решает, однако,

проблему ереси, которую исповедовал Иван Чёрный, являвшийся всего лишь переписчиком и без того широко распространённого *Летописца*, если, конечно, не принимать во внимание исповедание евангельской веры, явствующее из приписки. “Пермские глоссы” о субботе (типа «зри», «дивно», «удобно») следующие: одна рядом с отрывком из Исх. 20:11, одна рядом с отрывком из Числ. 15:32-39 и ещё одна рядом с Исаи. 56:2. Остальные глоссы типа «зри» находятся рядом с отрывками, касающимися запрета изображений (Исх. 20:2-4, Втор. 5:7-9), и в целом указывают на особое внимание к соблюдению второй и четвёртой заповедей, свойственное различным формам “христианского” инакомыслия, основанного на буквальном толковании Священного Писания. Хотелось бы также обратить внимание на одну глоссу из всего их множества, опять же типа «зри», расположенную рядом с фразой «Се же ся ключи иудеом мести ради праведнаго Иакова, иже бе брат Иисуса глаголемаго Христа». Полемичность данной фразы направлена не столько на догмат “рождения из девической утробы” Иисуса, сколько на догмат “вечной девственности” Марии.

Итак, особое почитание “дня отдыха” и неопровержимое доказательство соблюдения еретиками субботы, следующее из соборного приговора (и взаимосвязанный с этим вопрос о воскресении/воскресенье), – всё это заставляет нас обратить взгляд в сторону, достаточно далёкую от предполагаемого “иудаизма” жидовствующих: на вальденсов.

Среди множества названий, под которыми вальденсы были известны на польских территориях (*waldenses, fratres, leonistae, pauperes* и т. д.)⁸, фигурировало также имя *sabotaty*. Происхождение этого слова отсылает к франкоязычной области и этимологически связано с деревянными сандалями, *sabots*, которые носили вальденские магистры (*barba*⁹) во время своих путешествий по примеру апостолов, поэтому их также называли (в италоязычной области) “*sandalati*” или “*insandalati*”¹⁰. Это прозвище, возможно, было одним из первых, данных последователям Вальдо: MOLNÁR 1974, 45 указывает на Эверарда из Бетюна, который в *Antiheresis liber* [Книга против ересей] (приблизительно 1210 год) называл их *xabatenses*, ссылаясь на сандалии, или башмаки, с переплетом в форме креста. С течением времени это прозвище потеряло свою семантическую

⁸ Вальденсы, братья, лионские бедняки.

⁹ Буквально «борода», а на окситанском говоре «дядя».

¹⁰ То есть обутые в сандалии.

прозрачность и стало трактоваться как связанное так или иначе с субботой. Показательным в этом смысле является ошибочное толкование, не имеющее ничего общего с жидовствующими и с Россией: один из первых вальденских историков Джероламо Миоло¹¹ сообщает о своих средневековых единоверцах, что тех «также называли [...] *insabatati*, т. е. те, кто не соблюдает ни субботы, ни праздников» (MIOLO 1971, 84). Как отмечает современный редактор текста Э. Балмас (там же, 82), «объяснение этого уничижительного термина [...] Миоло мог найти у Парадина (1573)». Как бы то ни было, но данное толкование было распространённым в то время. Встречается оно и у VIGNIER (1588, 130: «*Insabathaires, pource qu'ils meprisoyent les festes*»¹²). Вальденсы действительно не признавали праздников церковного календаря в честь святых или определенных сложившихся практик, которые, как они считали, не находили обоснования в Священном Писании. Именно поэтому приставка *in-* воспринималась как отрицательно коннотированная, на фоне уже окончательно смешавшихся – даже во франкоязычных странах (и, возможно, не только) – между собой слов *sabot* и *sabbath* [שבת].

С другой стороны, опять же исходя из буквального толкования Священного Писания (в частности, в отношении закона Моисеева, что видно из рукописи Женева Ginevra 1.e.208. в BALMAS-DAL CORSO 1977, 63: «*Recorda te que tu santifiques lo dia del sabba...*»¹³), подкрепленного идеей «последовательной смены законов», некоторые древние вальденские тексты называют “день Господень” воскресенье также “субботой Господней”, “субботой христиан” (см. в *Libro espositivo*, в CEGNA 1982b, 182). Однако, в то время как на неолатинских территориях соответствие (*dies*)*dominica/Dominus*¹⁴ продолжало четко прослеживаться, на славянских православных землях существовала огромная разница между ними именно потому, что “воскресенье” было связано с “воскресением/воскрешением”. Соборное обвинение еретиков в почитании “субботы” могло бы объяснить сложившееся мнение о том, что еретики не верили в воскресение Христа как таковое (связанный с этим вопрос о Чистилище будет рассмотрен чуть

¹¹ Джероламо Миоло, автор в 1587 году одной из первых историй, посвящённых вальденсам (*Краткая и правдивая история о вальденсах долин*, MIOLO 1971), приходился шурином Джанантонио Эллефорте, который из Кунео переехал в Женеву, где был известен под именем на французский манер Жан Антуан Лефорт, и был предком Франца Лефорта, сподвижника Петра Великого в конце XVII века.

¹² Так как они презирают праздники.

¹³ Помни, что ты должен почитать день субботний.

¹⁴ День Господень ← Господь.

ниже). Несомненно одно: именно в этом заключалось обвинение, которое было выдвинуто в славянском православном контексте инакомыслящим, вслед за которыми повсюду следовало из соседних польских, или ливонских, земель прозвище *sabotaty*, и которые строго блюли день отдыха, называя его “субботой христиан”, а не “воскресением”.

Таким образом, шесть пунктов, выделенных Файном/Гальпериным, последние веские доводы (на основе источников) в пользу “иудейских” корней новгородско-московской ереси, не представляют – ни по отдельности, ни в целом – ни одного «неопровержимого доказательства», а лишь ещё раз повторяют в рамках развернувшейся полемики некоторые обличительные характеристики ереси, придающие ей “иудейскую” окраску.

Дабы окончательно разобраться в поставленной в начале главы теме, но при этом не попасть в ловушку двусмысленных и весьма скудных источников и не пойти на поводу огромнейшего библиографического корпуса, подчас отмеченного идеологией исследователей, следует подойти к вопросу с двух сторон: с исторической (какая именно форма иудаизма могла проявить себя, пусть и в синкретической форме, в русском еретическом движении конца XV века) и доктринальной (роль тринитарного вопроса как ключевого обвинения в ереси и совместимость его с предполагаемой еврейской природой этой ереси).

Гипотеза о том, что жидовствующие исповедовали учение (или некий его гибрид), ухидившее корнями в позднесредневековый иудаизм, сталкивается прежде всего с вопросом, о какой же конкретно форме иудаизма идёт речь. Ответ не так очевиден и однозначен, как кажется: предположений (выдвинутых или возможных) несколько, и каждое из них по существу исключает остальные. К тому же если первые два варианта (из предложенного ниже списка) можно подкрепить данными из наиболее древних источников, то два других отсылают к возможному еврейскому субстрату, засвидетельствованному, по крайней мере, в Новгороде, о котором никакие свидетельства не сохранились. Итак, рассмотрим по порядку:

1. иудаизм (ашкеназский) польско-литовской диаспоры;
2. иудаизм (сефардский) испанского происхождения;
3. иудаизм хазарской диаспоры;
4. иудаизм (караимский) крымских евреев.

Пойдём методом исключения.

Гипотеза 2, которую выдвигает AMMAN (1948, 143), строится на возможном влиянии молдавских антитринитарных сект через брак сына Ивана III с молдавской княгиней Еленой Волошанкой, следовательно, на первый план выступает московская ветвь ереси: «Возможно, молдавские антитринитарики [...] каким-то образом испытали влияние крипто-евреев, определенное число которых иммигрировало из Испании на Балканы». Гипотеза на самом деле не выдерживает критики, так как изгнание “марранов” началось в 1492 году, русская же ересь к этому времени не только уже давно была известна, но и претерпела два соборных процесса (1488 и 1490 годов). Кроме того, два возможных “переносчика” еретической заразы, Елена Волошанка и Фёдор Курицын, прибыли в Москву соответственно в 1483 и 1485/6 годах. Наконец, данная гипотеза оставляет вне поля своего зрения Новгород (отсюда и предположение, на наш взгляд, необоснованное, о том, что ересь распространилась не из Новгорода в Москву, а из Москвы в Новгород.) “Марраны”, как мы увидим, имеют определённое отношение к нашему вопросу, но в совершенной иной плоскости.

Что касается хазарской версии (3), то говорят либо о хазарской диаспоре, засвидетельствованной в Литве в предшествующие столетия (что, по существу, включает её в гипотезу 1), либо о хазарской диаспоре как об уже русифицированном субстрате, который в качестве побочной причины повлиял на возникновение ереси. Этой второй точки зрения придерживается один только А. Н. Поляк («восхождение еврейских элементов на высокие должности в Московском государстве было, возможно, одним из факторов, приведших к появлению ереси жидовствующих среди русских священников и знати»), а вслед за ним KOESTLER (1980, 198). Такая точка зрения, однако, намечает автохтонный генезис ереси, что противоречит самой динамике еретического движения, каким его знал Геннадий, и не только не проливает свет на источники, но и противоречит им.

К караимскому иудаизму (4) исследователи обращаются как в связи с таинственным *жидовиным еретиком*, о котором говорит Геннадий, так и в связи с гипотетическим присутствием караимов (путем переселения) на северо-западе Руси.

Караимы (небольшая этническая группа, всё ещё проживающая сегодня в Литве и Украине) – еврейская антираввинистическая секта (קראים = люди Писания), которая в некотором роде опиралась на традиции

саддукеев (секта евангельских времён), исчезнувших как таковые после 70 г. н. э., и разделяла их исключительную приверженность *Пятикнижию* Моисея. Движение возникло в западной Персии в IX веке, со второй половины XI века распространилось в Византийской империи, с XII века – частично в Крыму, а в конце XIV века – частично в Литве и на Украине. В образе загадочного “Схарии” СВЯТСКИЙ 1927, 65 идентифицирует караима из Крыма, уроженца Кафы (ныне Феодосия, Крым) Захарию Скару Гизольфи, называя его «высокообразованным караимом».

Более органично ПРОХОРОВ 1972, говоря о прении 1354 года Григория Паламы с «хионами» («загадочные люди», как он их называет), отмечает, что они были еврейскими сектантами, караимами (хион = Сион), перешедшими в ислам, но сохранявшими верность иудейскому закону: те, в свою очередь, представляли собой группу христиан, придерживавшихся иудейского образа мысли (и, следовательно, были жидовствующими), над которыми в 1336 году в Фессалониках провели суд (см. главу VII) и чьего голову звали «Хион» (или он был «хионом»). Несмотря на то, что доподлинно неизвестно, были ли хионы, с которыми вступил в полемику Палама, действительно бывшими евреями, а не членами сообщества турецких моряков (*al-Akhiyan*) или учителями ислама (*khoja*), Прохоров утверждает, во-первых, что в период с XIV века по XVI век цепь взаимосвязанных караимских общин в Крыму, Литве и на Западной Руси покрывала расстояние между Малой Азией и Великой Русью (впрочем, никакой источник не засвидетельствовал их присутствие ни в Новгороде, ни во Пскове); во-вторых, что уже движение стригольников XIV века имело караимскую основу (во Пскове и Новгороде; см. примечание 4 к главе I); в-третьих, что жидовствующие на самом деле были караимами (по крайней мере, по происхождению), достаточно поспешно исключив обвинение еретиков, выдвинутое им Геннадием, в богомилстве (что является вдвойне странным¹⁵, как откровенное искажение). Но это ещё не всё: ПРОХОРОВ (1972, 354) утверждает, что Захария Скара (“Схария” Иосифа Волоцкого) был караимом: по отцу Гизольфи был отпрыском генуэзской фамилии, а по матери – черкесской крови. Родился Захария около 1449 года (ЗЕВАКИН-ПЕНЧКО 1938, 80 называют 1419 год),

¹⁵ В полемике об исихазме Варлаам Калабрийский обвинил Григория Паламу в крипто-богомилстве. Таким образом, несмотря на типологическое постоянство средневековых ересей, предполагаемые жидовствующие последователи противников Паламы оказались в лагере своего же оппонента (помимо, естественно, исповедания маловероятного синтеза иудаизма и богомилства).

следовательно, на момент поездки в Новгород в свите князя Михаила Олельковича ему могло быть намного больше двадцати лет (либо пятидесяти) и около сорока (или около семидесяти) на момент переписки с князем Иваном III и встречи с Шеиным и т. д. (см. примечание 19).

Гипотеза Прохорова, несомненно, хорошо разработанная, хотя и оставляющая без подобающего объяснения все не вписывающиеся в неё элементы (например, что караимы делали с сочинениями Афанасия Александрийского, Дионисия Ареопагита, с Легендой о Папе Сильвестре?), кажется, дает убедительное объяснение выражению *жидовин еретик* и, прежде всего, объясняет, почему жидовствующим обвиняли, среди прочего, в саддукействе (*Сказание о новоявившейся ереси Иосифа Волоцкого*, ЛУРЬЕ 1955, 473: «и саддукейскую и месалианскую ересь държаще»). Согласно этой гипотезе, круг, наконец, замыкается: либо в результате череды внутренних переселений, либо будучи «импортированными» таинственным спутником Михаила Олельковича, но «саддукейские» учения появились в Новгороде, выразившись в синкретическом движении с христианско-караимской основой.

Кажется, что всё наконец-то сошлось, но тут возникают вопросы, которые невозможно обойти незамеченными: во-первых, вопрос о Схарии (представленном теперь уже не киевским евреем, не «иверянином» [= грузином], а караимом из Крыма); во-вторых, на первый взгляд решительное и окончательное обвинение в «саддукействе». Саддукейством на основе библейского отрывка (Матф. 22:23) называлось неверие в воскресение мертвых и в целом в будущую вечную жизнь. В I Кор. 15:13 сказано: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес»; получается, что саддукеи не верят в воскресение Христа. Такое именно обвинение, однако, было выдвинуто столетием раньше стригольникам (которые, кроме как в гипотезе Прохорова, не представляют никакой «еврейской проблемы»): митрополит Фотий (в 1427 году) писал, что стригольники «саддукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресению не надеюще быти мняху» (цит. из ПРОХОРОВ 1972, 356). Уже епископ ИГНАТИЙ (1849, 51) разумно указал, что «так говорил он [Фотий], без сомнения, относительно непоминовения усопших, одного из догматов стригольнических» (Стефан Пермский [или кто-либо другой за него] сообщал о стригольниках в 1386 году: «не достоин де над мертвым пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за умершаго приносить к церкви»), и, следовательно, обвинение в «саддукействе» означало, что

жидовствующие, как и стригольники, отрицали религиозные обычаи поминовения и молитвы за умерших: что гораздо легче объясняется отрицанием Чистилища¹⁶. Православная Церковь также не признает догмат о Чистилище, но, тем не менее, совершает литургию за умерших (и пожертвования монастырям за их души). А вот самое настоящее и полное отрицание Чистилища и проистекающая из этого догмата религиозная практика – это отличительная черта средневекового вальденства (о котором, не случайно, упоминает Игнатий). Средневековых вальденсов также обвиняли в неверии в будущую вечную жизнь и в воскресение мертвых, при этом формулировки обвинений были очень похожи: (*«Item, dicunt oraciones vivorum mortuis non prodesse»*¹⁷, *Tractatus* в CEGNA 1982a, 54). В этом причина того, что вальденсов, как и катаров, обвиняли как раз в “саддукействе”. GRETSER (1614) опубликовал трактат Эрменгарда (XIII век), в котором в главе XVI, *De resurrectione mortuorum*, прямо говорится: *«Haeretici numque Saducaeorum errorem imitantes, corporum mortuorum (seu) hominum resurrectionem destruunt»*¹⁸.

Следовательно, дело не в караимах, посредническая роль которых выглядит искусственной и невероятной, а, скорее и намного проще, в клише, перенятом на Руси у антиеретической “католической” культуры, которое было применено сначала к стригольникам, а затем и к жидовствующим.

Итак, остаётся рассмотреть гипотезу об иудаизме польско-литовской диаспоры, распространителем которого был прибывший в Новгород в свите киевского князя “развратитель” веры. В историографии, и особенно в историографии XIX века, эта гипотеза встречается наиболее часто, но и представляется самой сомнительной и нередко опровергается. Гипотеза строится на легендарной фигуре Схарии (которая, согласно Лурье, была создана на основе сходства с исторической фигурой генуэзца Захария “Скары” Гизольфи¹⁹), по чьей вине новгородским еретикам приписывают

¹⁶ Это не значит, что даже в позднем пьемонтском вальденстве, отмеченном еретическим синкретизмом, нельзя найти следов отрицания воскресения *tout court*: например, некий Джакомо Бех, разделявший сначала взгляды апостольских братьев, потом фратичелли [братья бедной жизни], катаров и вальденсов, на допросе в Кьери отрицал «Воскресение душ и Страшный суд» (GONNET 1967, 118).

¹⁷ Говорят, что молитвы живых для умерших бесполезны.

¹⁸ «Еретики, подражая ошибкам саддукеев, отрицают воскрешение тел мертвых».

¹⁹ ЛУРЬЕ 1955, 110 отмечает, что уже Ф. Брун в 1877 году установил тождество Захарии Гуйлгурсиса (или Захария Скары, состоящего в переписке с Иваном III в период между 1481 и 1491 годами и просившегося на службу в Московию, которого

все еврейские тексты в русинской редакции (конечно, не в “караимской”). Хотя, как нам кажется, наличие еврейских текстов свидетельствует только лишь о том (факте весьма значительном, но не имеющем отношения к еретическому движению), что во второй половине XV века иудаизм стал появляться в русской культуре. Такое мнение, между прочим, уже выразил В. ПЕРЕТЦ (1926, 268): «надо различать мнимые случаи еврейского влияния от действительных; к числу первых принадлежит так называемая ересь жидовствующих», – добавляя, что действительное влияние проявилось в появлении целой группы еврейских произведений, которые проникли в русскую литературу примерно в то же время²⁰. До Лурье

в том же 1877 году И. Панов предложил отождествлять с “Схарией”, о котором говорит Иосиф Волоцкий) с генуэзцем Захарией Гизольфи (Guixulfis [графема “gui” вместо “ghi” является устаревшей и происходит от французского использования], который был, несомненно, католиком), «князем Тамани», расположенной на кавказском берегу Черного моря и находившейся во владении генуэзцев до конца XV века. Но в 1902 году С. Белокуров опубликовал *Послание инока Саввы на жидов и еретики*, написанное в 1488 году, в котором инок Савва предостерегал боярина Дмитрия Васильевича (Шейна, посланник Ивана III в 1487 году к Захарии Скаре Гуйлгурсис) от «жидовских» чар в беседах «с тем жидовином с Захариею с Скарою», и этот “новый факт” вновь вызвал ряд предположений. В. И. Огородников (1913) утверждал, что, несмотря на сходство их биографий, это две разные личности, и что “еврей” Захария Скара-Гуйлгурсис назывался «тасманским князем» только в переносном смысле; однако он не считал возможным отождествлять его с новгородским ересиархом “Схарией” Иосифа Волоцкого. П. Тучапский (1915) полагал, что Захария Гуйлгурсис – одно лицо с Захарией Гизольфи, но не одно с Захарией Скарой (т. е. Иван III писал двум разным лицам одновременно). Ю. Бруцкус (1918) не считал возможным разделять на два лица корреспондента Ивана III, однако Захария Скара, с которым встречался Шейн (и о котором говорит инок Савва), был все же другим человеком. Г. Вернадский (1933) отождествлял Гизольфи, Гуйлгурсиса и Скару, считая, однако, что Захария Гизольфи был “иудействующим”. Лурье отмечает, что нетрудно заметить искусственность всех этих построений (которые, однако, – за исключением первой гипотезы Панова и последней экстравагантной гипотезы Вернадского, к которой близка гипотеза Прохорова 1972 года, – никогда не приведут к Новгороду и жидовствующим), и предполагает, что при дворе Ивана III в Москве какое-то время (фактически до 1488 года) Захарию Гизольфи считали “жидовином” по ошибке (вполне естественно, что и инок Савва разделял эту ошибку) из-за простого смешения слов *іверянин* (житель Иберии, древнее название грузинского Кавказа) и *іевреянин*, еврей.

²⁰ Аналогичное мнение применимо к сочинениям, направленным на обличение жидовства, которые были переведены на русский язык в начале XVI века по приказу Геннадия. Это следующие три сочинения: 1) *Магистра Николая Делира, чина меньших феологии последователя, прекраснейшие стязания, иудейское безверие в православной вере похуляюще* (из записи писца следует, что сочинение переведено на русский язык «по велению архиепископа Геннадия» и «преложил сие на русский язык Митя Толмач [переводчик Дмитрий (Герасимов)] лета. 7009 [=1501]»; см. СОБОЛЕВСКИЙ 1903, 191); 2) *Учителя Самоила евреина на богоотметные жидове, обличительно пророческими речьми, глав 25* и 3) *Иаков жидовин. Вера и противление крестившихся*

против гипотезы польско-литовского влияния выступил уже KRASIŃSKI (1853): исследователь противопоставил ситуацию в Новгороде (в котором один еврей обращал в свою веру христиан) ситуации в Испании и Португалии, где жидовствующие, напротив, были евреями по рождению, но обращёнными в христианство насильно (что может найти параллель только в гипотезе 4).

Рассмотрим, наконец, наш вопрос на уровне доктрины. Речь пойдёт о возможном и предполагаемом сходстве русских еретиков и иудеев на основании отрицания божественности Иисуса из Назарета и, в целом, Троицы.

Отказ от традиционного обозначения новгородско-московской ереси термином *жидовствующие* привёл к тому, что возникла необходимость нового, более ясного и четкого, её обозначения. Непростой его поиск привел к ряду определений (увы, приблизительных и взаимозаменяющих друг друга), среди которых одно пользуется особой популярностью в советской историографии и публицистике: «ересь антитринитариев XV века».

Конечно, мы и сами рискуем попасть в ловушку идеологии, от которой предостерегал Лурье. И всё-таки признаемся, что в этом благоволении к данному определению нам видится скорее идеологическая, чем историко-документальная основа. Ведь с точки зрения историко-филологической науки, полностью стоящей на службе марксистско-ленинской идеологии, антитринитаризм был весьма привлекателен в качестве первого шага на пути преодоления христианской догматики, ведущего к преодолению религии как таковой: что на практике и было сделано Л. Фейербахом в *Сущности христианства* (см. LE MOAL 1982).

Но это, конечно же, не может стать веской причиной для того, чтобы отказаться *a priori* от данного определения (в котором, возможно, есть и “иудейский” стержень). Во всяком случае, тот же Лурье, который в 1955 году, казалось, был склонен отдавать должное этому определению, в работе 1966 года (ЛУРЬЕ 1966, 59) уже гораздо более осмотрительно говорит: «*Les sources antérieures* [до *Просветителя* Иосифа Волоцкого; прим. авт.] *ne nous donnent pas une base suffisante pour parler de l'anti-*

иудей во Африкии и Карфагене. См. уже упомянутое сочинение САВВЫ (1902 г.), *Послание инока Саввы на жидов и на еретики*, в котором говорится о всём народе иудейском в целом (как справедливо отмечает CAVAION 1993: только не ясно, в какой взаимосвязи с новгородско-московской ересью). О еврейских текстах, переведенных на русинский язык в XV веке, см. также BIRNBAUM 1981, 251-2.

*trinitarisme des heretiques; la seule source ancienne consacrée a la Trinité (Epître de Joseph à Vassian) ne nous permet pas de décider si les hérétiques niaient la Trinité en général ou seulement sa représentation sur les icônes (sous forme de la Trinité Vétérotestamentaire)»*²¹ (см. Быт. 18:2). Таким образом, всё сводилось к полемике относительно запрета изображения Бога. В 1992 году ЛУРЬЕ (158) разрешил это сомнение: «*ils rejetaient les icônes qui représentaient la Trinité*»²².

Даже согласившись со словами Лурье, мы считаем необходимым рассмотреть ещё внимательнее данный вопрос. А это возможно только в том случае, если будет проведено чёткое различие между “отрицанием Троицы” как обвинением в ереси, особенно в контексте славянского православия, в котором даже *Filioque* [и от Сына исходящего] римско-католической Церкви представляется зачатком тринитарной ереси (см. GUETTÉE [1874], 31–70), и “антитринитаризмом” как исповеданием веры.

Антитринитаризм, как утверждает CANTIMORI 1939, 29–34, является поздним продуктом радикального крыла Реформации XVI века, который формируется на фоне анабаптизма, и в своём христологическом поиске видит связь между абстрактными рассуждениями о Троице и «мистической лестницей духовного восхождения к Богу» (мы уже говорили о “лестницах” в кругах русинских антитринитариев XVI века); это конечный продукт нового благочестия, проповедовавшего *imitatio Christi* [подражание Христу] (впрочем, представители русской Церкви [в вопросе об отношении еретиков к монашеству], горячо отказывали в этом еретикам): историческая фигура Иисуса представляла собой «цветок человечества», из чего следует, что Логос являлся не «Сыном Божиим», а всех людей (всех «человеческих душ»), что в конечном итоге привело бы к тому, что «божественность» Иисуса исчезла.

Всё это, хотя и имеет нечто общее с русинским антитринитаризмом XVI века, но далеко от какого-либо еретического движения XV века. Тем более что непосредственно на уровне экклезиологии антитринитаризм проявляется в «тенденции к отделению от официальной Церкви, дабы сформировать сообщество, очищенное уже в самой своей основе» (что,

²¹ «Ранние источники не дают нам достаточных оснований говорить об антитринитаризме еретиков; единственный древний источник, посвященный Троице (Послание Иосифа Вассиану), не позволяет решить, отрицали ли еретики Троицу вообще или только её изображение на иконах (в виде Ветхозаветной Троицы)».

²² «они отвергли иконы, на которых была изображена Троица».

возможно, отражается в первом таборитстве (*“ecclesiola in ecclesia”*²³), которое, однако, не было антитринитарным по своей природе; но чего не находим в учении новгородских еретиков, с убежденной решимостью практиковавших никодемизм).

Таким образом, всё сводится к тому, чтобы выявить либо конкретную еврейскую основу ереси, либо какую-либо форму христологического инакомыслия (или, лучше сказать, христологической концепции, которая в глазах русской Церкви выглядела еретической).

Что касается возможных “арийских” черт ереси, то БЕГУНОВ (1973, 84) говорит об антитринитаризме жидовствующих, исходя из обвинений еретиков в маркианстве и арианстве, со ссылкой на послание Геннадия (1489 г.). Но в этом послании о ереси Ария упоминается лишь как об одном из этапов “исторических” ересей, которую Геннадий прямо связывает с Константинополем («А и тамо в Цариграде, отнеле же Константин Великий пръвый събор съвокупи на Ариа»). В Послании 1492 года (ЛУРЬЕ 1955, 390) Геннадий, однако, снова обращается к Арию, но и в этом послании Арий – еретик по определению, с которым сравнивается протопоп Алексей, «сдохший» до завершения седьмого тысячелетия («А что Алексий протопоп, Ариев поборник, иже разседесь яко же Арий...»). С другой стороны, как отмечает RIGO (1990, 77), маркианство не имеет ничего общего с Маркеллом и ересью IV века, отрицавшей Троицу (как предполагает Бегунов), ни с Маркионом и ересью II века (как предполагает ЛУРЬЕ 1960, 155), ни с обоими сразу (как предполагает CAVAION 1990, 377), но отсылает к некому Маркиану VI века, и наряду с месалианством является термином для обозначения “богомилства”.

В следующей главе мы рассмотрим элементы христологического инакомыслия катаро/богомилской природы, а пока отметим, что, как нам кажется, “богомилское” толкование ереси, хотя и представляется более обоснованным, чем “иудейское”, но и оно сталкивается с непреодолимыми трудностями. Подобные элементы христологического инакомыслия можно выявить и в вальдо-гуситской традиции.

В *Reprobationes triginta octo articulorum, quos tenent Heretici Usiti de Moldavia*²⁴ (1461 год; Молдавия являлась убежищем для таборитов начиная с 1453 года, основная часть которых эмигрировала после 1468 года,

²³ Малая церковь в Церкви.

²⁴ «Опровержение тридцати восьми правил молдавских гуситских еретиков».

согласно указу короля Венгрии Матьяша Хуньяди; Курицын же побывал в Молдавии в 1482–1483 годах) сообщается, среди прочего, что гуситы «*dicunt Christum non esse veraciter passum, neque esse mortuum*» (ČIŽEVSKIJ 1940, 122), и это почти дословно повторяет обвинение, веком раньше выдвинутое боснийскими патаринами: «*Item dicunt quod Christus vere passus et mortuus non fuit*»²⁵ (*Isti sunt errores ...*, в PELUSI 1991, 35).

Подобные еретические взгляды по-разному приписываются также и вальденсам, особенно в XV веке: PERRONE 1871, 110 говорит о вальденском магистре Клаудио Пиастре, проповедовавшем «против воплощения сына Божия»; а MOLNÁR (1970, 190) упоминает о некоем Филиппо Регис, осужденном в Пиньероле в 1451 году, по словам которого в вальденской проповеди ставится под сомнение рождение из девической утробы Иисуса (в этом сходство с вальденсами Паэзаны (Пьемонт), которые к концу XV века открыто отрицали рождение из девической утробы).

Одним словом, перед нами несомненные еретические взгляды, сформировавшиеся под дуалистическим влиянием («катарским» у вальденсов, «богомильским» у гуситов), которые приводили к неортодоксальным христологическим проявлениям, отмеченным синкретической природой с отголосками гностицизма: как пишет GONNET (1967, 119), «Всю эту смесь вальденства, катарства [...] нужно называть своим настоящим именем, тем, чем она была на самом деле, а именно, самым настоящим еретическим синкретизмом [...], характерным для стадии затухания и упадка».

Если мы сопоставим подобное видение вальдо-гуситского инакомыслия со взглядом Геннадия на жидовствующих, то становится очевидна их аналогичность. Кроме того, аналогично и то обстоятельство, что мы всегда сталкиваемся именно с обличительными источниками, и христологическое обвинение завершает любую полемику (если она вообще когда-либо открывалась). Но даже если – а это далеко не исключено – в этих обличительных источниках и есть доля правды (хотя они и противоречат христологическим вероисповеданиям, таким как вероисповедание Ивана-Волка Курицына), это может означать только то, что, подобно жидовствующим, вальденская (в Пьемонте) и гуситская (в Молдавии) диаспоры могли иметь черты весьма подозрительных христологических взглядов, несомненно антитринитарного толка

²⁵ «Говорят, что страсти Христовы нереальны, а он на самом деле не умер».

(но не “антитринитарные”!), исторически ссылаясь при этом на тринитарный Афанасьевский *Символ веры*.

То, что средневековое вальденство могло дать повод для подобного рода обвинений, подтверждает несколько более поздний источник, исключительно важный в рамках нашего исследования, поскольку автор его – польский историк XVII века Станислав LUBIENIECKI (1685, 7): «*Valdenses (quibus certe ob singularem pietatis constantiam multum res Christiana debet), de quorum uno, nempe de Baillardo Bernardus abbas ille celeberrimus memoriae scriptum reliquit: Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium, cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, Nestorium*»²⁶.

Итак, элементы, которые уверенно можно отнести к еврейским (пусть только и легенда о римском солдате Пантере²⁷, бывшем якобы настоящим отцом Иисуса из Назарета; см. DI SEGNI 1985), не встречаются; *Вознесенская летопись* приписывает еретикам убеждение в том, что Иисус Христос не мог быть сыном Божиим, от девы родившимся, «яко пророк де подобен Моисею, а не равен богу отцу» (см. БЕГУНОВ 1957, 217); но это убеждение повторяет слова Иосифа Волоцкого из *Просветителя* (действительно, оно и не перечислено среди пунктов Файна/Гальперина). При этом не подлежит сомнению, что взгляды русских еретиков, подобные тем, которые приписывают вальденсам Паэзаны или гуситам Молдавии, наряду с отказом от изображения Бога и, в частности, от изображения (кисти Андрея Рублева!), осмелившегося передать образ Троицы, в глазах православной Церкви (обеспокоенной, кроме того, и их загадочными эсхатологическими суждениями²⁸) представлялись как

²⁶ «Вальденсы (которым христианство весьма обязано за необыкновенное упорство в набожности), по поводу одного из которых писал известный аббат Бернارد из Байлларда: когда речь идет о Троице, чувствуется Арий, когда о благодати – Пелагий, когда о личности Христа – Несторий».

²⁷ По гречески Πανθερ, анаграмма слова παρθενος (дева).

²⁸ В посланиях Геннадия 1487 и 1489 годов (ЛУРЬЕ 1955, 311 и 318) есть предложение, которое может дать некоторое указание на этот счет: «И потому ино у них пришествия Христова несть, ино то они ждут антихриста». Критическая литература, склонная видеть в русской ереси (крипто-)еврейскую природу, утверждает, и не без доказательств, что «Мессия, пришествия которого ожидали евреи, в православной христианской традиции отождествлялся с Антихристом», и, следовательно, слова Геннадия нужно толковать, учитывая такое отождествление (БЕЛЯКОВ-БЕЛЯКОВА 1992, 24; и, как мы считаем, независимо от того, что думали на самом деле на этот счёт сами еретики). Но из контекста, относящегося к предполагаемому концу света в конце седьмого тысячелетия (которое, согласно иудейской эре “*ab orbe condito*”, должно было произойти не в 1492 году, а 1756 годами позже: как утверждал Геннадий), скорее следует, что фраза «...и потому ино у них еще пришествия Христова несть...» относится

отрицание Св. Троицы, равносильное жёсткому иудейскому монотеизму, а в глазах советской историографии – «антитринитарной» (в значении, которое слово имело для XVI века) ересью.

В сравнительно недавней полемике об “иудаизме” жидовствующих наиболее авторитетным голосом, – который, вопреки критикующей историографии, указывает на иудаизм, как на основу, и отмечает его роль и значение, – представляется нам голос В. Н. ТОПОРОВА (1991, 137–140). В широком контексте еврейско-русских связей исследователь посвящает несколько страниц жидовствующим как первому звену в длинной протянувшейся вплоть до начала XX века и далее цепи еретических явлений с отчетливым (крипто-)еврейским характером. В этом взгляде выражено стремление противостоять любой форме русского антисемитизма, более того, желание рассказать «о еврейском даре их стране [России] и о дарах России, русской культуры, русских людей евреям». И эта точка зрения не может не найти одобрение среди тех, кто с тревогой видит в проявлении антисемитизма в постсоветской России один из самых губительных недугов европейской, и в частности русской, культуры. Справедливости ради, однако, стоит отметить, что даже у Топорова гипотеза об “иудаизме жидовствующих” звучит не так уж убедительно, греша уже разрешёнными неточностями (особо выделяется среди этих неточностей “еврей Схария”), некритическим подходом к

не к предполагаемому ожиданию иудеями Мессии, а к тому, что еретики не ожидали “Второго пришествия” через 5 лет (или через 3 года). Для сравнения мы можем привести тот факт, что Иосиф Волоцкий в *Просветителе* приписывает им оба этих пункта, но когда говорит об Истинном Мессии (Слово второе), то использует выражение «еще не родился есть», когда же говорит о Втором пришествии Христа (Слово восьмое), то использует то же выражение, что и Геннадий: «а второго христова пришествия несть». Возможно, еретики действительно ожидали Антихриста (а не конца света через нескольких лет), но тогда в однозначно “христианской” трактовке, что отсылает к эсхатологическим ожиданиям вальдо-таборитского типа. Например, в трактате *Qual cosa sia Antechrist* [Что такое Антихрист] (вальденский текст таборитского происхождения, начало XVI века) выражается “этическое” и “коллективное” понятие ожидаемого Антихриста: «*Per aizo sia manifest a un chascun que per neun modo l'Antechrist non po esser compli, ne venir si non quant aquestas cosas nommas foron conjointas ensemper per far perfeit hypocrita e falseta, zo es cum li savi del mond, religios, pharisios, ministres, doctors, la potesta secular cum lo poble del mond foren ensemper conjoint*» (цит. по MONASTIER, 1847, II, 326). [Вот почему пусть все знают, что Антихрист не может ни быть образован, ни явиться каким-либо образом, кроме как из собрания вместе всего, указанного выше, дабы образовать совершенного лицемера и лжеца, то есть, когда мудрецы мира, церковнослужители, фарисеи, министры, доктора, светская власть и весь люд соберутся вместе].

источникам (в частности, к *Просветителю* Иосифа Волоцкого) и устаревшими монографиями.

Работа В. Н. Топорова – искренний и благородный вклад исследователя, посвящённый памяти православного священника Александра Меня, убитого российскими неоантисемитами. Однако сухой вывод, сделанный на эту же тему в 1970 году известным историком русинской Реформации С. А. ПОДОКШИНЫМ (1970, 22), звучит более убедительно на фактическом уровне: «Изобретенное в церковных кругах XV века название *жидовствующие* ни в какой мере не отвечало ни происхождению, ни содержанию этого движения. Русское православное духовенство преднамеренно окрестило так это еретическое движение, чтобы настроить против него общественное мнение, придать ему привносной характер».

Глава VII

“БОГОМИЛЬСТВО” ЖИДОВСТВУЮЩИХ

«...всем тем течением нецерковного христианства, представителями которого были с первых времен и павликиане, и богомилы, и потом вальденцы»
Л. Толстой, 1897

Гипотеза о взаимосвязи новгородской ереси с богомилством либо с еретическим учением, отмеченным космологическим дуализмом, выглядит более правдоподобной, чем гипотеза об иудейских корнях жидовствующих.

Связь новгородской ереси с богомилством засвидетельствована уже в самых ранних источниках (в которых фигурирует пара «марькианьския [...] и месалианския»; значение этой пары см. в RIGO 1990, 77) и в определённой степени сохраняется даже в *Просветителе* Иосифа Волоцкого, сочинении, сыгравшем решающую роль в утверждении “иудейской гипотезы” как доминирующей («...держались [...] месалианской ереси»).

Однако этой гипотезе не уделялось достаточно внимания во всей обширной историографии, посвященной русской ереси конца XV века. Лишь в нескольких работах она получила предпочтение перед другими: УСПЕНСКИЙ 1891, ИЛЬИНСКИЙ 1905, ПОПРУЖЕНКО 1907. Этот список можно пополнить ещё двумя трудами: польское исследование 20-х годов XX века (KONECZNY 1924) и значительно более поздняя работа русского исследователя Бегунова, в которой “богомилская” гипотеза сформулирована в гораздо более осторожной и мягкой форме (БЕГУНОВ 1973).

Ильинский в своей работе, в которой данная тема представлена наиболее органично, за точку отсчета берёт скорее не болгарское богомилство XI века, но прежде всего тот факт, что «в XIV веке как в Византии, так и в славянских землях Балканского полуострова, сильно распространилась ересь богомилская [...]». Обитатели монастырей Константинополя, Афона [что, в частности, исследует RIGO 1984 и 1989; прим. авт.], Молдавии, Сербии и Болгарии, среди которых появилось новое учение, находились в деятельном общении между собою [...]. Охватив Болгарию, Сербию, Венгрию, Валахию, а затем распространившись почти по всей Западной Европе, волнения эти

проникли и в Московское государство» (1905, 447-9). И так как уже движение стригольников являлось, по мнению Ильинского, «богомильским отпрыском», то тогда с большим основанием можно было бы «установить связь между богомилством и жидовством». При таком раскладе жидовство оказалось бы учением, давно укоренившимся на русской земле и лишь «вследствие стечения благоприятных обстоятельств, обнаружившееся в конце XV века».

Предложенный Ильинским сценарий (строящийся скорее на учении боснийских патаренов, чем на “образцовом” богомилстве) подтверждается также тем, что XV век, особенно после падения Константинополя, отмечен так называемым “вторым южнославянским влиянием” на русскую письменность, и интенсивная миграция с Балкан, помимо того, что являлась носителем важнейшего культурного пласта (риторического и литературного), могла оказаться и “переносчиком” еретической “заразы”.

Таким образом, поиск сходств и выявление совпадений между тем, что известно о ереси жидовствующих, и историческим наследием дуалистической ереси – уже не просто поиск близких по своим характеристикам типов, а конкретная попытка обстоятельно ответить на многие до сих пор неразрешенные вопросы касательно новгородской ереси. В этой попытке Ильинский подчеркивает (на наш взгляд, чрезмерно) извлечённые из источников признаки, которые свидетельствуют о неабсолютном тождестве новгородского и московского движений (тема, к которой мы обратимся в последней главе), и приходит к выводу, что «протопоп Алексей и Фёдор Курицын не были связаны между собою единством учения» (там же, 444); учение же, с которым познакомился в Венгрии Курицын, представляло собой «какое-то [еретическое] направление», «которым [Курицын] увлёкся до желания распространить его даже у себя на родине, для чего и берет с собою в Москву Мартынку» (441), тогда как собственно учение жидовствующих восходит как раз к балканскому богомилству XIV века.

Выявление элементов, общих для новгородской ереси и богомилства, становится особенно важным там, где эти элементы сформулированы таким образом, что в глазах русской церковной культуры того периода воспринимались как “подобие иудаизма”, преодолевая идеологическое (теологическое) расстояние, которое, как мы уже отмечали, отделяет дуалистические вероучения от религиозности с

ветхозаветной основой. ИЛЬИНСКИЙ отмечает, к примеру (там же, 450), что «Пр. Иосиф Волоцкий указывает, что еретики отрицали божеское достоинство Иисуса Христа на том основании, что воплощение Сына Божия невозможно было, так как это было бы недостойно Высочайшего Существа» (имеется в виду 4-е Слово из *Просветителя*, последнее из Слов, которое, по мнению Лурье, было составлено в более поздний период в обличительных целях). Такую формулировку, в основе которой на самом деле лежат гностические взгляды, произрастающие из дуализма богомилов (а также катаров и патаренов), несложно было принять за еврейское отрицание божественности исторического Иисуса. Не будем останавливаться на прочих примерах, приведенных Ильинским (среди которых и практиковавшееся еретиками обрезание): методологически они не приносят никакой новой информации, а лишь вынуждают детально проанализировать источники и их толкования, при том что Лурье уже провёл их текстуальный анализ.

В подтверждение гипотезы о “богомильских” корнях русской ереси наибольший вклад вносит эпизод, уже упомянутый СОБОЛЕВСКИМ (1903, 396), затем перенятый Ильинским, а позже использованный как LILIENTHAL (1958, III, 5, 797), так и БЕГУНОВЫМ (1973, 87): «Собор (болгарский) 1360 года, на котором была осуждена одна из разновидностей богомилства – ересь жидовствующих». Возможно, между этой ересью и собором в Фессалониках 1336 года и таинственными “хионами”, с которым у Григория Паламы состоялся разговор в 1354 году (см. MEYERNDORFF 1959 и ПРОХОРОВ 1972), есть связь. Если бы у истоков новгородского движения действительно лежала такая разновидность богомильского учения, то это вполне могло повлиять на определение новгородской ереси как “жидовская мудрствовати”, и тогда многое сошлось бы (правда, не всё полностью: связь иудаизма и богомилства относительно Ветхого Завета остаётся неясной; тем более, что Геннадий про это молчит, а когда указывает на совпадения, ссылается на отрывки из *Кормчей книги*, направленные против “образцового” богомилства). Еврейская энциклопедия (VII, 577) весьма осторожна в определении связи между «загадочными» сектами «болгарских жидовствующих», осуждённых на Тырновском соборе 1360 года, и учением гезихастов и богомилов. Однако внимательное прочтение главного источника, *Жития и жизни отца нашего Феодосия* (КАЛЛИСТ 1860, I), вносит ясность в сложившуюся путаницу. Как указано в

предисловии О. Бодянского (КАЛЛИСТ 1860, I), существовало три разные формы ереси в Болгарском царстве в середине XIV века: возникшая вновь в XIV веке ересь «месалианская»; последователи Адамового райского жития (ересь, прекратившаяся сама по себе без применения репрессивных мер); и ересь жидовствующих, представители которой были самыми настоящими евреями (как называет их Каллист: иудеями) и опирались «на царицу из рода своего», т. е. еврейского происхождения («яко от рода тех сущю»).

Болгарский царь Иоанн Александр действительно был женат (в третьем браке) на «красивой еврейке Саре, принявшей христианство, а также имя Феодоры». Иоанн Александр «дружелюбно принял евреев», изгнанных из Венгрии (евреи жили в Болгарском царстве уже с IX века) и поселившихся в различных провинциальных городах, в Никополе, Плевне, Виддине, где царь терпимо относился к их присутствию. Однако в столице, Тырново, «обнаружилась реакция против евреев» (*Еврейская энциклопедия*, 1909, IV, 774): Собор, созванный в 1360 году, осудил богомильскую ересь. На этом соборе была также осуждена и ересь жидовствующих (ANGELOV 1979, 498). В результате два разных “подсудимых” (богомилы и евреи) в исторической памяти слились в единую загадочную секту «жидовствующие богомилы», которая на самом деле никогда и не существовала как таковая и, следовательно, не могла оказать никакого влияния на новгородских еретиков.

Однако на этом исследование возможного “богомильства” жидовствующих нельзя считать завершенным.

Указание на элементы “богомильства” новгородской ереси впервые встречаем, как уже было сказано, в послании Геннадия Прохору Сарскому 1487 года (ЛУРЬЕ 1955, 310). Затем это указание повторяется в послании Геннадия Иоасафу 1489 года (ЛУРЬЕ 1955, 316) и в кратком *Сказании о ереси ноугородсте* (1490?, в *Памятниках древнерусского права*, РИБ VI, 1908, 787-8), а также сохраняется в первом издании *Сказания о новоявившейся ереси новгородской* (1503 г.) Иосифа Волоцкого, которое предваряет *Просветитель*: «многие другие, тайно придерживавшиеся разнообразных ересей, — учили жидовству по десятословию Моисея, держались саддукейской и месалианской ересей». Но указание на богомильство с течением времени стало терять свою силу: если в первом тексте (в послании Геннадия) богомильство представляется ключевым признаком ереси, в “иудейство” окрашенной лишь поверхностно, то в

последнем тексте (в сочинении Иосифа Волоцкого) основной оттенок – еврейский, а “богомильский” компонент – вспомогательный.

В своей первоначальной грамоте, однако, Геннадий усилил указание на богомилство с помощью “технической” ссылки на *Кормчую книгу* (славянский православный *Номоканон*), содержащую разбор всех ересей по главам, которые «представляют собой компиляцию из сочинений Епифания Кипрского в переработке Иоанна Дамаскина [...] и других отцов Церкви» (БЕГУНОВ 1973, 86). В послании Геннадий ссылается на 12-й пункт (о недостойном служении литургии еретиками) и на 19-й пункт (о лицемерном притворстве христианами и о сокрытии истинных своих убеждений): пункты эти относятся к «маркианам и мессалианам». ЛУРЬЕ 1955, 118 считает эти обвинения (и, следовательно, ссылки), выдвинутые против еретиков, основанными на «весьма сомнительных» аргументах. При этом второе обвинение («что они «кленутся без страха, называя себя христианами и проклиная еретиков») исследователь объясняет, на наш взгляд, слишком упрощенно: «Новгородский владыка не догадывался (или делал вид, что не догадывается), что обличаемые им еретики совсем не считали себя еретиками [...] и поэтому могли со спокойной душой клясться в истинности своей веры» (там же, 119). Однако уже ИЛЬИНСКИЙ (1905, 459) прослеживал “буквальное” совпадение между жидовствующими и болгарскими богомилами, исходя из слов одного из их представителей: «... егда увидими будете, вы же клянетесь различными клятвами, без страха же и без срама; и егда обличени будете яко еретицы, тогда мессалианския ереси отрицаетесь ...». БЕГУНОВ (1973, 86) же, склонный предполагать, что «сближение новгородских еретиков с “мессалианам” (богомилам) было допущено Геннадием не без оснований», отмечал, однако, что «совпадения между богомилами и русскими еретиками шли по линии критики догматов боговоплощения и троичности божества, обрядов (иконопочитания, причастия) и иерархии православной церкви» (там же, 87).

Полемика по поводу этого спорного отрывка из *Послания* Геннадия оставила незамеченной, на наш взгляд, важную и, возможно, решающую деталь: Геннадий на доктринальном уровне не просто ссылается на пункты 12 и 19 *Кормчей книги* (а не на другие), но для описания практики “лицемерного притворства” (и “лицемерной клятвы”) еретиков обращается к ним непосредственно, цитируя отрывок из пункта 19. Сравним отрывки из *Послания* Геннадия Прохору (А), *Послания* Геннадия Иоасафу (В) и из *Кормчей книги* (С):

А

Сии бо, егда вопрошаеми, от своих велений отметници бывают и безстыдно и усердно кленутся и проклинаят вся тако мудрствующая или мудрствовавших и ротятся без страха, яко таковая повеления ненавидящих.

В

Сии бо, егда вопрошаеми, о своих велений отметници бывают, и безстыдно и усердно кленутся, и проклинаят вся тако мудрствующаа или мудрствовавших и ротятся без страха, яко таковаа повеления ненавидящим.

С

Си вопрошаеми, от своих велений отмьстныцы бывают, и бе стыда и усердно проклинаят вся тако мудрствующаа или мудрствовавших и ротятся бе страха, яко таковая веления ненавидящим.

Таким образом, нельзя согласиться с тем, что речь идёт о «весьма сомнительных аргументах» (Лурье), а также и с тем, что в действительности точки соприкосновения на уровне доктрины между русскими еретиками и богомилами заключались только в перечисленных Бегуновым аспектах. Напротив, придётся согласиться, что именно такое поведение еретиков было для Геннадия показательным и доказательным (некоторое инакомыслие в вопросе Вечери и практика лицемерного сокрытия своих убеждений) и в таком поведении он распознал черты, традиционно относившиеся (в славянской православной культуре) к богомилству, что дало ему основания определить новгородскую ересь как «месалианскую».

Постановка вопроса, таким образом, меняется кардинально: внимание заостряется уже не на предполагаемом богомилстве еретиков, о котором могли бы свидетельствовать ссылки, к которым прибегнул Геннадий, а на анализе *такого* специфического поведения. Характерно ли оно для богомилства или в целом для дуалистической ереси (патарены, катары, альбигойцы), как отмечает Ильинский, или несёт в себе черты, общие для прочих «еретических» кругов? На наш взгляд, верно второе: действительно, в конце XV века речь идет о поведении и/или учениях, которые вменялись в вину в основном «вальденсам».

Рассмотрим первый пример: «Да что они недостойно служат божественную литургию, то явлено в 12 главе» (*Послание* Геннадия, 1487; ЛУРЬЕ 1955, 310). Но что именно подразумевается под словами

«недостойно служат божественную литургию», ссылающимися, очевидно, на 1-е послание Апостола Павла к Коринфянам: «Ядый бо и пияй недостойне, судь себе ясть и пиеть, не разсуждая тела господня» (1 Кор. 11:29)? Двумя годами позже Геннадий уточняет: «И попы их завтракав и пив до обеда, обедню служат» (1489; там же, 316); а почти двадцать лет спустя Иосиф Волоцкий “накаляет” силу этого обвинения (*Послание о соблюдении соборного приговора*, 1505; ЛУРЬЕ 1955, 507): «Ядуши же и пиюще до пьянства и блудом сквернящись в святую церковь вхожаху и божественную службу совершаху». Одним словом, (и пока оставим в стороне вопрос, о ком именно идёт речь) еретики «божественную службу совершаху» не так, как подобает, то есть не натошак (Геннадий), а после самой настоящей оргии (Иосиф Волоцкий).

Но в пункте 12 *Кормчей книги*, на который ссылается Геннадий, говорится совсем о другом (*Древнерусская Кормчая*, I, 1906, 736): «Глаголють святое тело и кровь Христову истиннаго Бога нашего [т. е. евхаристические хлеб и вино; прим. авт.] святому причащению никакоже успети ни вредити, достойно ли недостойно сих причащающихся», поскольку они «со страхом и верою» приобщаются «Богу, который воплотился для тех, кто имеет веру». В этих словах *Кормчей книги*, относящихся к «маркианам», речь идёт о пресуществлении, а далеко не об оргии: об этом открыто говорится касательно вопроса о русских еретиках ещё у САВВЫ (1902 г.: «Аще кто христианин, одержим гордынею, не причащается Тела Христова и Крови Христовой, сей всеу христианин есть») и верно понимается ИЛЬИНСКИМ («ещё же и святынѣ тайнамъ яко просту причащатися хлѣбу»; 1905, 448), на основании того, что сообщают русские летописи («Тело Христово ни во что же вменяюще яко прост хлеб, и кровь Христову яко просто вино»; *ПСРЛ*, т. IV. с. 158; т. VI. с. 38).

То, что богомилы (и катары) отвергали Евхаристию (как католическую, так и православную), – факт уже известный (ANGELOV 1979, 225 и BRENON 1990, 92). Но то, о чем говорит в послании Геннадий (1487 г.) со ссылкой на пункт 12 *Кормчей книги*, прекрасно (и даже намного лучше) может быть отнесено и к позднесредневековому вальденству, которое, доводя до “теологической” крайности то, на что уже указывал псевдо-Давид Аугсбургский («Corpus Christi et sanguinem non credunt vere esse, sed panem tantum benedictum»¹), а также будучи под влиянием радикального крыла гуситства, придерживалось позиций «не-

¹ «Они не верят, что это – настоящие тело и кровь Христовы, а лишь освященный хлеб».

пресуществления, т. е. аллегорически-аналогового толкования Евхаристии» (как сообщается в *Cathalogus* К. Куссорда, 1548 г.: по иронии судьбы, *error* [ошибка] под номером 12; см. GONNET 1967, 88).

Ещё более очевидная аналогия с вальденством явствует из слов Геннадия, отсылающих к пункту 19 *Кормчей книги*. Это объясняет буквально воспринятое Геннадием поведение еретиков (а именно: отрицание своего учения даже под страхом клятвы и осуждение тех, кто его исповедует) следующим: «согласно нормам, переданным их магистрами, будучи [людьми] духовными, они имеют право клясться и [даже] проклинать себя». Дело в том, что богомилы, если и придерживались этики, которая, особенно в отношении “совершенных”, исключала клятву (ANGELOV 1979, 275), то, как и катары, они отвергали уже саму клятву, обосновывая это хорошо известным евангельским отрывком из Матф. 5:33-37 (BRENON 1990, 81). Но и это мы опять же встречаем у вальденсов, отличительной чертой которых по отношению к “окружавшему” их католическому миру являлся отказ от клятвы (см. GONNET 1967, 69 и другие страницы), что подрывало фундаментальный институт в феодальной организации общества. Подобно “мессалианам”, которые, когда их уличали в ереси, имели право на лицемерную клятву, вальденсы пользовались этим исключительным правом именно в случае допроса: в уже упомянутом *Cathalogus* К. Куссорда (GONNET 1967, 89) сообщается об *errore* [ошибке], согласно которой «клятва незаконна, но к ней позволительно прибегнуть, дабы избежать смерти и не предать братьев» (и опять загадочная магия чисел: ошибка под номером 19). Как объясняет AUDISIO 1989, 98, в конце XV века такое поведение было вызвано на самом деле далеко не тщательно разработанной доктринальной установкой вальденсов, а скорее жесткой и неприятной необходимостью, навязанной практикой никодемизма: вальденсы «стыдились этого», но, когда того требовали обстоятельства, клялись и лжесвидетельствовали, как и все другие (клятва вопреки собственным убеждениям относительно недопустимости самой клятвы уже является ложной клятвой): только вот инквизиторы, уличив в лицемерной клятве вальденсов, вменяли её им в вину в качестве “доктринальной ошибки”, тогда как Кальвин уловил самую суть и, со своей стороны, упрекнул вальденсов в практике никодемизма.

Итак, если мы сопоставим всё сказанное с тем, о чем говорит Геннадий (который, похоже, более всего раздосадован тем, что эти проклятые еретики выскальзывают из его рук, просачиваются как песок

сквозь пальцы: «Ино было как то все уведати по их клятве, как они отметаются своих велений?»; ЛУРЬЕ 1955, 316), то окажется, что мы имеем дело с тем же самым: они «да и греха себе в той клятве не ставят» (там же, 310).

Естественно, указание на элементы, общие для богомилов/катаров и вальденсов (позднего Средневековья), ещё ничего не доказывает: но и не в этом заключается наша непосредственная цель. Прежде всего важно то, что самые “технические” обвинения новгородских еретиков в богомильстве ничуть не противоречат гипотезе об их связи с миром вальденсов.

Но самым “веским” и одновременно “двояким” доказательством предполагаемого богомильства жидовствующих является засвидетельствованное использование в борьбе против русских еретиков важнейшего антибогомильского документа, *Беседы на новоявившуюся ересь богомилу Козьмы Пресвитера* (см. главу III), имевшего хождение и среди самих еретиков.

Интерес к этому болгарскому памятнику X века (см. CRONIA 1936, 73 и сл.), первые списки которого появились и стали циркулировать в Киевской Руси уже в XI веке (БЕГУНОВ 1973, 114), вновь возрос в конце XV века как раз в связи с ересью жидовствующих и её обличением. Существуют различные свидетельства использования *Беседы* в качестве оружия для борьбы с новгородскими еретиками: во-первых, целая группа русской рукописной традиции передала *Беседу* в сборниках, в которых текст встречается в литературном окружении полемических сочинений против жидовствующих (БЕГУНОВ 1973, 87); во-вторых, существует сокращённая переработка полного текста *Беседы*, выполненная в Новгороде во время антиеретической кампании (*Козьмы Пресвитера от слова его, ересе на еретики*; БЕГУНОВ 1973, 80 и сл.); в-третьих, сочинение цитировал Геннадий в своих антиеретических обличительных посланиях («...А если видят какого-нибудь простака, то считают его готовой добычей»); и, наконец, аналогичное цитирование *Беседы* можно найти и в *Просветителе* Иосифа Волоцкого (в частности, в 5-м и 6-м Словах; см. БЕГУНОВ 1973, 78), в сочинении, которое более всего способствовало созданию “иудейского” (а не “богомильского”) образа ереси.

Настолько откровенное и явное использование антибогомильского текста в борьбе с новгородско-московской ересью может показаться практически окончательным и решающим элементом в идентификации

природы самой ереси. Однако сомнение вызывают детали, кроющиеся в самом тексте, который, на первый взгляд, мог бы выступить в качестве разрешающего все сомнения элемента (русская переработка текста *Беседы*) или, по крайней мере, стал таковым для составителя сборника: «Старая гипотеза Ф. И. Успенского – Ф. И. Ильинского о влиянии богомилства на русские еретические секты XIV–XV вв. казалась М. Г. Попруженко доказанной...» (БЕГУНОВ 1973, 80). Русский сборник, в который включена статья *Козьмы пресвитера от слова его*, был составлен между 1505 и 1533 годами Мисаилом Голутвинским (в сборник также включена *Книга Премудрости Менандра*, текст, относящийся к “библиотеке жидовствующих”). Статья была переработана в Новгороде в среде Геннадиевского кружка и сокращена примерно в два раза относительно полного текста *Беседы*, с основой только на главах-словах 1–9 и 12–14 оригинала. Но и это не указывало бы нам ни на что конкретное, если бы не тот факт, что «составитель компиляции, исключив всё, что касалось специфических богомилских космогонических и дуалистических взглядов...» (БЕГУНОВ 1973, 83), в частности, сокращает анафематствования (из главы-слова 12), оставляя из 16 только 9, а именно (в скобках указано положение каждого отдельного анафематствования в оригинале):

1. «и иже не молится с упованием святой богородици Марии, да будет проклят» (4)
2. «иже не поклоняется с страхом честному кресту господню, да будет проклят» (5)
3. «иже иконы господня и богородичини и всех святых с страхом и любовью не целует, да будет проклят» (6)
4. «иже словес еуангальских и апостольских не имат в честь, да будет проклят» (7)
5. «иже святых пророк не творит святым духом пророчествоваша, нь о своем уме, да будет проклят» (8)
6. «иже святых всех не чтет, ни ся кланяет с любовью мощем их, да будет проклят» (9)
7. «иже развращает о себе словеса еуангельская и апостольска, а не держит, якоже исправиши святии мужи, да будет проклят» (12)
8. «иже хулит святая литургия и вся молитва преданья християном апостолы и отци святыми, да будет проклят» (10)
9. «иже не мьнит церковных сънов господем и апостолы устроены, да будет проклят» (14)

Остальные семь анафематствований, не вошедших в новую редакцию, следующие: «иже не любит господа нашего Иисуса Христа, да будет проклят» (1); «иже не верует в святую и неразлучимую троицу, да будет проклят» (2); «иже святого комканья не мнит самого тела и крове Христовы, да будет проклят» (3); «иже вся твари, видимыя и невидимыя, не мнит богом сътворены, да будет проклят» (11); «иже не творит богоданаго Моисием закона, но о себе никако блядут, да будет проклят» (13); «иже женитву чистую хулит ..., да будет проклят» (15); «иже мяса ядушиа хулит, да будет проклят» (16).

Сокращенный таким образом список анафематствований можно по-прежнему отнести к богомилам, но также и к миру ранней Реформации, к которому в разной степени примыкали вальденсы, пикарды, виклифисты и гуситы; однако, если учесть должным образом специфику исключённых анафематствований, список больше подходит вторым, чем первым. За исключением тринитарного вопроса (и вопросов касательно таинства Евхаристии и Десятисловия²), пункты 15 и 16 проистекают непосредственно из “монашеской” этики, свойственной богомилам: как пишет А. RIGO (1989, 131-2), «монашеский элемент всегда играл первостепенную роль в еретических движениях христианского Востока», поэтому в своей *Беседе* против богомилов Козьма Пресвитер «выступает против особой концепции христианской жизни, которая может быть определена словами *extra monachescum nulla salus*³, что подразумевало, среди прочего, отказ от брака, от употребления мяса и вина». Опускание этих пунктов в сокращенной редакции текста, направленной против “жидовствующих”, явно отражает их неприятие самого института монашества (см. главу VIII). Однако это прекрасно согласуется с этическими и ексклезиологическими концепциями “ранней Реформации”; пункты же 4 и 5 (оставленные в “краткой” редакции), которые, в свою очередь, могли бы показаться несовместимыми с вальдо-гуситским миром, будучи прочитаны в свете пункта 7, по-видимому, говорят о толковании *Библии*, отличном от принятого церковной традицией.

² Как уже отмечалось в нашей работе (*Вопрос о законе и “жидовствующие” Новгорода-Москвы*, в “*Annali di storia dell’esegesi*”, 9/1 [1992], с. 13), на Руси вопрос о соблюдении предписаний Десятисловия был особенно мучителен для еретиков: «если они не соблюдали Закон, то были богомилами, а если же соблюдали, то – евреями».

³ «Вне монашества нет спасения».

Такие выводы, следующие из более тщательного анализа русской переработки сочинения Козьмы Пресвитера, находят подтверждение и в “русской” судьбе этого антибогомильского сочинения, которое на протяжении веков использовалось как оружие в борьбе против разнообразных еретических течений: то против русских отголосков богомильства (XI век), то против стригольничества (XIV век), то против ересей в Суздальской земле и, наконец, против жидовствующих (см. БЕГУНОВ 1973). Но не следует забывать, что *Беседа* Козьмы Пресвитера также появится (и именно в новгородской редакции конца XV века) во вступительных материалах к первой русской печатной *Острожской Библии* (1581 год) и на этот раз будет использована в антипротестантском ключе, дабы противостоять тем «злым и многоголовым ересям», которые ополчились «против церковных традиций» (см. КОЛОСОВА 1987, 177).

Полифункциональное использование текста *Беседы*, изначально написанной против богомильства, отражает функцию “богомильства” на Руси как “современной” по преимуществу ереси, как парадигмы самой ереси. Высокая степень “богомильства”, засвидетельствованная в первой (и не только) полемике против жидовствующих, в конечном итоге сыграла не в пользу, а против действительной богомильской (в строгом смысле этого слова) природы русской ереси.

Итак, с одной стороны, “богомильские” элементы, засвидетельствованные у жидовствующих (отказ от поклонения иконам, от почитания девы Марии, от церковной иерархии; лицемерная клятва), обнаруживают общность с вальдо-гуситским миром; но с другой стороны, элементы классического богомильства, которые не засвидетельствованы у жидовствующих (концепция монашества, космологический дуализм), чужды вальдо-гуситскому миру, которому, напротив, характерны черты, не встречающиеся в богомильстве как таковом, но зато встречающиеся у жидовствующих (свобода воли⁴, Моисеев закон). Из всего этого кажется

⁴ Понятие “свобода воли” чуждо основанной на космологическом противопоставлении Добра и Зла концепции, которая выделялась в противовес учению вальденсов ещё в XIX веке (естественно, в вопросе о катарах: «*Cathari negant, hominem facultate liberi arbitrii a Deo praeditum esse, quippe ipse illa facultate careat*» [Катары говорят, что Бог не дарует человеку свободную волю, так как сам Он лишён данного свойства], в то время как древние вальденские тексты утверждают: «*Deum facultate liberi arbitrii praeditum esse affirmant: De poer far mal o ben li done franqueta*» [Они утверждают, что Бог наделён свойством свободной воли: это дарует ему свободу вершить зло и добро]; в

правомерным заключить, что жидовствующие имели больше сходства с вальденсами, чем с богомилами.

Johann Jakob Herzog, *De origine et pristino statu Waldensium* [Херцог И. И. *Об истоках и о первоначальном состоянии вальденсов*], Halle 1848, С. 10. Что касается “жидовствующих”, то наиболее четкое изложение их доктрины свободы воли, очевидно, содержится в ст. 1 сорита ЛП (*душа самовластна*; термин *самовластие* – калька с греческого *αυτο-εξουσια*, т. е. “свобода воли”; см. главу IV). Однако если не предполагать, что этот текст *принадлежит* еретикам (что, например, делает Штихель, преследуя совершенно иные цели), то в качестве аргумента можно сказать, во-первых, что уже в самом *Просветителе* подразумевается подобного рода позиция жидовствующих, когда в качестве противопоставления идее (полупелагианской?) о спасении «деятельными добродетелями» Иосиф Волоцкий выдвигает идею главенства Божия Промысла; и во-вторых, что (как указывает БЕГУНОВ 1956, 149) в *Кормчей книге* Иван Курицын отсылает к *Изборнику 1073 года*, в котором утверждается: «...создан бы человек, рекше самовластен».

Глава VIII

“DE HAERETICIS, AN SINT PERSEQUENDI”¹

«...не убивающий ответственен за пролитую кровь,
но тот, кто вынуждает прибегать к таким мерам,
отказавшись подчиниться мирными средствами»

*Letture Cattoliche*², 1857 (V, IX)

Итак, в результате проведённого нами “расследования” свою убедительность потеряли два главных обвинения, выдвигавшиеся новгородским еретикам в самых ранних источниках (начиная с посланий Геннадия): неоправданными оказались обвинения как в крипто-еврейском или подобном еврейскому, так и в богомильском характере движения. В то же время на основании многих различных характеристик (среди которых – и, между прочим, не на последнем месте – те, которые послужили причиной обвинения еретиков как в “иудаизме”, так и в “богомильстве”, а порой и в обоих вероучениях сразу) удалось обнаружить немало общего (и не только на доктринальном и типологическом уровне) с восточно-европейской вальдо-гуситской диаспорой конца XV века, т. е. с миром “ранней Реформации”.

Однако процесс определения характерных черт русской ереси конца XV века не может считаться завершённым, если не принять во внимание *Просветитель* Иосифа Волоцкого и то, что он пишет о ереси.

Несомненно, это сочинение относительно поздней датировки (не ранее первого десятилетия XVI века); носит, так сказать, “второстепенный” характер (т. е. основано на переработанных текстах, написанных в предыдущее десятилетие, автором которых не всегда является сам Иосиф Волоцкий); составлено в обличительных целях и сознательно искажает некоторые данные (что подробно изучено Лурье). Однако, несмотря на это, *Просветитель* не только можно, но иногда и просто необходимо брать в расчет. Но делать это с особой осторожностью!

Действительно, именно в *Просветителе* впервые находим некоторые выдвинутые против еретиков обвинения, которые не были засвидетельствованы (или не прозвучали с той же убедительностью, как в *Просветителе*) в предшествующих *Просветителю* текстах, но, однако,

¹ «Следует ли преследовать еретиков».

² *Католические чтения* (альманах под редакцией Иоанна Боско).

представляются достаточно важными для определения характера еретического движения. В частности, мы сосредоточимся на следующих четырех обвинениях:

1. Практика магии и астрологии.
2. Сексуальные извращения (в частности, содомия).
3. Враждебное отношение к монашеству.
4. Оспаривание законности смертной казни.

Естественно, прежде всего возникает вопрос, насколько можно доверять этим обвинениям, тогда как главное обвинение, выдвинутое в *Просветителе* еретикам, в иудаизме, является необоснованным.

Как нам кажется, ответ, по крайней мере относительно достоверности выдвинутых обвинений, а не их обоснованности, кроется всё в том же исследовании процесса создания *Просветителя*, проведенном Лурье. Обратимся к некоторым примерам. Иосиф Волоцкий говорит о ересиархе, о еврее Схарии, который и стал духовным “развратителем” Новгорода. Даже установив, что идентификация *жидовина еретика* в лице Схарии искусственна и весьма сомнительна, факт остаётся фактом: Геннадий говорит об инициаторе ереси, о *жидовине еретике*, прибывшем в Новгород в 1470 году в свите киевского князя Михаила Олельковича; и нет никаких причин подвергать сомнению эти неопровержимые данные. Иосиф Волоцкий несколько раз заменяет термином «иудей» изначальное «еретик», фигурирующее в текстах, на которые он опирается, однако сохраняет контекст, несмотря на возникающие кричащие противоречия (уже не “еретики”, к примеру, а “иудеи” обращались к авторитету Евангелия и к святоотеческим писаниям, бросая вызов русской Церкви). Мы также отмечали в предыдущей главе, что обвинение, выдвинутое Иосифом Волоцким еретикам в том, что те устраивали оргии прямо перед богослужением, звучит не очень убедительно, но и у него есть реальное основание – отказ от доктрины пресуществления.

Конечно, в каждом отдельном случае требуется свой подход, но наша задача как раз и состоит в том, чтобы в тексте *Просветителя* “отделить” обоснованные обвинения от сомнительных.

Пункт 1. Иосиф Волоцкий с особым рвением обличает магические практики еретиков или, по крайней мере, их руководителей. Вполне возможно, что в контексте русской культуры корни таких практик уходят просто-напросто в традицию древнеславянского язычества, остатки которого сохранились в “сниженной” форме колдовства и в христианстве.

С другой стороны, православие не принимало целый пласт современной той эпохе латино-германской культуры (конечно, в широком смысле, арабско-еврейского происхождения) и видело в астрологии (а также и в магии) основы “знания”, независимого от религиозной сферы и уже поэтому вызывающего подозрение в ереси. Фрагменты язычества действительно сохранились в русском христианстве в форме магических практик, а подчеркнутый “западный” интерес к магии и астрологии в конце XV века был известен и на Руси (показательным является тот факт, что концепция “Москва – Третий Рим” была детально разработана около 1523 года монахом Филофеем (сторонником иосифлян) в контексте выступлений против “звездочетцев” и астрологии (кстати, переводчиком астрологических и календарных сочинений был немец, трудившийся в окружении архиепископа Геннадия, Nicolaus von Bülow ([Николай Бюлов]; см. DE MICHELIS 1985). Справедливости ради нужно отметить, что уже в первых донесениях Геннадия (1487–1490) встречаются обвинения, в которых можно уловить и обличения в колдовских практиках, причем в достаточно мрачных тонах. Таким образом, можно сказать, что обвинения в магии и астрологии исторически обоснованы: остаётся определить их истинное значение.

Историография, склонная к “еврейскому” генезису русского еретического движения, усмотрела во всём этом некоторую растерянность русской культуры того времени перед знаниями, ей чуждыми, и даже представила московский кружок как группу “посвященных” или, по крайней мере, как сообщество людей, чьи интересы были даже и не религиозными, но направленными на познание “тайн природы” в ключе, который, возможно, с некоторым преувеличением был назван “гуманистическим”. Однако объективных данных в пользу такой интерпретации нет. Конечно, если только не ценой включения в “дело” о еретиках трактатов и сочинений, таких как *Шестокрыл*, *Тайная Тайных*, *Логика* Моисея Маймонида и всех тех текстов, которые старая историография приписывала жидовствующим (СОБОЛЕВСКИЙ 1903, 413), что, между прочим, могло привести к немаловажным противоречиям (например, Моисей Маймонид был одним из самых ярых критиков астрологии, основываясь на Лев. 19:26) и к чрезмерному увеличению расстояния, отделявшего в конце XV века русскую “научную” (математическую и астрономическую) культуру от культуры Западной

Европы³. Самые откровенно “колдовские” характеристики, приписываемые Геннадием еретикам, связаны с кощунственными обрядами, которые, вероятно, уходят корнями в “языческие” пласты мира русской деревни: “вóроны” и “ворóны”, святотатственным образом связанные с крестом (хотя в *Malleus maleficarum* [Молот ведьм], 1486–1487, и утверждается, что «дьяволы летали в образе птиц, приняв их тела»;

³ D. CAVAION приписывает особенно важную роль «умению жидовствующих предсказывать затмения» (1990, 378 и 1993, 146), что должно было вводить в недоумение русскую культуру, интерпретировавшую затмения как «глотание звезд». Данное утверждение основано на весьма сложном отрывке из *Послания* Геннадия к Иоасафу (ЛУРЬЕ 1955, 319), в котором архиепископ Новгородский говорит: «А что *Шестокрыл* они себе изучив, да тем прелещают христианство, мня, яко с небесе знамение сводят, ино то не их составления бысть. *Шестокрыл* бо взят от астрономии, яко капля от моря». ЛУРЬЕ (1982, 549) так поясняет слова Геннадия: «А что иудеи, изучив *Шестокрыл*, прельщают им христиан, представляясь, что **добывают знамение с небес**, – так ведь это не ими составлено! Ибо *Шестокрыл* взят от астрономии, как капля из моря». Кавайон же (вслед за СВЯТСКИМ 1927, 72) переводит центральную выделенную фразу так: «**спускают звезды с небес**, т. е. предвидят затмения»; и на этом строит свои рассуждения. *Знамение* (небесное) на древнерусском языке означает «расположение звезд, по которому астрологи предсказывали будущее» (*Словарь русского языка XI–XVII вв.*, 6, 1979, 42). Итак, независимо от того, подразумевались ли под местоимением *они* «евреи» (как считает Лурье) или «еретики» (как считает Кавайон); а также независимо от того, что затмения могли считаться «знаком небес», речь идёт о «знаках», а не о «звездах» (в самом *Шестокрыле*, который, очевидно, был хорошо известен Геннадию, для обозначения “затмения” используется слово *затмение*, а не *знамение*). Вряд ли Геннадий (который использовал то же выражение в предыдущем послании Прохору; см. ЛУРЬЕ 1955, 311) считал *Шестокрыл* «книгой черной магии» (как полагает Кавайон, продолжая следовать за Святским), отвергая предлагаемые им возможности предсказания затмений «как демонические, поскольку те противоречили их традиционному толкованию». Напротив, Геннадий вписывает *Шестокрыл* в «море» «звездозакония», которое «дано бысть Сифу, третьему сыну Адаамову», затем записано Енохом, Ноем и Авраамом, передавшим эти знания египтянам, «да потом и жидова от них по тому навыкли». После такого длинного отступления Геннадий возвращается к интересующему его вопросу, а именно не к затмениям, а к завершению 7-го тысячелетия: «Ино мнит ми ся по Еноху век работает человечеству, а седмь тысящ лет человеческа ради пременения положена». Что касается вопроса о «лунном драконе», см. ЧЕРНЕЦОВА (1985, 234-5), который, даже зная, что *Шестокрыл* был «популярен среди еретиков» (в чем мы позволим себе усомниться вслед за Лурье), подчеркивает, что сочинение не содержит «никаких религиозных положений, дающих основание считать книгу еретической», и связывает выражение («сий змея лунный») и соответствующую ему иллюстрацию (Холмский сборник, XVI век) с «астральной символикой», вероятно, связанной с “тринадцатым” знаком зодиака, созвездием Офис, в чести у гностиков (и оккультистов). Астрономическое определение затмений восходит к системе Птолемея, как было хорошо известно русской культуре XV века и, в частности, в Новгороде, где «с древнейших времен проявлялся интерес к календарно-астрономическим вопросам и важным практикам в этой области» (ТУРИЛОВ-ЧЕРНЕЦОВ 1986, 23).

см. INSTITOR-SPRENGER 1977, 223), амулет в форме креста с вырезанными на нем сексуальными символами, который мог сглазить бедного доверчивого крестьянина, надевшего его; крестики, вырезанные из просфор, для кормления домашних животных (см. главу IX). Трудно предположить, что подобные архаические колдовские обряды с одной стороны, и замысловатые и изощренные астрономические и математические исчисления с другой стороны могли произойти из одной и той же среды; вряд ли так думал и сам архиепископ Новгородский. Вероятнее всего предположить, что обвинение в ереси, даже на Руси, было тесно взаимосвязано с обвинением в колдовстве («*Haeresis est maxima opera maleficarum*»⁴, – писали Генрих Крамер [Инститор] и Якоб Шпренгер в образованной латино-германской Европе тех лет); и в таком случае колдовство и астрология действительно могли представляться и обозначаться как две стороны одной (еретической) медали. Аналогичную ситуацию опять же находим и в исторической канве “вальденства”, даже если не примем во внимание тот факт, что Инститор (Крамер), присутствовавший в 1458 году при осуждении и сожжении вальденца Фридриха Райзера (INSTITOR-SPRENGER 1977, 10), являлся также и автором небольших сочинений против вальденсов. Как точно пишет AUDISIO (1989, 78): «с самого начала термин вальденс (*vaudois*) имел уничижительный оттенок. Но этим словом обозначались только последователи Вальдо, иными словами, *сектанты*. К началу XV века появляются слова *vauderie*, *valdesia* [вальденщина] в значении колдовство и термин вальденс (*vaudois*) в значении колдун. [...] В 1459 году в Аррасе разразилась масштабная охота на ведьм, сохранившаяся в исторической памяти под названием *Аррасская вальденщина* (*vauderie d'Arras*⁵) [...]. Некоторые, в том числе и историки, считали, что осужденными могли быть “лионские бедняки”, ложно обвиненные в колдовстве, что и стало причиной слияния двух понятий в единое целое. Однако бесспорно установлено, что *Аррасская вальденщина* было охотой на колдунов (охотой на ведьм). [...] Таким образом, термин вальденс (*vaudois*) приобрел новый смысл, совместив в себе два значения: еретик и колдун» (и, по крайней мере, в таком обновленном смысле новгородское “дело” можно назвать вальденщиной).

⁴ «Ересь – величайшее творение ведьм».

⁵ См. Andrzej Szczypiorski, *Msza za miasto Arras*, Czytelnik, Warszawa, 1971.

Вполне возможно, что подобные еретически-колдовские коннотации устным путём через Польшу или Ливонию дошли и до русских земель. Но даже независимо от этого происходящее в Новгороде, по существу, напоминало ситуацию в католической Европе в отношении тех аспектов “ранней Реформации”, которые представляются отстоящими (в социологическом и культурном плане) от “образованной” ереси немецких, чешских и польских университетов (в одном из которых, в университете Ростoka, учился Бюлов, астроном и астролог из окружения Геннадия).

Пункт 2. Исходя из послания архиепископа Геннадия (*Послание митрополиту Зосиме*, октябрь 1490; см. ЛУРЬЕ 1955, 375), о существовании ереси в Новгороде стало известно из слов самих же еретиков, которые, напившись (что, возможно, сопровождалось и разгульными пиршествами), себя и выдали: какое-то время еретики тайно исповедовали свою ересь, «да потом почали урекатися въпиани». К такому поведению можно присовокупить также совершение божественной литургии в состоянии нечистоты (хотя, как мы отмечали в предыдущей главе, свидетельства эти представлены довольно искаженными).

Конкретное обвинение в сексуальных практиках, в частности в содомии, восходит, однако, к Иосифу Волоцкому, который впервые (если мы не ошибаемся) пишет об этом в *Послании Нифонту* 1488/1489 (ЛУРЬЕ 1955, 425): «овехъ убо жидовству научают, инех же содомьскими сквернять». Вновь, и снова Иосифом Волоцким, эта тема поднимается в *Сказании о новоявившейся ереси*: после соборного осуждения в 1490 году «ещё оставался великий поборник дьявола, головня содомского огня», так что еретики совершали «сквернаа дела содомьскаа» (ЛУРЬЕ 1955, 474). Особое внимание на этом не заостряется, и одной из причин тому является то, что, по-видимому, в содомитских практиках русским монастырям того времени не было равных. Однако уже этого достаточно, чтобы установить ещё одно уравнение: “еретик = содомит”.

Как замечает А. RIGO (1989, 195): «известно, что обвинение в содомии в Средневековье, особенно в латинском мире, являлось одним из самых частых среди обвинений, выдвигавшихся различным еретическим течениям». Замечание это связано с весьма специфической темой, а именно с «адамитскими» практиками одной из разновидностей балканского богомилства XIV века (по мнению Риго, уходившими в традицию *юродивых* “Христа ради”, которые ходили нагими по миру). Обвинение, обращённое в целом против богомилов, настолько глубоко

укоренилось в коллективном католическом сознании, что термин *bougre* (болгар) стал во французском языке синонимом *содомита*. Позднее аналогичное значение приобрело и слово *вальденс*. Вновь обратимся к AUDISIO (1989, 80): «[Во французской Швейцарии и в Савойе] это слово обозначало похоть, и в особенности содомию. Уличённого в содомии во Франции называли *bougre*, а здесь – *vodeis*». Из Центральной Европы, в то время ещё франкоязычной, такое значение слова могло постепенно распространиться в северо-восточном направлении. И снова отметим: параллель между обвинениями в адрес жидовствующих и обвинениями в адрес “вальденсов” не является для нас доказательством прямого родства между двумя явлениями, но ещё одним специфическим совпадением.

Пункт 3. ЛУРЬЕ (1960, 170) отмечает, что «вопрос о монастырях и монашестве, специально не ставившийся в новоградский период истории ереси, приобрёл важное значение именно в московский период». Это могло бы соответствовать более “вальденскому” характеру новгородского движения и более “гуситскому” – московского (см. главу XI). Уникальный свидетель, Энеа Сильвио Пикколомини (будущий папа Пий II), посетивший город-крепость Табор в июле 1451 года, в письме кардиналу Карвахалу от 21 августа того же года сжато и убедительно определяет отношение таборитов к монашеству: «Они очень враждебны монашескому укладу и утверждают, что он – рук дьявола дело» (см. MOLNÁR 1986, 173). Также «очень враждебно» настроены по отношению к монашеству и русские еретики, особенно во второй, “московский”, период, аргументируя свою позицию следующими доводами, которые воспроизводит в главе XI *Просветителя* Иосиф Волоцкий (см. ЛУРЬЕ 1955, 476):

а) монахи «яко иноци оставиша заповедь божию и пророчьское и еуаггельское и апостольское писание, и самосмышлением и самоучением изобретоша себе житие, и дръжать предания чловечьскаа»;

б) если бы монашество было угодно Богу, то Христос и апостолы тоже были бы монахами, но они представлены «в мирском образе»;

в) если бы «образ иноческы» был дан Пахомию (287–346, основатель монашеского общежития) ангелом Божиим, то был бы «светель», а не «черн» и «се есть знамение бесовьскаго действа»;

г) вооружившись словами апостола Павла (1 Тим. 4:2-3), еретики вменяют в вину монахам отказ от употребления определённой пищи и от брака.

Таким образом, враждебное отношение к монашеству выражается в конкретных аргументах, которые можно считать исторически обоснованными (кстати, ни один из них не дает ни малейшего намёка на крипто-еврейский характер ереси, хотя, как мы уже сказали, *Просветитель* был задуман именно с этой целью), но которые, при внимательном рассмотрении, обнаруживают неоднородность своего происхождения.

Средневековые вальденсы не разработали особой антимонашеской доктрины (разве только, посредством катаров, у них была частично похожая этика в отношении своих магистров, особенно в вопросе брака). Их критика монашества являлась частью общей доктрины, направленной против римско-католического духовенства. Конечно, в XV веке ситуация изменилась: различные идеи гуситов были восприняты вальденской диаспорой; к тому же в течение нескольких столетий прямыми “противниками” (=обличителями) вальденсов были представители двух монашеских орденов, францисканцев и доминиканцев. Поэтому можно с полной уверенностью предположить, что пункт 7^о вальденских статей веры, которые приводит FLACIO ILLIRICO (1556, 709), а именно «*Omnes traditiones humanas rejicendas*»⁶, прежде всего направлен против института монашества («*tonsuram clericalem derident*»⁷, там же, 724), удивительно гармонично согласуясь со взглядами русских еретиков (в пункте *a*)⁸.

Аргумент, упомянутый в пункте *г* (использование слов апостола Павла против монашеских норм), похоже, напротив, связан с полемикой, одновременно антимонашеской и антибогомильской (см. в главе VII пункты 15 и 16, опущенные в переработке антибогомильской *Беседы* Козьмы Пресвитера, направленной в обновлённом виде на борьбу с жидовствующими), и отражает явное намерение дистанцироваться от любого “дуалистического” учения. Как таковой, аргумент также встречается в антимонашеском сочинении конца XV века, включённом в сборник (ГБЛ Унд. 1), который КЛИБАНОВ (1960, 41 и сл.) приписывает

⁶ «Следует отказаться от всех человеческих традиций».

⁷ «Они высмеивают церковную tonsуру».

⁸ Позднему вальденству также принадлежит сборник, который, как вспоминает А. Монастье (MONASTIER, 1847, II, 235), находился среди собранных лордом Морландом в 1658 году в Пьемонте и отправленных в Кембридж сочинений, в состав которого входил *Traité touchant les plantes pharisaïques, que le Père n'a point plantées, c'est à dire, contre les moines des divers ordres, franciscains, dominicains et plusieurs autres* [Трактат о фарисейских растениях, которые Отец не сажал, или против монахов различных орденов, францисканцев, доминиканцев и некоторых других].

Ивану Чёрному («монашество рассматривается как мессалианская ересь», там же, 43). Любопытным является примечание самого Клибанова, где он пишет, что данная тема вновь встречается в *Книге на еретики* анонимного православного автора первой трети XVII века (рук. ГПБ 147/1224), который связывал протестантов своего времени с серией персонажей: Виклиф – Гус – Лютер – Кальвин – Социн – Будный – Чехович; все они ссылались на отрывок из *Первого послания Павла Тимофею*, глава 4, с одинаковой целью (уместно отметить, что в начале XVIII века Феодосий Васильев, основатель Федосеевского согласия – ветви старообрядчества, – обращался к 11-му “слову” Иосифа Волоцкого, как если бы оно было направлено против “лютеран и кальвинистов”; см. PERA 1992, 34).

Пункты *а* и *б*, основанные на явном библийском буквализме, окрашены в некий “вальденский” колорит, хотя аргумент о «молчании Священного Писания» в этом отношении будет характерен для *Чешских братьев* [Jednota bratří českých, Unitas fratrum] (см. Ян Рокита, в МАРЧАЛИС 2009, 200). Пункт же *в*, слишком “восточный” из-за ссылки на Пахомия, несёт в себе намёк на “дьявольский характер” монахов, и в этом схож со взглядами таборитов. Иными словами, перед нами антимонашеские настроения с синкретической основой, возможно, более “таборитской”, нежели “вальденской”.

Пункт 4. *Слово об осуждении еретиков* (ЛУРЬЕ 1955, 486 и сл.), анонимное, но, вероятно, написанное Иосифом Волоцким между 1504 и 1505 годами, было затем включено (в переработанном виде) тем же Иосифом Волоцким в качестве 13-го “слова” в пространную редакцию *Просветителя*, где данный вопрос занимает последние четыре “слова”.

Написанное в период соборного процесса и, вероятно, после казни осужденных еретиков (27 декабря 1504 года), *Слово* ставит целью не содействие самому приговору, а утверждение – с опорой на события “пламенной” действительности – законности смертной казни в отношении еретиков. И в таком утверждении заключается несогласие с позицией нестяжателей и продолжение того, за что пятнадцать лет до этого яро ратовал архиепископ Геннадий (послание Собору, октябрь 1490 г., ЛУРЬЕ 1955, 381: «токмо того для учинити собор, что их казнити – жечи да вешати»). Решительные меры в отношении еретиков настолько воспринимались в штыки, что для того, чтобы довести предпринятое дело (физическое истребление еретиков) до успешного завершения, Иосифу Волоцкому пришлось прибегнуть к хитрости, представив еретиков “отступниками” (отсюда и необходимость придерживаться “еврейского”

толкования их учения: в *Послании о соблюдении соборного приговора 1504 года*, которое также вошло в *Просветитель* в качестве 15-го “слова”, Иосиф Волоцкий отказывает в прощении раскаявшемуся еретику, так как «Ине то все писано о еретицех, а не о отступницех, иже Христа отвергъшися. Ино убо есть еретик, ино ж отступник [...]. А о нынешних еретицех да будет вам ведомо, яко вси отвергошеся Христа»; см. ЛУРЬЕ 1955, 506).

Всё это говорит нам о том, что вопрос о неприятии еретиками смертной казни (еретики глаголют «...яко не подобает осужати ни еретика ниже отступника») отражал конкретную действительность. И снова обвинение против еретиков является исторически обоснованным.

Если новгородские “еретики” действительно выступали против таких решительных мер, то вряд ли это было связано с ними лично и с процессом против них: во-первых, к еретикам также должен был быть применен общий принцип, по которому обвиняемые в ереси не считают себя “еретиками”; во-вторых, еретики должны были прекрасно знать (особенно в Москве), что судьба их зависела не от более или менее “терпимых” мнений православного духовенства, а от (политической) позиции государя. Пусть и для того, чтобы лишний раз себя обезопасить, но поднимать такой вопрос, пока Иван III был на их стороне (как, вероятно, и было: см. упоминание в *Кормчей книге* Ивана Курицына, датированное примерно 1497 годом), не имело смысла; поднимать же его после 1502 года – жалко и бесполезно.

Как произойдёт и в XVI веке (и как уже случалось раньше в Европе), вопрос «*an haeretici sint persequendi*» несёт теоретическое (богословское и экклезиологическое) значение гораздо более серьезное и актуальное, чем просто патетические причитания гонимых. И именно в таком свете полемика по данному вопросу, которая разгорелась на Руси, позволяет обнаружить сходство с тем же вопросом, который был поднят вальденсами и гуситами в латино-германском мире.

После своих обычных нападок Иосиф Волоцкий пишет: «Понеже убо ныне новоявльшиися новъгородстии еретици [...] глаголаху, яко не подобает осужати ни еретика ниже отступника, на свидетельство же приносяще господня глаголы, еже рече: «Не осужайте, да не осужени будете», и святаго Иоана Златоустаго, еже глаголетъ, яко не достойтъ никого же ненавидети или осужати, ниже невернаго, ниже еретика, и не убо достойтъ убивати еретика».

Преследуя цель Слова, ясно выраженную в самом названии («Зде же имать сказание от божественных писаний, яко подобает еретика и отступника, не токмо осуждати, но и проклинати, царем же и князем и судиям подобает сих и в заточение посылати, и казнем лютым предавати»), Иосиф Волоцкий, с одной стороны, говорит, что слова Христа не следует воспринимать буквально, но нужно толковать их в соответствии с учением отцов Церкви (при этом он ссылается на прп. Никона, собравшего в 39-ом слове своего сочинения изречения из святоотеческих писаний); с другой стороны, Иосиф Волоцкий замечает, что словам Иоанна Златоуста до тех пор нужно следовать, «егда не имамы от них [еретиков, отступников и нечестивых] душевный вред».

Важно понять, через призму слов благочестивого монаха, куда же уходят корни такой позиции “обвиняемых”. Сразу же отметим, что неприятие смертной казни (в отношении любого) является характерной чертой вальденства, которое с древних времен оспаривало законность *jus gladii*⁹ (в главе XXIX *Liber super stella* Сальво Бурчи (1235) читаем: «*De gladio temporalis. Cathari et Pauperes de Leono et Pauperes Lombardi sunt increduli de vindicta temporalis*»¹⁰; см. GONNET 1967, 69). Но это ещё не всё: как указывает FLACIO (1556, 765), вальденсы «*iudices et principes damnant, et dicunt maleficos non damnandos. Matth. Noli iudicare... etc.*»¹¹, что очень похоже на первый аргумент, который Иосиф Волоцкий приписывает русским еретикам. Обратимся ко второму аргументу. На соборе в Базеле в январе-феврале 1433 года между Микулашем Бискупцем из Пельгржимова (занимавшим высший духовный пост таборитов) и парижским богословом Эли Шарлье разгорелся спор по вопросу смертной казни («интересно понять, – отмечает Мольнар, – в какой степени и с какими изменениями древнее вальденское осуждение смертной казни сохранилось в среде таборитов, даже если вошедшее в новый, революционный, контекст»). В ответе Микулаша Бискупца из Пельгржимова парижскому богослову (16 марта 1433 года; см. MOLNÁR 1986, 140) читаем: «[...] Иоанн Златоуст о словах из Матф. 13[:30] *оставьте расти вместе то и другое до жатвы* говорит следующее: Этими словами Христос запрещает войны, кровопролития и убийства. И еретика убивать не должно, иначе это даст

⁹ Право меча (право на применение вооруженной силы).

¹⁰ «О светском мече. Катары и Лионские нищие и Ломбардские нищие не признают светскую кару».

¹¹ «Судьи и начальники осуждают, и говорят, что не подобает нечестивых осуждать. Матф. Не судите... и т. д.»

повод к непримиримой войне во вселенной. Но что разумел Господь, сказав: да не восторгнете с ними купно пшеницу? Или то, что принявшись за оружие и убивая еретиков, неминуемо истребите с ними многих святых». Следовательно, Господь не запрещает заключать их в тюрьмы, распускать их синоды и закрывать их учебные центры, но запрещает убивать их и истреблять их. Так говорит Иоанн Златоуст»: ссылка даётся на тот же отрывок из Нового Завета («*Matt. in parabolis zizanorum, Sinite utraque crescere...*»¹²), на который, согласно FLACIO (1556, 755), ссылались и вальденсы.

По словам SEGNA 1982a, 52, как гуситы (рукописи I E 21, V E 23 и IX B 1 Университетской библиотеки Праги), так и вальденсы (рук. Dublin C.5.21.) обращались к *Opus imperfectum in Matthaeum*¹³, якобы написанному Иоанном Златоустом (об апокрифическом характере которого они, конечно, не догадывались). Но это не так важно. Важнее то, что Иоанн Златоуст пользовался одинаковым авторитетом как в среде вальденсов, так и в Восточной Церкви: ссылка русских еретиков на авторитет Иоанна Златоуста находит точное соответствие в словах Микулаша Бискупца из Пельгржимова.

Одним словом, оба аргумента против смертной казни, которые Иосиф Волоцкий приписывает еретикам Новгорода-Москвы, отражены в вальдо-гуситской традиции. Хотелось бы обратить внимание на подспудный исторический парадокс: убежденность в том, что не нужно преследовать еретиков, найдет выражение, как хорошо известно, в сочинении 1554 года *De haereticis an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum, tum recentiorum sententiae*¹⁴ (мы взяли на себя смелость использовать часть этого заголовка в качестве названия для настоящей главы). Авторство сочинения с уверенностью определить сложно, хотя известно, что в его создании принимали участие Кастелльоне (которому обычно и приписывают сочинение), Челио Секондо Курионе и Лелио Социн (CANTIMORI 1939, 160). Зато наверняка известно, что сочинение было написано в качестве реакции на сожжение Мигеля Сервета в Женеве в 1553 году («убийство человека – это не защита взглядов, а лишь убийство человека», – писал Кастелльоне в ответ Кальвину). В то время, как на Западе остатки средневекового вальденства

¹² «Матф. в притче о сеятеле: Оставьте расти вместе то и другое до жатвы».

¹³ «Незавершенное толкование на Евангелие от Матфея».

¹⁴ «Трактат о еретиках: а именно, преследовать ли их и как поступать с ними, согласно советам, мнению и решению ученых авторов, как древних, так и современных».

слились с кальвинизмом, на Востоке Богемские братья продолжали оставаться самостоятельной группой, и именно в те годы ветвь русской ереси (обновлённая в Феодосии Косом) сближалась в русинских землях с антитринитарным богословием социниан и, следовательно, как раз с культурой, которая, осуждая сожжение Сервета, закладывала основы доктрины “терпимости”. Но это, конечно, не имеет отношения к полемике по этому вопросу в конце XV века, когда (вероятно) тот перешел из вальдо-гуситского мира в самое сердце славянской православной культуры.

Обвинение Иосифа Волоцкого, выдвинутое русским еретикам в том, что те оспаривают законность смертной казни, хотя и нацелено на участие в полемике внутри самой русской Церкви (между иосифлянами и нестяжателями), оказывается, таким образом, значительно важнее и показательнее, чем вопросы о колдовстве, сексуальных практиках и монашеском укладе для сопоставления этических и экклезиологических взглядов русских еретиков со взглядами “ранней Реформации”.

Глава IX

КАТОЛИЧЕСКАЯ ИНКВИЗИЦИЯ

«В старину в Новгороде к подозреваемым в ереси или колдовстве применяли не меньше жестокости, чем в Севилье».
Августин Голицын, 1863

В годы, когда в Новгороде зарождалась ересь, засвидетельствована также активная инквизиторская деятельность католической Церкви в регионах, прилегавших к северо-западным русским землям. Известия об Инквизиции доходили и до Новгорода и, возможно, русский город даже испытал её непосредственное влияние. В то время через широко распахнутое новгородское окно проникал на Русь свет западных веяний. Новгород был и единственным русским городом, в котором находилась католическая церковь (церковь Св. Петра на Немецком подворье), среди завсегдатаев которой могли быть и “еретики”¹.

Внимание ученых (КЛИБАНОВ 1960, 196) привлекает, в частности, назначение в 1486 году доминиканца Георга Фабри на пост инквизитора в Дерптский церковный округ (Юрьев, Тарту, 150 км от Пскова и 270 км от Новгорода), а также назначение двадцать лет спустя (в 1505 году) другого доминиканца, Симона Фалькенхагена, инквизитором «в Ливонии и окрестных землях» (ARBUSOW 1921, 159). Ещё более значительным является появление в Новгороде (около 1490 года) доминиканца-хорвата Вениамина (см. главу X), который вошёл в Геннадиевский кружок и внёс значительный вклад в составление первого библейского корпуса на русском языке. Вениамин также принял участие в развернувшихся в то время дискуссиях касательно церковной собственности и в антиеретических выступлениях, для чего им было написано *Слово кратко* (анонимное, но обычно и, по нашему мнению, вполне обоснованно приписываемое ему). Его появление в Новгороде было связано (ЕВСЕЕВ 1914, 12 и 15) с проездом через Новгород «цесарского посла» на пути в Москву, с которым также связан важнейший эпизод, объединивший сам институт Инквизиции с ересью “жидовствующих”.

Российские дипломатические источники свидетельствуют, что «в [69]98 году (= 1490 году) приехал к Великому князю на Москву от цесарева сына посол его Юрий Делатор. А ехал от Колывани [Таллина] на Псков, да на Новгород Великий» (*Памятники сношений*, I, 1851, 24). Этот

¹ См. *Повесть о посаднике Добрыне* (РЫБИНА 1986, 171 сл.).

же источник свидетельствует и о том, что когда посол прибыл в Москву (18 июля 1490 года), то Великий князь «велел его встретить на своем дворе конец лестницы каменные своему околничему Ивану Чеботу, да дьяку Фёдору Курицыну»: то есть посол лично встретился с главным представителем еретического движения в Москве.

Юрий Делатор (настоящее имя которого на итальянском языке Giorgio della Torre, что на немецком звучит как Georg [von-]Turn; см. BENZONI 1989), посол римского короля Максимилиана, прибыл в Россию вместе с Траханиотом, который, в свою очередь, был отправлен в 1489 году к Максимилиану в качестве посла Ивана III (см. ГАМЕЛЬ 1865, 156). По пути в Новгород он встретился с архиепископом Геннадием и его соратниками. И эта встреча произошла в решающий период борьбы, которую те вели против еретиков (примерно три месяца спустя было открыто второе соборное дело против еретиков). Юрий Делатор предоставил архиепископу подробную информацию о католической Инквизиции, особенно об испанской, самой жестокой и действенной.

Известие пришлось к месту: в послании митрополиту Зосиме от октября 1490 года (ЛУРЬЕ 1955, 378) Геннадий пишет: «Ано фрязове [католики] по своей вере какову крепость держат! Сказывал ми посол цесарев про шпанского короля, как он свою очистил землю! И аз с тех речей и список тебе послал. И ты бы, господине, великому князю о том пристойно говорил, не токмо спасения ради его, но и чти для государя великого князя».

Случай, о котором «сказывал» посол, был четырехлетней давности (однако стоит отметить, что год начинался по западному календарю в январе, а на Руси – в сентябре), грешил некоторыми преувеличениями (на самом деле количество приговоренных к сожжению не было «примерно 4000», но немногим более 50); речь идёт о деле “жидовствующих” (*Judaisantes*, то есть “марраны”) ордена Св. Иеронима в Гуадалупе (в испанской провинции Касерес) в 1485 году², через пару лет после назначения Торквемады, как явствует из самого послания (король Испании очистил свою землю «от ересей жидовских»).

Общая картина, которая вырисовывается перед нами, позволяет установить связь между борьбой против (русских) жидовствующих Новгорода-Москвы и давлением католической Инквизиции, ключевым звеном в которой является приезд Юрия Делатора и привезённые им

² О событиях в Гуадалупе 1485 года, см. KAMEN 1972, 136. Благодарю своего коллегу J. Gotor за указание на данное исследование.

новости. Какие выводы можно извлечь из этого для определения природы русской ереси?

Итак, вот следующие три вывода. Во-первых, наиболее очевидный и, так сказать, “механический” вывод заключается в том, что новгородская ересь была жидовствующей, и ересь, с которой боролся король Испании, тоже была жидовствующей, так что известия, привезённые Юрием Делатором, приходились как нельзя кстати. Однако такой вывод не принимает во внимание инквизиторскую деятельность (не “испанскую”) в землях, прилегающих к Новгороду, и не учитывает факт того, что сам Геннадий в послании митрополиту воздержался от указания на такое удивительное совпадение. Кроме того, данный вывод не принимает во внимание то, что в *Сказании о ереси новгородсте, како случися о ней уразумети*, непосредственно предшествующем *Поучению Зосимы по случаю соборного осуждениях еретиков* (17.X.1490; в *Памятниках древнерусского права*, I, 2, 787), как и в первых донесениях архиепископа Геннадия, вновь подчёркивается синкретический (не просто “иудейский”, а “богомило-иудейский”) характер еретического движения: «еретики, месали[ан]ская мудрствующе да и жидовскую ересь держащих».

Второй вывод представлен более четко сформулированной и разработанной гипотезой КЛИБАНОВА (1960, 196). Исследователь утверждает, что «русское реформационное движение издавна было предметом внимания со стороны католической церкви», так как «уже во второй половине XIV века, когда в Пскове и Новгороде действовала ересь стригольников, в рижском церковном округе появился католический инквизитор». Далее всё повторилось: «в 80-х годах XV века, когда в Новгородской области настойчиво заявило о себе реформационное движение (жидовствующих), католическая церковь направила своего инквизитора в дерптскую диоцезу»; но поскольку «в 80-х годах XV века в Прибалтике не известны сколько-нибудь значительные реформационные [западные] движения, которые могли бы оправдать эти, осуществленные католической церковью, меры», то «появление католических инквизиционных постов на рубеже новгородских земель скорее всего преследовало цель пресечь проникновение реформационных влияний из Новгорода в Прибалтику». Появление доминиканца Вениамина в Новгороде и информация, переданная Юрием Делатором архиепископу Геннадию, должны быть рассмотрены именно в этой перспективе, которая, не сообщая нам ещё ничего конкретного о природе русской ереси, может свидетельствовать о том, что «в Риме знали о реформационном движении в Новгороде».

“Русоцентризм” такой гипотезы (которая впрочем, как нам кажется, убедительно связывает в единое целое всю инквизиторскую деятельность на крайнем северо-востоке католического мира) вступает, однако, в противоречие с внутренней логикой инквизиторской практики, выстраивает с натяжкой, хотя и небольшой, последовательность дат (в 1486 году, когда в Дерпт был направлен инквизитор, первого донесения Геннадия ещё не было) и, что самое главное, не учитывает, что характер еретических движений, с которыми необходимо было бороться в ливонских землях, подчиненных Тевтонскому ордену, можно определить довольно легко. Отсюда проистекает третий вывод, третья гипотеза, которая, при всей скудности источников, кажется нам наиболее последовательной и наиболее подходящей для “прочтения” новых данных.

Назначение папой Урбаном V в 1364 году инквизитора в Рижский церковный округ никоим образом не должно быть связано с присутствием в то время в соседних русских землях ереси стригольников (если только не рассматривать её как “русское” проявление “латинского” еретического движения), но с присутствием в Ливонии бегинок и бегардов (ARBUSOW 1921, 159) и, возможно, также флагеллантов. Назначение же инквизиторов в период с 1486 года по 1505 год должно быть связано с присутствием всё в тех же ливонских землях диаспоры вальденсов и диаспоры гуситов, или, лучше сказать, диаспоры вальдо-гуситов.

Как мы уже отмечали, присутствие вальденсов в Ливонии засвидетельствовано источниками XVI века (*Histoire* 1562), а также подтверждается польскими источниками XVII века (REGENVOLSCIUS 1652, 157): «*pars [waldensium] in Germaniam transiit, atque apud Bohemos in Polonia et Livonia larem fixit*»³. ARBUSOW (1921, 152) также сообщает, что «немецкая буржуазия Ливонии [где гуситы укрывались после разгрома при Липанах, 1434 год; прим. авт.] могла принять учения, связанные с движением гуситов, только когда те избавились от своей дурной репутации, которую имели в период жестоких таборитских войн и, прежде всего, после того, как слились с немецким вальденством».

“Выдающимся представителем” «движения гуситов, испытавшего влияние вальденсов» был Николай Русс (или Рутце) из Ростока (ум. 1516), который около 1500 года окончательно перебрался в Ливонию (REGENVOLSCIUS 1679, 313), где, очевидно, искал убежище (и уж точно не в лоне Ордена). Получил диплом в 1485 году. Является автором

³ «Часть [вальденсов] перебралась в Германию, а потом поселилась в Польше и в Ливонии, у Богемов».

характерных восточно-германской вальдо-гуситской диаспоре⁴ сочинений, в том числе *Auslegung des Glaubens, Dekalogs und Vater Unsers*⁵ (очень похожего на вальденские трактаты, такие как *Li article de la fe, Somme le Roy, Glosa Pater*). Он же передал торговцу из Ростка, некому Гансу Куффмайстеру, «восхитительные старинные книжонки (т. е. вальдо-гуситские рукописи)», которые тот спрятал. Рукописи были обнаружены в 1521 году Мартином Рейнхардтом фон Эйвельштадтом и разошлись благодаря ему по всему лютеранскому миру. О Николае Руссе из Ростка писал уже FLACIO ILLIRICO (1556, 1014), который также связывал толкование на «Символ Веры, Десятисловие и Господню Молитву» с «*certi homines, haud dubie Valdensium concionatores*»⁶.

Присутствие вальдо-гуситского движения (или его элементов) в Ливонии в последние десятилетия XV и в начале XVI веков объясняет не только назначение инквизиторов (в Дерпте и Риге), но, возможно, и подробную информацию, переданную Юрием Делатором Геннадию в июне-июле 1490 года в Новгороде о самой жестокой Инквизиции (испанской), способной искоренить любое еретическое движение, независимо от его «иудейской» окраски.

Действительно, «цесарский посол» прибыл в русский город необычным маршрутом, а именно следуя из Ливонии (бывшей в то время союзником Империи против поляков). Никто лучше посла не мог заметить аналогию между новгородскими и ливонскими еретиками. И если это так, то логически вполне возможно предположить, что (случайный) факт того, что объектом преследований в Испании были *judaisantes*, подтолкнул обличителей русской ереси вывести на первый план обвинение в «иудействе», в результате чего отошло на второй план (а затем полностью было исключено) первоначальное и доминирующее обвинение в «богомильстве».

Наконец, выскажем и наше мнение (пока не подкрепленное доказательствами; однако мы ещё вернемся к этому вопросу в следующей главе): мы согласны с Евсеевым, утверждающим, что и Вениамин (хотя и не был инквизитором, но определенно знал своё дело, так как был доминиканцем) прибыл в Новгород в свите посла Юрия Делатора,

⁴ См. Rutze N., *Dat bökeken van dem Rēpe: nach der Incunabul der Rostocker Universitäts Bibliothek*, Росток, 1886; о нем, см. J. Müller, *Mikuláš Rutze, valdenský překladatel Husových spisů*, «Český časopis historický», 1, (1895).

⁵ «Толкование Символа веры, Декалога и Отче наш».

⁶ «Некоторыми людьми, несомненно, вальденскими проповедниками».

из Таллина. В этом случае становится понятно, почему Геннадий ничего не говорит о монахе: архиепископ всячески защищал себя, отрицая связь с «латинами» («Ниже к Литвы посылаю грамоты, ни из Литвы ко мне посылают грамот, ни паки литовские ставленики служат в моей архиепископии»: послание Зосиме, октябрь 1490 года, ЛУРЬЕ 1955, 375), и, конечно же, не стремился привлечь внимание к доминиканцу, к помощи которого прибегал и который, получается, прибыл не из Литвы (но на самом деле из Ливонии).

Как бы то ни было, но известные нам эпизоды столь усердной инквизиторской деятельности вырисовывают довольно ясную картину: видимо, тревожила Инквизицию уже не возможность распространения ереси неизвестного характера (однако с «православной» основой) из русских земель в соседние, католические; но, наоборот, распространение в направлении северо-востока хорошо известного Инквизиции еретического течения, что вынуждало её преследовать эту ересь даже за пределами своей церковной юрисдикции, то есть за пределами той условной границы, которая отделяла католическое (латино-германское) христианство от православного (восточно-славянского) христианства.

Инквизиция в строгом смысле этого слова на Руси так и не была учреждена⁷, но «восточные» интересы и рвение римской католической Инквизиции, тем не менее, привели к желаемым результатам: русская Церковь получила теоретические основы и примеры для подражания, так что стало возможно, и даже необходимо, «вверить» еретиков в руки светской власти (которой надлежало придать их смерти). Достойного же последователя своих заветов католическая Инквизиция обрела в лице беспощадного к еретикам Иосифа Волоцкого, которого Н. БЕРДЯЕВ в 1936 году определил «жестокой и, по-моему, роковой фигурой».

Есть и ещё одно последствие влияния Инквизиции на подавление русской ереси. Эффект его, возможно, более непосредственный, хотя и менее заметный на первый взгляд. Речь идёт об «образе» еретиков, который был создан и предложен «публике».

Самый вопиющий (даже «сценичный») эпизод связан с наказанием, которому были подвергнуты восемь еретиков, осуждённых Московским

⁷ Действительно, еkkлeзиoлoгичeские и кaнoничeские условия для такого учреждения отсутствовали. Однако «православная Церковь, не имевшая специальных учреждений, подобных Инквизиции, на практике применяла методы преследования еретиков, принятые католической церковью, вплоть до сожжения» (*Советская историческая энциклопедия*, VI, М., 1965, стб. 38), так что о «русской Инквизиции» можно говорить только в переносном значении.

собором 1490 года. Из Москвы их отправили обратно в Новгород для исполнения над ними (церковного) наказания. Как рассказывает Иосиф Волоцкий, Геннадий выехал осуждённым навстречу, в семи верстах (7,5 км) от города поравнялся с ними, заставил надеть наизнанку одежды, посадил их верхом на коней лицом к хвосту (типичный театрализованный пример логики “наоборот”), а на головы их надел берестяные колпаки в виде шлемов (остроконечных, как носили в то время на Руси), на которых чернилами было написано: «Се есть сатанино воинство». В таком виде осуждённых провозили по городу, и каждый встречный должен был плевать в них и говорить: «Это враги Божии и хулители христиан!» После этого прямо на головах еретиков были сожжены их гротескные и постыдные колпаки.

Такому необычному действию, скорее всего, не было прецедентов в русской культуре. Также нет и никаких оснований связывать эти “шлемы” с *pileus cornutus* [островерхой шапкой], которую обязаны были носить евреи в Европе XV века (и хотя она использовалась как отличительный знак, дискриминирующий евреев, всё же это была фетровая шапка, сохранявшая своё обычное предназначение). Если уж с чем-то и можно провести аналогию, то только с такими же “сценичными” головными уборами, надевавшимися в католической Европе на осужденных еретиков в качестве насмешки над ними. В частности, аналогию можно провести с бумажной короной, которая была надета на Яна Гуса в Констанце (15 июля 1415 года; о чем также свидетельствуют иконографические источники). Вот как описывает Петр из Младоневиц этот эпизод в своём драматическом *Relatio* [Донесении о магистре Яне Гусе в Констанце] (см. MOLNÁR 1973, 214 и сл.):

«Перед тем, как надеть ему на голову богохульную бумажную корону, ему сказали: “Вручаем твою душу дьяволу”. [...] Была та корона бумажная, круглая, высотой без малого в локоть, и на ней были изображены три страшных дьявола, рвущие между собой когтями душу грешника. А на короне было написано: “Сие есть архиеретик”. [...]. А когда он стал, как выше сказано, молиться, то упала с его головы святотатственная корона с тремя нарисованными на ней дьяволами – а он на нее посмотрел и усмехнулся. А некоторые стоявшие рядом солдаты сказали: “Наденьте корону ему опять на голову, чтобы он был сожжен вместе со своими господами дьяволами, которым он здесь служил”».

В обоих эпизодах карнавальная трагичность сближает эти головные уборы с терновым венцом Иисуса («...и, сплетши венец из терна,

возложили Ему на голову», Матф. 27:29). Если исключить, что намерение мучителей заключалось в такой аналогии (которая вряд ли была ими замечена), можно предположить, что известия об Инквизиции, дошедшие до архиепископа Геннадия в Новгороде в 1490 году, повлияли не только на юридически-институциональную сторону вопроса: так полагал ПОПОВ 1926, 221 (и уже MILLER 1868). ЛУРЬЕ (1955, 130), однако, подобное мнение считает необоснованным, отражающим «славянофильскую идею об особой “мягкости” русской православной церкви по сравнению с католической». Однако мнение самого исследователя на этот счёт ограничивается лишь предположением о том, что то жестокое наказание, которому были подвергнуты еретики, явилось «плодом его [архиепископа Геннадия] собственной мстительной изобретательности».

Ещё одним доказательством преимущества русской обличительной культуры от католических образцов, на наш взгляд, являются адресованные русским еретикам обвинения в святотатстве, которые в целом лишены фактической достоверности и обнаруживают явную типологическую аналогию с обвинениями, выдвигавшимися еретикам в то время латино-германской Инквизицией.

Достаточно богатый список таких обвинений можно составить на основе некоторых источников: послание Геннадия Нифонту (1488; в XIX веке послание было издано с цензурными пропусками – опущены описания “кощунств”, – полностью же опубликовано: ЛУРЬЕ 1955, 312); послание Геннадия Собору (1490, там же, 380); Соборный приговор 1490 года, *О еретикех* (там же, 383), и *Просветитель* Иосифа Волоцкого:

1. «вяжут кресты на вороны и на вороны. Многие видели: ворон деи летает, а крестъ на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: ворон и ворона сядятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат!» (Геннадий 1488)

2. «А zde [в Новгороде] се обретох икону у Спаса на Ильине улици – преображение з деянием, ино в праздниех обрезание написано – стоит Василией Кисарийский, да у спаса руку да ногу отрезал, а на подписи написано: обрезание господа нашего Иисуса Христа» (там же; чтобы лучше понять этот странный отрывок, следует напомнить, что праздник Обрезания Господня совпадал в литургическом календаре с Васильевым днём, 1 января; и что глаголы «обрезати» и «отрезати» очень созвучны)

3. «Да с Ояти привели ко мне попа да диака, и они крестиянину дали крест телник древо плакун⁸, да на кресте том вырезан сором женской да и мужской, и христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел да умерл» (там же)

4. «Да здесь Алексейко подьячей на поместив живет да напився пьян, влез в часовну, да сняв с лавици икону – Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал, а иные иконы вверх ногами переворочал» (Геннадий 1490)

5. «а инии от вас святые иконы щепляли» (*Соборный приговор*)

6. «и огнем сжигали» (там же)

7. «а инии от вас крест силолоен зубы искусали»⁹ (там же)

8. «а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били» (там же)

9. «и грязь на них метали» (там же)

10. «а инии от вас святые иконы в лоханю метали» (там же)

11. «А инии от вас [...] на пречистую его богоматерь многа хулы изрекли» (там же)

12. «вырезывал из просфор кресты и бросал кошкам и собакам» (*Просветитель*)

В то время как пункты 4–12 были сформулированы уже после установления контактов с миром католической Инквизиции, первые три пункта могут быть следствием слухов, пришедших с Запада устным путём ещё до новостей, привезённых Юрием Делатором, и до приезда Вениамина. Как уже отмечалось, Новгород и до 1490 года имел связи с внешним миром: купцы и священники Ганзейского подворья вполне могли разносить “западные” слухи о еретиках. Объектами надругательств, как видим, являются Иисус Христос, дева Мария, крест и иконы. В этом ряду только крест имеет пусть и не явный, но отличительный характер: иконоборцы “пощадили” культ поклонения кресту, тогда как катары, вальденсы и виклифисты решительно отвергали почитание креста (и крестного знамения). Некоторые из этих бесчинств (среди которых наиболее очевидной типологической характеристикой является сближение священного предмета с элементами, несущими непристойное и

⁸ *Плакун-трава*, согласно христианскому преданию, распространённому на всём Востоке, выростала из слез Богородицы, пролитых ею по Спасителю у подножия креста. Это предание стоит у истоков легенды о чудных крестах, обладающих чудотворной силой (Г. Дьяченко, *Полный церковно-славянский словарь*, М., 1993, С. 428). В данном же отрывке сила далеко не чудотворная, а скорее губительная.

⁹ Очень редкий термин, от греческого ξυλάλην (силолоен), чрезвычайно ароматическое дерево (*Словарь русского языка XI–XVII вв.*, М., 1999, Т. 24, С. 141).

сексуальное содержание) имеют магический компонент: вóроны и ворóны (о мифической природе азиатского происхождения которых см. МЕЛЕТИНСКИЙ 1979; также следует учитывать дьявольское значение птиц в целом, в *Malleus Maleficarum* [Молот ведьм]; см. INSTITOR-SPRENGER 1977, 223), колдовской сексуальный амулет, переворачивание икон, что, по всей вероятности, принадлежит сугубо русской традиции. Однако упоминание некоторых из этих кощунственных деяний мы находим и в сочинениях, направленных против вальденства. Эверард из Бетюна (XIII век) в книгу *Antiheresis liber* [Книга против еретиков] включил главу, в которой *Recensentur immania quaedam facinora a Waldensibus perpetrata*¹⁰, и среди прочих материалов использовал труд Цезария Гейстербахского (1199–1240) *Dialogus miraculorum* [Беседа о чудесах]. Трактат Эверарда был напечатан в XVII веке (GRETSER 1614), тогда как книга Цезария появилась уже в 1475 году. Так или иначе, но слухи о таких святотатствах (которые были прекрасно известны Инквизиции) могли достигнуть русских земель ещё до написания указанных сочинений. Вот краткий список кощунственных бесчинств, который находим в издании XVII века:

I. Вальденсов обвиняют в том, что они «*super volumen sacri Evangelii mingentes*»¹¹.

II. Один из них «*iuxta altare maioris Ecclesiae ventrem suum purgavit*»¹².

III. «*et palla altaris ipsas immonditias deterisit*»¹³.

IV. «*Caeteri vero furori furorem adijcentes, scortum super sacrum altare posuerunt*»¹⁴.

V. «*in aspectu Crucifixi eo ibi coeuntes*»¹⁵ (Иосиф Волоцкий, преувеличивающий уже выдвинутые русским еретикам обвинения в святотатстве, не осмеливается приписать им подобное чудовищное кощунство внутри церкви, ограничиваясь обвинением их в блуде перед тем, как в святую церковь вхожаху; см. ЛУРЬЕ 1955, 507).

VI. «*Postea sacram imaginem detrahentes, brachia ei presciderunt*»¹⁶.

¹⁰ Перечисляются виды чудовищных преступлений, совершённых вальденсами.

¹¹ На святое Евангелие мочились.

¹² У алтаря собора [Тулузы] испорожнился.

¹³ Алтарной картиной ту-же грязь очистил.

¹⁴ Другие же безумство за безумством умножая, над святым алтарем проститутку поставили.

¹⁵ Прямо перед Распятием предавались блуду.

¹⁶ Потом, сняв священный образ, руки ему отрубили.

VII. Другие произносили мерзкие богохульства, такие как «*Ah! meretrix Domina sancta Maria*»¹⁷.

Типологическое сходство перечисленных святотатственных бесчинств очевидно, некоторые из них очень близки друг к другу: 2-VI (да у Спаса руку/руки отрезали); 4/9-I (да лили нечистоты/нечистую воду на икону/Евангелие); 11-VII (хулили Пречистую Богоматерь). Аналогично и стремление указать точное место, где совершались эти кощунства, явно с целью придать им правдоподобность: (2-II) церковь Спаса на Ильиной улице в Новгороде (1374 год)/главная церковь (вероятно, базилика святого Сатурнина, XII век) в Тулузе.

В статье, посвященной обвинениям в святотатстве, которые Геннадий выдвигает еретикам ГОЛЕЙЗОВСКИЙ (1980, 125 и сл.), считает связь между сообщениями о привязанных к воронами крестах и ересью «вполне вероятной», эпизод же с иконой даёт исследователю повод для рассуждения об иконах на тему “обрезания”. Единственное, что, на наш взгляд, можно отметить в этих размышлениях, – это взаимосвязь разрезания на части младенца Христа и вопрос о Евхаристии (тело Христа, которое разрезают). Но и это без труда находим среди эпизодов кощунственных деяний, приписываемых вальденсам.

И всё-таки ни одно из этих сходств не свидетельствует ни о достоверности обвинений, ни о взаимосвязи русских еретиков с миром вальденсов. Действительно, субъективному синкретизму еретических движений соответствовал объективный синкретизм адресованных им обвинений. Но совокупность этих обвинений, их типология, значительное своеобразие некоторых из них для русской культуры – всё это заставляет предположить вполне вероятную зависимость этих обвинений от многовековой традиции обвинений, выдвигавшихся еретикам на Западе, и, следовательно, их связь (в конце XV века) с миром “вальденсов”.

Инквизиторская культура носит прежде всего формальный и лингвистический характер: и именно в конце XV века она “импортируется” на Русь (посредством Юрия Делатора) вместе с “инструкцией по применению”.

¹⁷ Ах, потаскуха Госпожа Святая Мария!

Глава X

ДОМИНИКАНЕЦ ВЕНИАМИН

«Доминиканец чисто выбрит; широкий венчик волос окружает тонзуру [...]. У него отточенный нюх, он издали чует запах вина и ереси [...]. Издали примечает добычу: предупрежденный доносчиками, он устремляется ей вслед, силой и обманом хватает её и уничтожает на костре»
Монахология, 1782

Не последнюю роль в стратегии Новгородского архиепископа (а значит и в деятельности прокатолического Геннадиевского кружка) сыграл загадочный монах-доминиканец по имени Вениамин южнославянского происхождения (СОБОЛЕВСКИЙ 1903, 255; на основе лингвистического анализа переводов Вениамина исследователь пришел к выводу, что тот был «хорвать-глаголяшь из приморской Хорватии»). Вениамин появляется в Новгороде в начале 90-х годов XV века, активно участвует в составлении полного корпуса библейских текстов (часть которых имела у еретиков, а не у официальной Церкви), переводит с латыни целые книги Ветхого Завета (или их части) и составляет (вероятно, лично; неясно, сразу ли на русском языке или, скорее, изначально на латыни) сочинение против партии Великого князя, выступавшей за законность секуляризации церковной земельной собственности, *Слово кратко*. Затем Вениамин исчезает, и больше ничего о нем не известно.

Некоторые авторы утверждали, что “обличители” (то есть партия, возглавляемая Геннадием, а позже – Иосифом Волоцким) были марионетками в руках ордена Св. Доминика (ПОПОВ 1926) и что именно Вениамин “вдохновил” их на жестокое подавление ереси (ROZOV 1933). Однако, прежде чем говорить о справедливости этих утверждений и в целом определять роль Вениамина в деле о жидовствующих, необходимо ответить на некоторые важные, но не очевидные вопросы. В какие именно годы Вениамин работал в Новгороде и, следовательно, какова датировка *Слова кратко*? Кем были те еретики, против которых было направлено сочинение? Какая идеологическая стратегия была выбрана Вениамином? Какова (если вообще была таковая) логика его библейских переводов?

Мы располагаем двумя краткими свидетельствами о Вениамине. Первое упоминание о Вениамине находим в рукописи XV века (ГБЛ Рум. 93, приписка на рукописи Дионисия Ареопагита, автора, в какой-то степени относящегося к библиотеке “еретиков”), в которой передано

неверно датированное (и об этом уже писалось не раз!¹) известие о взятии Царьграда. В приписке говорится о том, что в год 1451 от Рождества Христова по римскому стилю, а по русскому исчислению в 1459 год, 11 мая, на память мученика Мокия, турецкий султан Амурат взял Царьград. И записано это было по памяти в год 6999 [=1491]. Приписка завершалась словами: «а сказывалъ попъ Веньяминъ, родомъ словѣнинъ, а вѣроу латынянинъ».

Второе упоминание сохранилось в копии XVI века (рук. ГПБ, собр. Погодина 84, середина XVI века) сборника, содержащего выполненные Вениамином переводы библейских книг:

«[Эти книги М]акавеискыя [переведены] с латинскаго языка лета 1-го по седмитысяцах [=1493 год] повелением господина преосвященнаго архиепископа Генадия от некоего мужа честна презвитера, паче же мниха обители святаго Доминика именем Вениамина, родом словенина, известне

¹ Относительно этой записи на рукописи ГБЛ Рум. 93 (1 л.) высказывались различные мнения, так как взятие Константинополя произошло 29 мая 1453 года в правление Мехмеда II, что также подтверждает *Повесть о взятии Константинополя* Нестора Искандера (конец XV века). Однако никто будто и не замечает явного несоответствия: учитывая разницу в 8 лет между указанными датами (1451/1459), очевидно, что перед нами разница между византийской эрой (сотворение мира датируется 5508 годом до н.э.) и александрийской эрой (5500 годом до н.э.), пришедшей на Русь с юго-запада и считавшейся «латинской»; но при переходе от летоисчисления «*ab orbe condito*» к летоисчислению «*ab anno Domini*» разница в 8 лет должна быть добавлена к византийской эре (учитывая, что александрийский календарь является более поздним). Можно сделать вывод, что, если бы Вениамин действительно указал 1451 год как год падения Константинополя, передав летоисчислением «*ab anno Domini*» предполагаемую латинскую дату «*ab orbe condito*», то по «русскому» стилю должен был быть не 1459, а 1443 год; и наоборот, если информация относилась к «русскому» 1459 году, то она должна была соответствовать «латинскому» 1467 году. Но к чему «латину» прибегать к такой сложной операции и почему он должен ошибаться в такой дате? Этому остаётся одно только объяснение: именно анонимный русский писец вложил в уста Вениамина (чьё присутствие в Новгороде в 6999 = 1491 году подтверждается) дату падения Константинополя именно 11 мая 1459 года (= 6967); но совершил, однако, две ошибки: в качестве «латинского» соответствия дал 1451 год (т. е. путем вычитания, а не прибавления 8-летней разницы) и указал правящим султаном отца Мехмеда, Мурада II, который, однако, умер 2 февраля 1451 года (т. е. до 11 мая). Зачем же русскому писцу нужна была именно эта дата? Очевидно, он еще не был знаком с *Повестью* Искандера, и поэтому 1459 год мог быть вполне правдоподобной датой, но на Руси в этот год также ожидался и конец света (см. БЕЛЯКОВ-БЕЛЯКОВА 1992); а день (11 мая, Св. Мокий) указывал на дату, когда в 330 году н.э. Константинополь был провозглашен столицей Империи. Короче говоря, такая датировка, вероятно, должна была обозначить по календарю завершение космологического цикла «Второго Рима». Но не был ли взор уже устремлён в сторону «Третьего Рима»?

ведуща латиньскы язык и граматику, ведуща же отчасти и греческаго языка и фрязска [итальянского?], месяца августа день 1».

Итак, не подлежит сомнению, что Вениамин находился в Новгороде в период между 1491 и 1493 годами. Но когда он приехал в Новгород? Источники умалчивают об этом. Как мы упоминали в предыдущей главе, выдвигалась гипотеза (Евсеева) о том, что Вениамин прибыл в Новгород в 1490 году с посольством цесарского посла Юрия Делатора. Седельников, однако, считает, что существуют указания на присутствие Вениамина в Новгороде ранее этой даты². Гипотеза о дипломатической миссии 1490 года, хотя мы и не можем быть абсолютно уверены в её достоверности, кажется нам наиболее убедительной ещё и потому, что некоторые исследования демонстрируют, что у Юрия Делатора, уроженца Гориции, были личные интересы в Хорватии (где впоследствии ему была передана феодальная собственность в окрестностях Загреба) и что во время своего второго путешествия в Московию, в 1491 году, он привез с собой ещё одного хорвата (ХОРОШКЕВИЧ 1980, 248).

Когда же Вениамин исчезает с исторической сцены? GIRAUDO (1977, 456) утверждает, в несколько романтическом ключе, что «фигура автора *Слова кратка* действительно напоминает фигуру “убогого иноземца” [как указано во вступительном послании к тексту; слово *убогий*, а также повторяющиеся ссылки на “милостыни”, заставляют нас думать скорее о “нищем”, т. е. о представителе нищенствующего ордена; прим. авт.]: забыты не только его труд и даже имя, но и сам он исчезает бесследно. Прекрасно известно, что всё это значило в контексте Руси Ивана III: судьба Вениамина, как бы это ни было парадоксально, напоминает судьбу лидера той партии, против которой он помогал бороться, Фёдора Курицына». Такая гипотеза с нотками драматизма, к тому же не подкреплённая ничем конкретным, подразумевает, что

² Гипотеза (СЕДЕЛЬНИКОВ 1925, 222-5) основана на том, что рукопись 1489 года (принадлежавшая Волоколамской библиотеке и составленная в рамках антиеретической кампании), которая содержит два сочинения Афанасия Александрийского, написана почерком, близким к сербскому полуунциалу XV века; выполнена в Новгороде; а имя писца указано как Тимофей “Вениаминов”: скорее всего писец взял это прозвище из-за того, что был (или являлся) учеником доминиканца Вениамина (хотя даже Седельников сомневается в происхождении прозвища, основанном на простом ономастическом совпадении). Южнославянские элементы в русских рукописях XV века совершенно обычные (из-за “второго южнославянского влияния”), и прозвище “Вениаминов” следует рассматривать просто как отчество Тимофея. Эта подпись, как нам кажется, всего лишь расширяет известные нам данные о Геннадиевском кружке.

Вениамин оставался на Руси до Собора 1504 года, разделив в определённой степени “немилость”, в которую впал Геннадий. На этих основаниях мы и датируем *Слово кратко*.

На самом деле в рукописи *Слова кратко* указана точная дата, «въ 6 каландъ февраля» (т. е., как верно отмечает GIRAUDO 1976, 132: 27 января) 1505 года. Но как такое возможно, если учитывать, что труд посвящён святителю, высокому духовному сановнику, в котором исследователи единодушно признают архиепископа Геннадия, низложенного, однако, за симонию в июне 1504 года? Седельников, а также Лурье предлагают датировать сочинение 1497 годом, ссылаясь на 8-летнюю разницу между византийским и александрийским (латинским) летоисчислениями от “сотворения мира” (5508/5500 до н.э.). GIRAUDO (1976, 131) же убедительно возражает на это: «кажется невозможным [...], что Вениамин мог забыть, даже после длительного пребывания в России, хорошо знакомое ему летоисчисление». К тому же, во-первых, нет доказательств того, что дата была поставлена самим Вениамином (но замечание Джираудо остаётся справедливым и в отношении любого другого “латина”, который бы датировал сочинение от Рождества Христова «*ab anno Domini*»). И во-вторых, то, что *Слово кратко* посвящено Геннадию, как утверждает Джираудо, объяснимо даже после падения Новгородского архиепископа в немилость: трактат не обязательно должен был быть отредактирован именно Вениамином, даже если (и исследователи единодушны в этом) текст был действительно написан им.

В 1965 году Лурье опубликовал ещё один список найденного им *Слова* (включенный в рукописи XVI века), *Собрание на лихоимцев* (GIRAUDO 1972a, 388 отмечает, что термин *лихоимец* был использован автором в целях оспаривания в терминах канонического права “жадности” князей, покушавшихся на право Церкви владеть имуществом, на основе соответствия: славянское лихоимец = греческое *πλεονεκτης*), содержащее около 2/3 текста *Слова*. Намного более “латинское”, чем *Слово* (ЛУРЬЕ 1961, 71 восстановил отрывок рукописи «мы же христиане – греци, русь и латини...», в котором слово «латини» было «тщательно выскоблено», а прочесть его удалось только благодаря сложной процедуре освещения), *Собрание на лихоимцев* является первоначальным его вариантом (в чем Джираудо соглашается с Лурье) и восходит к началу 90-х годов, в то время как 1505 годом датируется лишь его переработка, *Слово кратко* (что, естественно, не требовало присутствия автора в Новгороде). Итак,

согласимся с тем, что «приписывать авторство текста доминиканцу Вениамину [...], пусть только и в виде гипотезы, грешащей большим количеством пробелов, кажется вполне допустимым» (Джираудо). Отметим, однако, что эта гипотеза не подразумевает необходимости постоянного присутствия Вениамина в Новгороде с середины 90-х годов: перевод библейских текстов был завершён доминиканцем в 1493 году. К тому времени, вероятно, было составлено и *Собрание на лихоимцев*.

В те годы в Новгороде произошло весьма важное событие, которое, как ни странно, не связывают с “исчезновением” Вениамина. Согласно подробному исследованию РЫБИНОЙ 1986, в Новгороде (единственном среди русских городов, подчинённых Великому Московскому князю) на подворье Ганзейского союза находилась католическая церковь Св. Петра; в Геннадиевский кружок входили немцы, родом из Любека (Николай Бюлов, Варфоломей Готан³), представителей которого было больше всего в Ганзейском сообществе в Новгороде⁴. Справедливо предположить, что доминиканец Вениамин имел какое-то отношение к этой католической церкви, ведь, будучи сподвижником (православного) архиепископа, он тоже должен был иметь свою логическую “точку опоры” в городе, учитывая ситуацию, когда самому Геннадию приходилось защищаться от обвинений в чрезмерных сношениях с латинами (католиками). Подворье Ганзы, а вместе с ним и католическая церковь, были закрыты по приказу Ивана III в 1494 году, и уместно предположить, что именно тогда Вениамин уехал из Новгорода, выполнив свою задачу.

³ Николай Бюлов родился в Любеке во второй половине XV века, образование получил в Ростокском университете (в период между 1480 и 1484 годами: следовательно, в те же годы, когда там учился будущий вальденский проповедник Николай Рутце, 1477–1485), был врачом, переводчиком, астрономом. Вероятно, он впервые прибыл в Россию также вместе с посольством Юрия Делатора (1490), и ему было поручено составить новые пасхальные таблицы после несвершившегося “конца света” в 1492 году: таким образом, он работал при Дворе Новгородского архиепископа Геннадия. В 1504 году Николай Бюлов уехал из России (и поступил на службу к папе Юлию II), а в 1508 году вновь вернулся в Россию в качестве придворного врача при Великом князе Василии III и был вынужден оставаться здесь до самой смерти (которая произошла не позднее 1548 года). Помимо прочего, он перевел на русский язык астрологический альманах Штоффлера, в котором предсказывался всемирный потоп в 1524 году. Именно критикуя эти астрологические размышления, монах Филофей сформулировал доктрину “Москва – Третий Рим”. Николай Бюлов был ярким сторонником соединения русской Церкви с католической; см. Буланин, в *Словаре* 1988, I, 101. О нем и Готане, см. MILLER 1978.

⁴ Эти данные (РЫБИНА 1986, 75) относятся к 1494 году, к моменту закрытия Ганзейского подворья: там находились купцы из 18 разных немецких городов, помимо Любека (17) был представлен также Дерпт (7), Ревель, Дортмунд (3) и другие.

Таким образом, за неимением прочих документальных свидетельств, мы полагаем, что Вениамин прибыл в Новгород в 1490 году и уехал из него в 1494 году⁵.

Теперь обратимся к его деятельности в Новгороде.

Что касается библейских переводов (из Ветхого Завета), то они были выполнены для завершения полного свода Библии на церковно-славянском языке. Кажется, ничто не связывает эти переводы с антиеретической кампанией, за исключением того, что составление свода было начато Геннадием, придававшим большое значение этому проекту в борьбе с жидовствующими, которые, похоже, намного глубже знали Библию, чем сама русская Церковь. Рукопись Погодина 84, в которой содержится второе упоминание о монахе-доминиканце, может предоставить нам некоторые дополнительные сведения. Какие же тексты действительно перевёл Вениамин согласно этой рукописи? Помимо кратких комментариев блаж. Иеронима, католического библейского комментатора Николая де Лиры⁶ и других, сборник содержит следующие тексты (по порядку):

Псалтырь

Библейские песни

Книга премудрости Соломона

Книга пророка Иеремии (главы 1–25 и 46–52)

Книга пророка Иезекииля (главы 45 и 46)

1-й Паралипоменон

2-й Паралипоменон

Молитва Манассии

⁵ Данной датировке не противоречит даже предположение (на наш взгляд, весьма сомнительное) о том, что Вениамин перевёл, среди прочего, итальянский религиозно-нравственный трактат XI века *Флорес* [Цветник добродетели] (с румынского перевода). В рукописи ГБЛ Рум.2748 (XVIII век) содержится запись о том, что книгу перевел «Вениамин иеромонах русин» в 1592 году. Чтобы два Вениамина совпали, необходимо признать, во-первых, что «доминиканский монах из Хорватии» был одновременно назван и «украинским (православным) священником» («русин» являлось обычным названием для жителей Юго-Западной Руси в XV и XVI веках и стало официальным названием населения Галиции, Закарпатья и Буковины, входивших в состав Австро-Венгерской империи); и во-вторых, что «1592» год – ошибка вместо «1492» года. В этом случае мы оказались бы в пределах указанного периода (1490–1494 гг.). По данному вопросу см. ЛУРЬЕ 1965, 133.

⁶ Первое печатное издание *Postillae* [Подробные изложения всей Библии] Николая де Лиры датируется 1471 годом; позднее (в 1501 году) по указу Геннадия было переведено также его антиеврейское сочинение, которое, однако, нельзя напрямую связывать с антиеретической кампанией. См. примечание 20 к главе VI.

Сон Иоаса царя
1-я Книга Ездры
Книга Неемии
2-я Книга Ездры
3-я Книга Ездры
Книга Товии
Книга Эсфирь
Книга Юдифь
1-я Книга Маккавеев
2-я Книга Маккавеев

Помимо некоторых текстов, “неканонических” для русской православной Церкви (*Книга премудрости Соломона*, *2-я Книга Ездры*, *3-я Книга Ездры*, *Книга Товии*, *Книга Юдифь*, *1-я Книга Маккавеев*, *2-я Книга Маккавеев*), но включенных в *Вульгату*, среди которых только *Книга премудрости Соломона* имеет некоторое отношение к культуре жидовствующих (в силу связи с соритом ЛП), в этом списке выделяются три текста: *Библейские песни*, *Молитва Манассии*, *Сон Иоаса царя*. Эти тексты, хотя и присутствуют в латинской традиции, но не включены в канон *Вульгаты*. Из них только *Молитва Манассии* (апокриф, вероятно, I века, на основе Псалма 51) была включена как второканоническая в печатные издания *Вульгаты*, а также в Геннадиевскую Библию (рукописную, 1499 год) и в Острожскую Библию (печатную, 1581 год).

Почему эти три апокрифа содержатся в Вениаминовском сборнике? Разумно будет предположить, что эти тексты (или, по крайней мере, некоторые из них) были у еретиков, или имелись основания так полагать. *Библейские песни* теоретически могли быть теми “еврейскими псалмами”, которые поп Наум передал Геннадию (1487 и 1489). *Сон Иоаса царя* встречается вместе с *Книгой премудрости Иисуса, сына Сирахова* – одной из перечисленных Геннадием книг, находившихся в “библиотеке” еретиков, – в так называемом *Сборнике Курицына*, названном так потому, что был подписан Иваном-Волком Курицыным, сожженным 27 декабря 1504 года, братом осужденного Собором Фёдора Курицына (БЕЛЯКОВА 1984, 79). Оба эти текста уже были знакомы старославянской традиции и хранились в Новгороде (см. ЛУРЬЕ 1961, 77). В таком случае наибольший интерес вызывает *Молитва Манассии*, единственный из трех текстов, позднее вошедший в русскую Библию, который уже был известен русской Церкви (упоминался в Великом повечерии, вечерней литургии во время

Великого поста; засвидетельствован в рукописи XV века, в сборнике, включавшем *Толкование на Псалтырь Св. Афанасия Александрийского*), но в переводе с греческого, где входил в число *Библейских песен*. Теперь же *Молитва Манассии* была переведена с латыни и помещена после 2-го *Паралипоменона*, как в *Вульгате*. *Молитва Манассии* была хорошо известна в вальденской традиции, о чем свидетельствует женевская рукопись Ge 209 (70 л.–71 об.), *La oracion de Manases*, и также, естественно, была переведена с латыни. Рукопись Ge 209 трудно датировать, так как она составлена из двух позднее объединённых различных кодексов. Выдвигались разные гипотезы её датировки: с XV века до середины XVI века. Однако включенный в неё текстовый материал определенно предшествует интересующему нас периоду, концу XV века. Отметим, что вальденская редакция очень похожа на редакцию Вениамина (в рук. Погод. 84 и в Геннадиевской Библии, имеющих лишь немногочисленные и незначительные расхождения между собой), в отличие от редакции Острожской Библии, так как вальденская и Вениаминовская редакции опираются на *Vetus latina* [Старолатинский перевод], в то время как текст Острожской Библии основан на новой версии, выполненной около 1540 года Робертом Этьенном и позже вошедшей в *Вульгату Систо-Клементину*. Всё это весьма любопытно, так как (помимо *Книги премудрости Соломона* и *Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова*) данный текст является вторым апокрифом, засвидетельствованным вальденской традицией (после *Послания к Лаодикийцам*, если верно наше предположение о том, что в приписке Фёдор Курицын подразумевает именно его), который появляется в то время на Руси и в некоторой связи с делом о жидовствующих.

Что касается *Слова кратка* (изучать которое, естественно, необходимо в его первоначальном варианте, в *Собрании на лихоимцев*), то именно посредством данного сочинения католическая Церковь вносит наибольший идеологический вклад в политику Геннадия. Нельзя не согласиться с GIRAUDO 1976, 131, что «это набросок, составленный в период после Собора 1490 года, должный послужить Геннадию в качестве основы для его выступления на следующем Соборе, который ввиду политики Ивана III, направленной на секуляризацию церковных земель, неизбежно должен был состояться». Однако данный “набросок” должен был быть использован не так, как считает Джираудо (там же, 8): «и *Слово*, и *Собрание* были не чем иным, как набором цитат, которыми можно было

бы вооружиться при самых крайних обстоятельствах в непростых отношениях между Государством и Церковью». Как нам кажется, внимательное прочтение всего *Слова кратка* обнаруживает прочную синтаксическую, а не просто синтагматическую, структуру (хотя в некоторых отрывках, особенно в последних, перечисление *exempla* [примеров] преобладает над главной темой: но всё-таки речь по-прежнему идёт о полемике с Государем!), которая следует четкой идеологической и экклезиологической стратегии: Священное Писание (как Ветхий Завет, так и Новый Завет) свидетельствует о законности права Церкви владеть движимым и недвижимым имуществом; в истории христианства это право было торжественно подтверждено “Константиновым даром”, равно действительным как для Восточной Церкви, так и для Западной. GIRAUDO (1976, 7) верно отмечает, что «тема церковной собственности и тесно связанная с ней тема прав и обязанностей епископов как апостольских администраторов, возможно, являются единственными темами, никогда не вызывавшими противоречия между католичеством и православием»: следовательно, Вениамин в данном вопросе вполне мог предоставить в распоряжение православной Церкви свою (католическую) культуру, однако весьма осторожно и до такой степени, пока та не переходила пределы дозволенного, за которыми католические взгляды автора могли вызвать подозрение в “униатстве”. С большим “лингвистическим” тактом переходя от обобщенного «грабителя» к конкретным политическим лицам и даже почти прямо намекая на самого государя, Вениамин прибегает к аргументу, который действителен не только в отношении политической власти, не уважавшей церковную собственность, но и в отношении той части русского монашества, которая, испытав определенное влияние исихазма, исповедовала принцип бедности Церкви (и монастырей). Аргумент заключается в следующем: ратуя за бедность Церкви и отнимая её имущество, человек рискует впасть в ересь, более того, он фактически это и делает (поэтому адресат посвящения восхваляется как «на враги церковные и еретики ратователь крепчайший» GIRAUDO 1976, 11). Действительно, подтверждение этому находим уже в древности: Юлиан Отступник говорил, что поскольку Христос не имел ничего своего и не копил никакого богатства, поэтому и у Церкви Христовой не должно быть ни имущества, ни собственности. Русские еретики утверждали практически то же самое (Иосиф Волоцкий в 1505 году отметит тесную связь между еретиками того времени и

Юлианом Отступником; см. ЛУРЬЕ 1955, 507). О ком именно идёт речь в *Слове*, нигде прямо не сказано. Однако слова доминиканца, недавно прибывшего в Новгород, могли относиться только к тем, кто в то время немало волновал епархию и всю русскую Церковь, включая и нестяжателей: к жидовствующим (к которым заволжские старцы, конечно, не были расположены доброжелательнее иосифлян).

Такая связь между еретическими течениями и нападками на сам принцип Церкви владеть собственностью не являлась чем-то необычным. Голенищев Кутузов пишет, что в XV и XVI веках в Европе велась борьба между светскими феодалами и духовенством за земельные владения, принадлежавшие Церкви. Далее исследователь отмечает: «Известно, что светские феодалы в Англии, Чехии и Германии воспользовались учением Уиклифа, Гуса» (GOLENIŠČEV-KUTUZOV 1973, 273). Подобный сюжет развивался и в Польше: Ян Остророг (1436–1501) «как и английский реформатор, [...] утверждал, что собственность церкви [...] должна перейти в пользование государства» (там же). Однако помимо учения Уиклифа, он также обратился к знаменитому анонимному памфлету *Реформация императора Сигизмунда* (датируемому 1438 или 1439 годом), «в основе которого лежали уиклифитско-гуситские идеи» (там же, 274). Авторство памфлета (не знаем, насколько это обосновано) приписывалось вальдо-гуситскому проповеднику Фридриху Райзеру.

Таким образом, тот факт (который неоднократно подчеркивает Джираудо), что некоторые библейские отрывки, использованные в *Слове*, уже использовались столетием раньше в полемике против стригольников (что можно было бы ожидать от русского, а не от “латина”), не кажется нам достаточно значимым. Этот факт может свидетельствовать самое большее о родстве двух еретических движений. Значительнее же особая осведомленность, которую Вениамин проявляет в обличении еретиков. Как снова отмечает Джираудо, автор, «похоже, знаком с буллой Мартина V, осуждавшей учение Уиклифа и Гуса [...], и с католической полемической литературой против катаров» (уже это может натолкнуть нас на мысль о вальдо-гуситской диаспоре, тем более если учесть всё сказанное). Но в тексте есть и другие элементы, объединяющие обличаемых еретиков (Новгорода, периода написания *Слова*) с конкретными представителями вальденской и таборитской традиции.

Например, полемика против донатизма («Ниже разньство есть, аще настоятел благ, благочинен и свят есть, или зол будет и строптив» [203]);

полемика против пауперизма, конечно, как уже упоминалось, в связи с Юлианом Отступником; но, прежде всего, акцент на основополагающей ценности, которую несёт дарственная грамота Константина.

В *Слове* представлен перевод (весьма осторожный, так что слегка сглаживается его первоначальная римско-католическая окраска: «*pontificalis*» переводится как «архиерейская», «*successorum ipsium pontificum*» как «всем по нем будущим») заключительной ключевой части дарственной грамоты Константина Великого («Да не оскудеет превысота архиерейская нищетою, но да украшена будет славою и достоинством, римстей церкви толико дом наш, елико римский град. И вси италийские и вси западные страны, места, грады, острова, яже окрест Италии суть, отцу нашему Сильвестру и всем по нем будущим, под правдою римския церкви любовью даем и даруем, о Христе человеческого роду искупителе») [225]. Отрывок этот вписывается в перспективу, согласующуюся с русским видением того времени, согласно которому князь Владимир рассматривался как «новый Константин»; такое сравнение вскоре было перенесено (митрополитом Зосимой в 1490 году) на правящего князя Ивана III Васильевича.

Это одно из первых, если не первое цитирование на русском языке данного памятника⁷, признанного подложным пятьдесят лет до этого Лоренцо Валлой, но принимающегося за подлинный не только римской и

⁷ А. ПАВЛОВ (1896) утверждает, что текст *дарственной грамоты Константина Великого* был переведен на старославянский язык с греческого перевода и издан в России только в 1653 году. Однако, продолжает Павлов, старейшая русская рукопись (бывшей Ундольского № 1), в которой содержится *псевдо-Константинова грамота*, датируется XV веком (позднее 1423 г., даты, указанной на л. 442) и имеет южнославянское (сербское) происхождение. Но это свидетельство оставалось практически неизвестным, так что первое упоминание о *Константиновой грамоте* относится к 1503 году, в ответе Московского духовного собора на предложение Великого князя отдать «в казну все церковные и монастырские вотчины» (ПАВЛОВ 1896, 41). Выписка из *Константиновой грамоты* была использована в качестве подтверждения неприкосновенности церковного имущества. Павлов, который был знаком со *Словом* только в редакции 1505 года, считает, что *Константинова грамота* была использована в *Слове* уже после её использования в соборном ответе: но изучение более раннего его варианта, *Собрания на лихоимцев*, позволяет утверждать, что именно отрывок, приведенный Вениамином (в переводе с латыни), стал первым случаем «политического» использования на Руси знаменитой средневековой подделки. Интерес к этому тексту возрос в последующие десятилетия: к *грамоте* обращались в эпоху Стоглавого Собора (1551 год); в библиотеке Ивана Грозного была копия греческого текста (украденная поляками в 1612 году, затем переданная в дар Ватикану); а в XVII веке документ широко использовался патриархом Никоном, величайшим теоретиком верховенства Церкви над светской властью.

русской Церковью, но и вальденсами, виклифистами и гуситами⁸, которые видели в нем, однако, начало духовного растрепания Церкви (что встречаем также и в соседней Польше в *Cantilena vulgaris* и в мемориале *De dotatione Constantini*, приписываемым Енджею Галке [1449 год]).

Помимо обращения к грамоте Константина в *Слове* есть ещё одна деталь, отсылающая к полемике, развернувшейся на Западе в то время: учение о трех сословиях (как ни странно, не замеченное критикой), резюмированное автором следующим образом: «Пастырь же церковный за господина своего временного молиться должен есть, господин же пастыря своего с вещми церковными защищать должен есть, селянин же тружиться и питати обоих» [238 об.].

Как отмечает Оттавия NICCOLI, образ общества, разделенного на “*orantes, bellantes, laborantes*” (те, кто молится, кто воюет и кто работает), начал складываться на Западе уже в X веке, а в конце XV века претерпевал глубокие изменения («закат Средневековья – это также закат обязанностей, ценностей и функций, которые [...] человек принимал как данное раз и навсегда», 1979, 44), скатываясь от образованной к простонародной культуре и в конце концов сведённый к стереотипу, связанному с образами и темами, такими как “взвалить весь мир на плечи”, “сказочная страна Кокань”, “пляска смерти”, “карнавал”. Однако *Слово кратко*, кажется, заново предлагает более архаичный и жесткий вариант подобного разделения общества. Но в противовес кому? Тем, кто, очевидно, намеренно и постоянно противопоставлял себя тем социальным нормам, которые уходили своими корнями в архаичный и “нормативный” вариант общества.

Уже в XIV веке, в Англии Уиклифа и лоллардов, трехступенчатый образ социальной организации общества был противопоставлен обществу верующих, представленному апостолом Павлом как единое тело Христово и его члены (там же, 31). Постепенно такому обществу была дана эгалитарная интерпретация, которая будет становиться все более

⁸ Как сообщает MOLNÁR 1974, 314, с текстом Лоренцо Валлы «Братская община познакомилась не позднее 1493 года», а вальденсы – в начале XVI века посредством Луки Пражского, что подтверждается трактатом *Ayczo es la causa* (Такая причина, рукопись Dublin C.5.22): «...*la dotacion de Constantin afferma per decret e las bullas de lui e la letra testifica laqual Laurencz Valla prova esser ista falsa y enfeynta*» ([того, что] Константинов дар подтверждается указом и личными буллами и засвидетельствован грамотой, которая из доказательств Лоренцо Валлы показана как подложная и выдуманная). Возможно ли, что приблизительно в то же время (около 1493 года) доминиканец Вениамин не знал об этом?

отчетливой вплоть до середины XV века. С другой стороны, в первой половине XV века табориты, революционное крыло гуситского движения (объединившееся после битвы у Липан с вальденской диаспорой), смогли, в свою очередь, создать общину, основанную на радикальном эгалитаризме. Глашатаем этих идей стал писатель Петр Хельчицкий, уже в 20-х годах XV века (в трактате *О Святой церкви*; см. MOLNÁR 1986, 87) утверждавший, что «в Священном Писании нигде не засвидетельствовано, что апостолы разделили Церковь на три части и указали одной из её частей работать в поте лица на благо двух других». А в начале 40-х годов XV века он писал в известном трактате *Сеть веры*: «Римская церковь разделилась на три части: с одной стороны, в ней есть паны, короли и князья, которые дерутся и защищают её, с другой – духовенство, которое молится, а третью часть составляет рабочий люд, который должен обеспечивать насущные потребности первых двух частей. [...] Если бы тело Христово или его Церковь были таковыми, то они сильно отличались бы от того, что апостол Павел говорил о духовном теле Христа и как описывал христиан, составляющих воскресшее тело Христа» (см. MOLNÁR 1986, 157).

Поэтому справедливо будет усматривать в процитированном выше отрывке из *Слова кратка*, написанного Вениамином (то есть “латином”), ответ на подобные вопросы, которыми задавались и новгородские еретики в последние десятилетия XV века.

Как будто продолжая отталкиваться от вальдо-гуситского “контекста”, Вениамин обращается к некоторым библейским цитатам, на первый взгляд нейтральным и интересующим автора лишь с точки зрения определённой темы. На самом деле эти библейские цитаты являются каноническими для вальденской традиции (что должен был прекрасно знать Вениамин, имевший при себе в Доминиканском монастыре в Дубровнике (Хорватия) большое антивальденское досье⁹) и в *Слове* использованы в явно противоположной функции. Первая цитата отсылает к Деян. 4:19 и у Вениамина звучит так: «повиноватись нам достоин больше Богу неже человеком» [244 об.]. В вальденской интерпретации смысл цитаты заключался в противопоставлении божественной воли, закреплённой Священным Писанием, человеческой воле духовенства (впервые к такому толкованию обратились “лионские бедняки”, которым архиепископ Жан Бельмен приказывал не проповедовать; в Vertuz 1984,

⁹ Об антивальденском досье, хранящемся в Доминиканском монастыре в Дубровнике (Рагуза), см. KAEPPPELI-ZANINOVIC 1954.

8 (5a) читаем: «*Lo coven obedir a Dio majorment que a li home*»¹⁰). В *Слове* же Вениамина цитата означает: «сиречь больши церкви и пастырю ея повиноватися нам достоит во всем неже господину мирскому» [244 об.] (т. е. не “Евангелию вместо священников”, а “священникам вместо государя”).

Вторая цитата взята из Матф. 23:3 (эта же цитата, как мы полагаем, лежит в основе стихов 6–7 сорита ЛП) и звучит так: «Яже глаголють творите, по делом же их не творите» [249 об.]. Эти слова толковались вальденсами как призыв принимать учение Церкви, но не следовать реальным деяниям церковников (в *Liber antiheresis*, в параграфе *De statu ecclesiae*, еретический характер подобного толкования Матф. 23:3 определяется следующим образом: «*Et ecce initium secte eorum...*»¹¹). В *Слове* же Вениамина данный отрывок представлен в антидонатистском (и, следовательно, антиеретическом) ключе: «Сего ради послушание едино есть, иже веры сподобление наследует; без него же всяк верный и свят неверен осудится, елико верен и свят быти видится» [199 об.].

В этой связи небезынтересно отметить две детали. Во-первых, в первой части *Слова* [203 л./об.] с той же антидонатистской целью используется отрывок из 1 Петр. 2:18 (сознательно и каверзно относя к священникам то, что в отрывке говорится о «господах»). Та же самая пара цитат (Матф. 23 и 1 Петр. 2) и в том же значении использована Генрихом Крамером (Инститорисом; доминиканский автор, вместе с Якобом Шпренгером написавший *Malleus Maleficarum* [Молот ведьм], а также автор двух антивальденских статей, *Opus perutile adversus Waldenses haereticos*¹², Оломоуц, 1500 и *Sancte romane ecclesie fidei defensionis clippeum adversus Waldensium seu Pickardorum heresim*¹³, Оломоуц, 1501) задолго до того, как в таком же ключе эта пара будет использована Вениамином (см. BERNINO 1711, IV, 219). С другой стороны, обращение к Матф. 23 в антидонатистской функции встречаем у Иоанна Златоуста (и это должно было быть хорошо известно Вениамину): «Богъ попускает жестокому начальнику обижать подвластных, и волѣ Божіей всякій должень подчиняться». Однако Иоанн Златоуст обращается к этим словам

¹⁰ «Следует подчиняться Богу более, нежели людям».

¹¹ Вот же начало их секты.

¹² «Полезнейшее сочинение против вальденских еретиков».

¹³ «Оборонительный щит веры Святой Римской Церкви на ересь вальденсов или пикардов».

в связи с толкованием на послание к Евр. 13:17 (где говорится о повиновении «наставникам», но не упоминается об их жестокости).

К цитатам из Матф. 23 и Евр. 13 обращается всё с той же целью во время допроса молодого вальденского магистра Пьера Грио [Pierre Griot], проводившегося в 1532 году, другой доминиканец, Иоанн из Рима [Jean de Rome] (AUDISIO 1979, 137): если эти библейские цитаты были действительно использованы в “инквизиторских” целях, то факт того, что Вениамин использует одну из двух канонических пар антидонатистских цитат (ту, которую использовал Крамер), позволяют предположить, что в какой-то степени он понимал, что имеет дело с “вальденсами”, или, по крайней мере, с еретиками, учение которых было близко учению вальденсов.

Такое точное совпадение в выборе цитат, пусть и использованных с противоположными намерениями, вряд ли было случайным; тем более, если автор *Слова кратко* был (и всё указывает на это) доминиканцем, а значит, хорошо знал своё дело. Если деятельность Вениамина в Новгороде представлена нами верно, то его присутствие на русской земле приобретает совершенно определенное значение.

Некоторые исследователи утверждали, что поручение перевести те библейские книги (или их части), которых не доставало в славянской православной традиции, было дано Вениамину заранее, и работа должна была быть выполнена ещё до его поездки в Новгород. Но Лурье убедительно доказал, что корпус книг, подобный тому, который засвидетельствован в рукописи Погод. 84, не мог быть составлен иначе, как на Руси. Событийная канва тех лет заставляет сомневаться в случайности приезда доминиканца в город, в котором развернулась активная антиеретическая кампания (Вениамин прибыл в Новгород до Собора 1490 года). Информация об Инквизиции, привезённая Юрием Делатором именно в этот период; церковная идеология, которая насквозь пронизывает *Слово кратко*, в своём антиеретическом настрое и в защите права Церкви на собственность объединяющая православную Церковь с римской католической; особенности в использовании библейских цитат, которые, кажется, могут найти объяснение только в конкретных (“латинских”) намерениях, – всё это заставляет нас предположить, что на самом деле присутствие Вениамина в Новгороде отвечало определённым интересам католической Церкви (хорошо осведомленной о еретической заразе на территориях, прилегавших к северо-западным русским землям),

которые заключались в преследовании ереси также на славянской православной земле, даже за пределами её церковной юрисдикции.

Обличительная деятельность архиепископа Геннадия и миссия «цесарского» посла Юрия Делатора, таким образом, тесно связаны между собой и оказываются лишь штрихами в рисунке значительно более крупных масштабов, согласно которому римская Церковь, если и не сделала обличителей в руках Ордена Св. Доминика марионетками, то, безусловно, воспользовалась их антиеретическим рвением, чтобы окончательно разобраться с еретическими движениями, которые распространялись, или зарождались, даже за пределами северо-восточных границ католического христианства.

Глава XI

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ ПО РУССКОЙ ЕРЕСИ И РАННЕЙ РЕФОРМАЦИИ

«... не только в восточной части Европы среди славян, болгар, моравов и богемов; но также и в западной её части, среди тех, кого мы называем то альбигойцами, то вальденсами, то пикардами»,
*Abregé de l'histoire des églises esclavonnes et vaudoises*¹, 1785

То, что новгородская ересь не была ни крипто-еврейским движением, ни ветвью богомильской ереси, а была еретическим движением, типологически и генетически родственным европейскому инакомыслию конца XV века, неожиданно подтверждает итальянский источник той эпохи: краткое сообщение о Новгороде, включенное в описание дорожных приключений и наблюдений *Путешествие в Тану* (1488–1492), записанных венецианским путешественником и политиком Иосафатом Барбаро (1413–1494). Данное сообщение уже по мнению GIRAUDO (1972a, 366) может рассказать нам гораздо больше о новгородской ереси, чем кажется на первый взгляд. Вот отрывок из текста²:

«Великий князь [московский] покорил также Новгород, что на нашем языке означает «девять замков»³. Это громаднейший город, отдаленный от Москвы на восемь дней пути в северо-западном направлении. Раньше он управлялся народом, и люди жили там без всякого правосудия; *среди них было много еретиков*. Теперь понемногу переходят они в католическую веру⁴, хотя одни верят, а другие нет; но они живут по закону, и у них есть судопроизводство».

Барбаро лично не бывал в Новгороде, так что его данные записаны со слов других, но, если так можно выразиться, в “реальном времени”: данный отрывок наталкивает на мысль (иллюзорную, но

¹ Из истории славянских и вальденских Церквей.

² С текстом Иосафата Барбаро можно ознакомиться в книге под редакцией Е. Ч. Скржинской, *Барбаро и Контарини о России*, Л., 1971.

³ Так в обеих редакциях; по мнению Скржинской (1971, 185) это свидетельствует лишь о том, что Барбаро не знал русского языка. Однако, на наш взгляд, нельзя исключать, что «*пове* (то есть девять) замков» могло обозначать «*пнове* (то есть новые) замки».

⁴ О сложности толкования данного отрывка свидетельствует предложенный Бугановым-Богдановым 1991, 39 вариант перевода: «Теперь православие едва-едва укореняется».

небезосновательную) о возникновении в Новгороде тенденции перехода в католичество, чему ничуть не противоречат ни приезд доминиканца Вениамина (а также прокатолический характер Геннадиевского кружка), ни желательная деятельность церкви Св. Петра на Немецком подворье Ганзейского союза. Совершенно ясно, что в этом отрывке (и в целом в “русских” заметках Барбаро) под упомянутыми “еретиками” не подразумеваются “православные”, (которые чуть выше, в §54 о Рязани, определяются как христиане греческой веры: «Всё население – христиане, по греческому обряду»). Но также не подразумеваются иудеи или жидовствующие, так как в те годы параллель с испанскими событиями напросилась бы сама по себе. И даже не инакомыслящие в православном контексте, поскольку в Венеции хорошо знали, например, о боснийских патаренах. Так как текст был написан в Венеции, для венецианцев и на венецианском говоре, то под «еретиками» (к тому же противопоставленными «католикам») Иосафат Барбаро подразумевал только то, что мы подразумеваем под этим понятием и теперь: в конце XV века слово “еретик” могло относиться только к неоднородному и пестрому миру гуситов и лоллардов, вальденсов и пикардов, короче говоря, ко всему тому, что мы кратко обозначаем термином “ранняя Реформация”.

С другой стороны, истинная природа этого еретического движения, подавленного в 1504 году, была и оставалась далеко не ясной и для самого славянского православного мира. Это подтверждают слова Артемия, который в середине XVI века в полемике с иосифлянами и упрекая их в нетерпимости к еретикам писал: «сожгли [Ивана Волка] Курицына да [Некраса] Рукового и нынче сами не знают, за что их сожгли» (БОРОЗДИН 1900, 613). А в 1570 году (в подтверждение потенциальной связи русского еретического движения с еретическими движениями западного христианства) Иван IV Васильевич в знаменитом диспуте с Яном Рокитой назвал жидовствующими именно представителей Реформации («и сего ради жидовствующе являетесь», МАРЧАЛИС 2009, 235).

Итак, назовём же на первый взгляд чуждые “ранней Реформации” элементы соответствующей ей терминологией. И тогда станет ясно, что те 12 пунктов, которые в начале нашего исследования были указаны как характерные черты новгородско-московской ереси, а также вальдо-гуситской диаспоры XV века (см. главу II); и информация, которую можно извлечь из имеющихся у нас свидетельств “еретической литературы”, – всё это подтверждает выдвинутую нами гипотезу о некоторой типологической

и генетической связи русской ереси XV века с вальдо-гуситской диаспорой. Это объясняет и периодически встречающиеся сведения о распространении вальдо-гуситской диаспоры также за пределы католического христианства, в “Сарматия” на картах XV–XVI веков:

*Extorres patrijs Waldenses sedibus olim
(Gens addicta Deo, portio sprete malis)
In varias vario dilapsi tempore terras,
Sarmata quas [.....] habet.⁵
(Paravicinus, в REINAUDINUS 1695)*

На этом мы можем считать работу по сравнению этих двух действительностей завершённой. В заключение, чтобы стала понятна целостная картина русского еретического движения, рассмотрим следующие важные вопросы:

1) Отношение между еретическим движением, проявившимся в Новгороде, и еретическим движением, проявившимся в Москве;

2) Связь каждого из них:

а) с диаспорой “настоящего” “вальденского” движения;

б) с гуситским движением и его диаспорой.

Пункт 1. Основным источником, позволяющим утверждать, что в Новгороде и Москве существовали две разные ереси, является послание Иосифа Волоцкого архимандриту Митрофану 1503 года (ЛУРЬЕ 1955, 436). В этом послании читаем:

«Да после того, господине, государь князь великий възвал мя к себе, да почал говорити мне наедине духовъные дела. И яз ему почал бити челом, чтобы послал в Великий Новгород да и в иные города, да велел бы обыскивати еретиков. И князь великий молвил: «Пригоже тому быти, а и яз, деи, ведал ереси их». Да и сказал ми, которую дръжал Алексей протопоп ересь, и которую ересь дръжал Феодор Курицин».

Данный аргумент представляется весьма убедительным, так как на момент написания послания Великий князь Иван III Васильевич был ещё жив (он умер в 1505 году); к тому же приписывать государю не его слова было бы весьма неосторожно (да и бесполезно). Однако сам Иосиф Волоцкий в *Сказании о новоявившейся ереси*, написанном в тот же период («вскоре после послания Иосифа Митрофану», включает ЛУРЬЕ 1955, 444), не только объединяет Алексея и Фёдора Курицына в одном и том же

⁵ «Изгнанные из родных земель, Вальденсы / (богобоязненный народ, злобными презираемый) / со временем рассеялись в разные края / а также и в [...] Сарматия».

еретическом движении (что видно уже из названия: *Сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков Алексея протопопы и Дениса попа и Фёдора Курицына и инех, иже такоже мудрствующих*), но и уточняет (там же, 471), что именно Алексей вместе с Денисом, прибыв в Москву, стали совращать в свою ересь всех, да «потом же от двора великого князя Фёдора Курицына».

С другой стороны, архиепископ Новгородский Геннадий в послании митрополиту Зосиме в октябре 1490 года утверждает, что ересь охватила Новгород, потому что «был в Новеграде князь Михайло Оленкович, а с ним был жидовин еретик» (там же, 375), в Москве же «...състала та беда с тех мест, как Курицын из Угорские земли приехал, да отселе [то есть из Новгорода] еретицы збежали на Москву; а писано в подлиннике, что протопоп Олексей, да Истома, да Сверчек, да поп Денис приходили к Курицыну» (там же, 377). Итак, нам известно, что посольство в Новгород киевского князя Михаила состоялось в ноябре 1470 года, а приезд в Москву новгородских еретиков в 1480 году: «В лето же 6988 [=1480] прииде князь великий Иван Василиевич в великий Новгород, и тогда взят Алексея попа на Москву на протопопство, к церкви пречистыя Успения, и Дениса попа к архангелу Михаилу». (*Сказание Иосифа Волоцкого*, там же, 471). Оба эти документа, как и послание Иосифа Волоцкого архимандриту Митрофану, написаны были при Иване III.

Но когда же Курицын приехал из «Угорские земли»? Как мы увидим, не раньше 1485–1486 года: следовательно, кто-то вёл расчеты неправильно. Будь то дело в неверных расчетах, либо просто в плохой памяти, но весь вопрос о взаимосвязи новгородской и московской ереси помещён между датами, которые не сходятся.

Итак, попытаемся внести ясность и прежде всего разберёмся с вопросом о возвращении Курицына, тем более что с этим возвращением связана и другая проблема, по-разному отражавшаяся на интерпретации характера еретического движения (по крайней мере той его ветви, к которой принадлежал Фёдор Курицын): был ли Фёдор Курицын автором *Сказания о Дракуле Воеводе* (см. GIRAUDO 1972b, 119–124 и ЛУРЬЕ 1988, 89–96).

В период между 1481 и 1484 годами Курицын возглавлял московскую дипломатическую миссию к королю Венгрии Матьяшу Корвину (Хуньяди) и к молдавскому господарю Стефану III (1457–1504). На обратном пути из Будапешта, летом 1484 года, в Аккермане (Белгород,

Четатя-Албэ) он был задержан турками и смог уехать только благодаря вмешательству крымского хана Менгли-Гирея. Письмо, в котором Иван III благодарит татарского хана за освобождение Курицына, датировано 23 марта 1486 года. Но как тогда объяснить, что из другого письма Ивана III венгерскому королю следует, что Курицын вернулся в Москву до взятия Твери, т. е. между 8 и 15 сентября 1485 года (в таком случае непонятна задержка более чем на полгода в отправлении благодарственного письма хану).

Переписчик дошедшего до нас списка *Сказания о Дракуле*, Ефросин, сообщает в приписке, что завершил первую копию текста 13 февраля 6994 года (= 1486), стало быть, *Сказание* было написано до этой даты. В самом тексте автор заявляет, что он вместе со своими спутниками лично видел в Буде («видехом ...») сына воеводы, и что ещё один сын воеводы умер там в то время («при нас»): и это должно было произойти после 1481 года. Даты почти сходятся. Как верно заключает GIRAUDO (1972b, 122), «всё это не противоречит гипотезе о том, что Курицын является автором *Повести*, но и не подтверждает её». Мы же склонны полагать, вслед за STĂVĂRUS 1991, 51, что «попытка одного из учёных приписать авторство произведения иностранцу славянского происхождения кажется нам ошибочной» (авторство приписывалось то русскому [Курицыну], то поляку, то южному славянину), поскольку стремление защитить Влада Цепеша («Дракулу», умершего в 1477 году) от новых злодеяний, которые приписывали ему в то время немецкие авторы, и в целом сделать образ воеводы если не положительным, то хотя бы по возможности приемлемым, «можно ожидать только от румына». Такая гипотеза уже выдвигалась и имеет свое историко-лингвистическое обоснование в том, что языком культуры в «румынских» землях (а точнее в Валахии) был в то время южный вариант церковнославянского языка: так что задача Ефросина могла заключаться только в «русификации» текста, уже написанного на славянском языке, относящемся, однако, к другому региону (это объясняет, например, стремление автора предупредить, что ужасного героя звали «Дракула влашеским языком, а нашим диавол»).

Итак, авторство *Сказания* определить действительно сложно, поэтому лучше воздержаться от включения данного текста в досье о жидовствующих. Но вот споры относительно «возвращения Курицына» в Москву приводят нас к короткому промежутку времени между концом 1485 года и началом 1486 года.

Что нам это даёт? Во-первых, подтверждает возможность знакомства Курицына с чешским (утраквистским) переводом *Послания к Лаодикийцам* (см. главу IV). Во-вторых, информация Геннадия о переезде новгородских еретиков в Москву оказывается недостоверной, представляясь ненадёжным источником изучения реального развития событий.

Вернемся к главному вопросу: была ли это одна “ересь” или это были две разные “ереси”? Несомненно, будь это и одна “ересь” (как, кажется, предполагают Иосиф Волоцкий в *Сказании* и сам Геннадий во второй части своего *Послания*, где весьма запутано реконструирует событийную канву), то и тогда справедливым остаётся мнение ЛУРЬЕ 1955 (147 и сл.): московский кружок – образовавшийся около 1486 года и даже после вынесения соборного приговора 1490 года остававшийся невредимым, вплоть до момента, когда в 1502 году Иван III радикально изменит свою политику, и состоявший как минимум из десятка лиц, имена которых известны, среди которых была и невестка самого Великого князя, Елена Волошанка, а также неопределенного количества безымянных последователей еретического течения – так вот, этот кружок, должно быть, обладал в те годы значительным влиянием и поэтому серьезно волновал русскую Церковь. Новгородский же кружок, вероятно, более многочисленный, но состоявший из членов мелкого духовенства и безымянных ремесленников и крестьян, серьезно пострадал от соборного постановления, и даже если продолжал существовать в течение ещё какого-то времени (возможно, десятилетиями, как указывает в 1503 году тот же Иосиф Волоцкий), то всё дальше уходил в подполье и поэтому остался неизвестным, не освещённым даже обличительными источниками. Итак, если доктринальные позиции обоих кружков были одинаковыми, то их социальный и “политический” оттенок весьма различался: народный (хотя и “городской”) – в северном городе и его окрестностях; глубоко укоренившийся в приближённых к княжескому двору кругах – в столице.

Но если речь шла, по крайней мере “номинально” (однако мы знаем, как важны определения, когда речь заходит о вопросах ереси), о двух разных “ересях”, то по своим основным характеристикам они должны были быть весьма схожи, в результате чего произошла путаница и их смешали до такой степени, что типологические различия исчезли (очевидные, как уже сказано, на “политическом” уровне, но малозаметные – на доктринальном).

Лурье предпринял попытку по возможности определить “различия” между московской и новгородской ересью: например, «критика

церковного “предания” и пропаганда против монашества» были, по его мнению, «специфическими чертами московской ереси Фёдора Курицына», 1955, 163, которая в целом представляла «наиболее радикальное направление в еретическом движении, приближающееся к идеям атеизма[!]», там же, 159. Однако такая попытка найти различия осложняется, на наш взгляд, тем, что тому или другому кружку еретиков необоснованно приписывают те немногие свидетельства, которые дошли до нас: в частности, если не рассматривать больше *Лаодикийское послание* как единый текст (см. главу IV) и даже предположить, что его “первая часть” (сорит) может быть отнесена к новгородским еретикам, то некоторые утверждения исследователей утрачивают своё документальное обоснование. С уверенностью сказать можно только то, что если *Послание к Лаодикийцам* было переведено на русский язык Курицыным, то сделано это было в Москве; в Москве были написаны также и “исповедания веры” как Ивана Курицына, так и Ивана Чёрного (основанные, как мы уже сказали, соответственно на заключении из *Откровения* Иоанна Богослова и на “сути Закона”, Матф. 22:40), но в эпоху, когда московская и новгородская ветви движения уже встретились. К Новгороду же отнесём большинство обвинений, высказанных Геннадием и Вениамином (в никодемизме, пауперизме, полупелагианстве, донатизме, иконоборчестве и т. д.): разве они противоречат отказу от церковной традиции, от монашества или, возможно, не критикуют сам принцип смертной казни? Достаточно ли этих элементов, чтобы говорить о двух разных “ересях”?

С другой стороны, уже в самых ранних источниках, как мы видели, встречаются (хотя и не без противоречий) элементы, обнаруживающие некоторое несовпадение двух “ветвей”. Возможно, дело в том, что еретическое движение в Новгороде возникло под влиянием вальдотаборитской диаспоры соседних земель, а в Москве — в результате усвоения гуситских (утраквистских?) идей некоторыми влиятельными лицами. Таким образом, представленный Лурье сценарий стоит если и не полностью изменить, то значительно исправить: наиболее радикальные формы инакомыслия проявили себя в Новгороде (объединившись с остатками стригольничества), оставаясь, однако, привязанными к “средневековым” по существу культурным формам; в Москве же проявило себя более “современное”, но и более умеренное (или, если хотите, более “реалистичное”) с политической точки зрения движение. Окончательное утверждение “генетической” разнородности двух ветвей русской ереси конца XV века могло бы положить конец занимавшим учёных спорам

относительно направления развития движения: то ли из Новгорода в Москву, то ли, скорее, наоборот, из Москвы в Новгород; и предоставило бы “логическое” объяснение пространственно-временным противоречиям, обнаруженным в посланиях Геннадия.

Предлагаемая нами гипотеза, как кажется, без значительных противоречий отвечает фактическим данным из имеющихся у нас свидетельств.

Новгородское движение зародилось в начале 70-х годов, толчком к чему послужило вмешательство “литовского” ересиарха, и явно было связано со славянским миром Польши-Литвы и немецким миром Ливонии (не говоря уже о купеческой среде Ганзейского союза). Оно представляло собой ересь конца XV века, которая «была во многом аналогична городским ересям в Западной Европе» (ЛУРЬЕ 1960, 178), и которая, скорее всего, испытала влияние распространившихся идей “вальденства”, уцелевшего (пусть и в синкретических формах) в этих регионах и в этой среде. Московская же группа, сформировавшаяся спустя более чем десять лет под влиянием идей, с которыми Курицын познакомился в Венгрии и/или Молдавии, более пронизана “гуситским” учением (которое, в свою очередь, также несёт в себе некоторые синкретические элементы) и отражает его “политическую” идею (отсылающую, в свою очередь, к «виклифистам, мечтавшим о реформации Церкви в сотрудничестве с королевской властью», MOLNÁR 1974, 163, что позже проявилось в виде легенды в самом пьемонтском вальденстве) реформации Церкви при поддержке или, по крайней мере, в союзе с государем.

Разве Иван III поступал так же, как и Иржи из Подебрад? Во всяком случае, мы могли бы согласиться с БЕГУНОВЫМ (1956, 159), полагавшим, что «правительство Ивана III, совершенно не склонное признавать учение еретиков, было связано с московскими еретиками не столько по линии церковного вольнодумства, сколько по линии практических государственных интересов, разделяемых Фёдором и Иваном Волком Курицыными».

Но тогда остаётся неясной судьба двух попов еретиков, Алексея и Дениса, которых Иван III привёз с собой из Новгорода в Москву в 1480 году, определив в главные Кремлевские соборы. Вполне вероятно, что государь руководствовался чисто политическим мотивом (и, следовательно, его интерес к ереси был лишь “потребительским”): государь мог искать в попах обоснованную богословием поддержку своей политике, направленной на секуляризацию церковных землевладений.

Однако характер и время деятельности двух попов в Москве остаются неясными. Когда и где Геннадий слышал от Алексея, что, когда истечет «седьмая тысяща», не будет конца света и они нужны будут (Геннадий 1489, в ЛУРЬЕ 1955, 318)? Скорее всего в Москве, где Геннадий находился до момента своего назначения архиепископом Новгородским в 1484 году. Но тогда почему, по его же собственным словам, он узнал о ереси только в 1487 году, в Новгороде? Но если он слышал это не в Москве до получения сана Новгородского владыки, то тогда где и когда (заметим, что Геннадий не принял участия в первом антиеретическом Соборе, который проходил в Москве в 1488 году, а Алексей умер до Собора 1490 года)?

Как пишет Иосиф Волоцкий, еретики, бежавшие из Новгорода, когда туда в 1485 году был поставлен архиепископом Геннадий, «готову имущу помощ» (ЛУРЬЕ 1955, 471) от Алексея и Дениса. Те распространяли свое скверное учение, привлекая в свои ряды таких людей, как Ивашка Чёрный, Игнат Зубов, а затем и будущего митрополита Зосиму и самого Фёдора Курицына. Допустим, что обвинение против Зосимы было намеренно ложным, а в отношении Курицына – строилось лишь на необоснованных предположениях. Но Геннадий обнаружил ересь в Новгороде только в 1487 году, и это ставит под сомнение всю предлагаемую Иосифом Волоцким реконструкцию событий.

Ну и, наконец, такой нюанс. Как мы уже говорили, поп Алексей умер до второго соборного процесса в 1490 году; Денис же был осуждён Собором и умер после месячного заточения ужасной смертью («преданъ бысть всельшемуся в него бесу хулному» [там же, 473], обезумев, вероятно, в результате жестоких пыток). Отчего же “протекция” Великого князя, взявшего под свою защиту московскую группу Фёдора Курицына, не распространилась и на попа Дениса?

Пункт 2. Какова взаимосвязь русского еретического движения конца XV века (и особенно его московской ветви) с гуситским движением?

ФЛОРОВСКИЙ (1935, I, 332 и сл.) считает, что «есть полная возможность утверждать, что это [знакомство в русской среде с Яном Гусом] случилось ещё при жизни, в самый разгар деятельности Гуса». И свою роль в этом сыграли русинские студенты Пражского университета. Однако первым установленным фактом в этой связи является поездка Иеронима Пражского в литовско-русские земли. Некоторые ученые (Beblavý и Jakubénas) связывали данную поездку (однако этому «никаких подтверждений в источниках нет») с распространившимися до этого гуситскими идеями, так что «Иероним мог иметь в Литве целью выяснить,

хранят ли эти пражские выученики верность идеям Гуса». Иероним Пражский отправился в Литву, вероятно, по приглашению князя Витовта (1350–1430), а в апреле 1413 года в свите литовского князя отправился в Витебск и Псков («Wytesco» и «Pleskaw», как называются эти города в единственном свидетельстве, в обвинительном акте, «на основании которого Иероним Пражский был осуждён на сожжение в Констанце»). В русинских городах он проявил глубокое уважение к православным обрядам, посещал русские церкви, и когда князь Витовт встретился с католической и православной делегациями в Витебске, Иероним занял место в рядах православных представителей. «Русскую секту» и «веру этого неверного народа» (т. е. русских) он назвал совершенной, за что дорого заплатился в Констанце.

Обстоятельства этой “первой гуситской миссии в русскую землю” (поездка в свите литовского князя) смутно напоминают рассказ Геннадия о первом “ересиархе”, прибывшем в Новгород в свите князя Михайло Олельковича. Вероятно, такие поездки были широко распространенным явлением, о чем свидетельствует также француз Жильбер де Ланнуа, «побывавший в Литве и в тех же местах годом позже Иеронима»: князь проявил готовность «*les conduire sauvement par tout ou ilz veulent aller parmy le dit pais sans coustz et sans frais*»⁶ (ФЛОРОВСКИЙ 1935, 348).

Римскую католическую Церковь явно тревожило такое опасное потенциально возможное сближение гуситов и православных. Польский епископ Збигнев Олесницкий писал кардиналу Юлиану Чезарини на Базельский собор (1431): «*non tantum enim timendum erit ab una parte de hereticis Bohemiae si hec gwerra duraverit, sed magis ab hereticis et scismaticis Ruthenis fidem Graecorum sectantibus, qui inter se videntur de multis articulis, videlicet communione utriusque speciei, paupertate cleri et aliis multis superstitionibus, concordare cum Bohemis, et sunt unius ydiomatis*»⁷ (ФЛОРОВСКИЙ, 1935, 366).

Отношение Иеронима Пражского к русской Церкви (“раскольнической” по отношению к католической) отражено в первом на Руси письменном свидетельстве гуситства: это русские списки XV века

⁶ «В безопасности сопроводить их туда, куда им будет угодно ехать в этих краях, не взимая с них плату и безвозмездно».

⁷ «Если же настоящая война продолжится, бояться надо будет не столько Богемских еретиков, сколько русинских еретиков и раскольников, держащих греческую веру, которые между собой оказываются согласными с Богемцами по поводу множества доктрин, как например причащение под двумя видами, бедность духовенства [!] и многие другие суеверия, к тому же у них один и тот же говор».

(ФЛОРОВСКИЙ 1935, 402) *Жития Стефана Лазаревича*, написанного Константином Костенечским, в котором говорится: «и ересь глаголемая Хоусь воста и возможе, ихъе нѣции близь православна глаголють быти». Как тут не вспомнить слова Геннадия о еретиках того времени: «а называют ся христиане православные» (Геннадий 1489, ЛУРЬЕ 1955, 316)? Конечно, если бы кто-либо из русских в конце XV века предпринял попытку политико-религиозного обновления Руси на основе “гуситских” идей, то несомненно пошёл бы по стопам Иеронима Пражского, пытаясь подчеркнуть совместимость своих доктринальных (богословских и экклезиологических) моделей с “самым лучшим”, что было в славянской православной традиции; *Кормчая* Ивана Курицына тому подтверждение.

Конкретные контакты между Фёдором Курицыным (который, даже если и не был “сверщен” в ересь Алексеем и Денисом, наверняка знал об их “странном” переезде в Москву) и гуситским миром могли быть установлены только во время его пребывания в Буде, при дворе короля Матяша Корвина (Хуньяди; 1482–1484), когда «многие подданные венгерского короля, жившие на присоединенных им словацких и чешских землях, были гуситами» (ЛУРЬЕ 1988, 103), или во время его пребывания в Молдавии (1482–1483; см. BIRNBAUM 1981, 249): перевод *Послания к Лаодикийцам*, вероятно, является наиболее значительным результатом этого контакта. Однако “кружок”, образовавшийся в Москве вокруг посольского дьяка Великого князя, Фёдора Курицына, когда тот «из Угорские земли приехал», а вместе с ним и загадочная личность «из Угорской земли угрянин, Мартынком зовут» (Геннадий 1490, ЛУРЬЕ 1955, 381), похоже, не имел непосредственных “институциональных” связей с гуситским миром.

Обратим внимание на одну интересную историческую деталь: таинственное путешествие в Московию, совершённое в 1491 году одним из членов братской общины [Jednota bratrská, Unitas fratrum].

«В 1491 году весною, – пишет ФЛОРОВСКИЙ 1935, 373, – несколько членов братской общины выехало из Чехии в поиски за источником живой веры, живой и чистой традиции христианской. Эта экспедиция или даже эти экспедиции были осуществлены по решению Литомышльского центра общины, [...]. В путь отправилось четыре человека: Мартин Кабатник [...], Лука из Праги [...]⁸, Кашпар [...] и Мареш

⁸ Адриан Венгерский (REGENVOLSCIUS) 1679 относит миссию к 1471 году: но в ней принимал участие Лука Пражский, родившийся около 1460 года, и тогда ему было всего 11 лет!

Коковец, [«člověk hodný řadu rytířského»], ехал в земли русских и соседних с ними племён». Мартин направился в Египет, Лука в «земли греческие», а Кашпар (вальденс из Бранденбурга; см. Мольнар, в RONCHI 1979, 161) остался ожидать их в Константинополе, где те расстались и снова встретились в 1492 году.

Один только Мартин Кабатник оставил описание своего путешествия, не представляющее никакой важной информации; вряд ли и двое других его товарищей могли сообщить что-либо относящееся к делу, иначе литература “братьев” наверняка сохранила хотя бы какие-нибудь воспоминания об этой поездке. Что касается поездки Мареша Коковца («*Maressius Cocovecius Nobilis Bohemus, per Scythiam in Moscoviam et alias Slavici generis regiones*», как сообщает REGENVOLSCIUS 1652, 35), то неизвестно, добрался ли он до Москвы, а также неясно, почему он отправился в Московию через Константинополь (не там ли он узнал, что в Московии могло быть что-то любопытное? Но разве жителю Богемии нужно было ехать так далеко, только чтобы познакомиться с “греческой верой”?).

Но в 1491/1492 году, после Собора, осудившего жидовствующих, и последовавшей за этим жестокой расправы с новгородскими еретиками Мареш Коковец вряд ли мог найти “что-то”, даже если действительно добрался до Москвы (в чем есть основания сомневаться). Как бы то ни было, но это путешествие говорит о следующем: во-первых, “богемские братья” по каким-то причинам считали, что на Руси нужно было искать «фрагменты истинной апостольской Церкви»; и во-вторых, еретический кружок Москвы (о новгородском даже нет смысла говорить) не имел естественных и непосредственных связей ни с умеренным крылом гуситского движения в лице утраквистов, ни с его радикальным крылом в лице “богемских братьев”.

Подобный вывод делает и ФЛОРОВСКИЙ (в целом исследователь не склонен рассматривать движение жидовствующих как результат гуситского влияния): «во всяком случае ересь жидовствующих не была простым и прямым отпрыском чешского движения XV века» (1935, 412). По сути, к такому выводу приходит и ČIŽEVSKIJ (считающий, что если ересь жидовствующих и не была чисто гуситской, то, по крайней мере, была сильно окрашена в гуситство, 1939, 90), который, напротив, твердо убежден в том, что связь не просто была, но даже сыграла решающую роль (ЛУРЬЕ 1960, 88 сжато и точно определил его мнение: «своеобразное порождение гусизма на русской почве»).

Итак, справедливо и уместно разобраться теперь в связи новгородской ереси с вальденской диаспорой. Немногочисленные имеющиеся у нас данные позволяют сделать вывод, что связь эта не была равносильна связи московской ереси с гуситским движением: эта связь представляется, по крайней мере потенциально, более крепкой. Необходимо учесть, что в северо-западных русских землях ещё жива была память о движении стригольников (отметим, что Геннадий в своих посланиях называет чернеца Захара стригольником), которое уже имело связи с еретической мыслью латино-германского мира. Следует также иметь в виду, что совпадения между “литературой жидовствующих” и “вальденской литературой” относятся в большинстве своём к новгородским еретикам (а если верно наше предположение, что к новгородской ветви относится и сорит ЛП, то почти полностью). И, наконец, отметим два элемента эkkлeзиoлoгичeскoй природы, которые могут указывать на непосредственную связь новгородских еретиков с вальденской диаспорой: во-первых, практика “неканонической” исповеди, являющаяся отличительной чертой вальденсов; во-вторых, “светский характер” религиозной рефлексии, а также светский характер их “служителей”.

Несмотря на присутствие среди еретиков значительного числа тех, кто были «священниками, диаконами или членами их семей» (20 человек из 27, названных поименно в *Сказании о новоявившейся ереси* и других источниках; см. ЛУРЬЕ 1960, 180), внецерковный характер их религиозных размышлений поразил Иосифа Волоцкого, который в *Послании* к Нифонту 1488–1489 годов (ЛУРЬЕ 1955, 429) пишет: «Иже преже ниже слухом слышася в нашей земли ересь, отнели же всиа православия солнце, ныне же и в домех, и на путех и на тръжищих иноцы и мирстии и вси сомнятся, вси о вере пытаются, и не от пророк, не от апостол, ниже от святых отец, но от еретиков и отступников Христовых, и от проклятых на соборе» (1488 год). То же самое, как отмечает ЛУРЬЕ (1960, 103), повторяет Иосиф Волоцкий в *Просветителе*, с отличием только во временных формах глагола: в *Послании* Нифонту речь идёт о происходящем в настоящем, в *Сказании* – в прошедшем. В обоих случаях описано смятение, вызванное тем, что миряне активно задаются вопросами веры (в этом упрекали и вальденсов: «*laicus disputans de fide, peccata mortaliter*»⁹), в частности, самостоятельно читают и толкуют Библию без

⁹ «Мирянин, рассуждающий о вере, смертельно грешит».

посредничества Церкви (как отмечает ЛУРЬЕ 1960, 189, отсылая к 3-ему *Слову об иконах*, ЛУРЬЕ 1955, 364).

На этом фоне и следует рассматривать вопрос о “служителях” еретиков. Как пишет Геннадий в первом антиеретическом документе (*Послание к Прохору*, 1487; ЛУРЬЕ 1955, 310): «Да та прелесть здесе распростерлася не токмо в градах, но и по селом. А все то от попов, которыа еретики ставили в попы. [...] Да того ради и в попы ставят, чтобы кого как мощно в свою ересь привлеци». Это сообщение повторяется в следующем послании Иоасафу (1489; ЛУРЬЕ 1955, 317) с существенным изменением: «... Да того ради и в попы ся ставят...». Учитывая значительное количество попов среди еретиков Новгорода, принято считать, что когда речь идёт о “выходках” “еретических попов” (например, в случае недостойного служения литургии; см. главу VII), то обязательно подразумеваются православные священники, впавшие в ересь. Но принимая во внимание этот короткий отрывок из послания Геннадия (написанного, однако, в 1488 году, то есть сразу же после открытия ереси и до первого соборного процесса над еретиками), справедливо предположить, что у еретиков действительно могла быть собственная “пастырская структура”, состоящая из служителей, бывших православными священниками, а также служителей, назначавшихся самими еретиками. Такая структура очень похожа на структуру “магистров” вальденской диаспоры. Естественно, попы еретики, которых Иван III привёз с собой в Москву, поставив протопопами в соборах Кремля, должны были быть рукоположены в священный сан: однако всё это не только входит в сложный вопрос взаимоотношения двух “ветвей” еретического движения, но и усиливает неоднозначность источников, касающихся реальной экклезиологической природы самого еретического движения.

Среди предосудительных деяний этих служителей-еретиков (помимо недостойного служения литургии) выделяется ненадлежащее совершение исповеди, в чем еретиков осуждает сначала Геннадий в 1487 и 1489 годах, а потом Иосиф Волоцкий в 1505 году (см. ЛУРЬЕ 1955, 310, 317 и 507). Что означают слова «...то удобь прашают, церковным канонем не последующе» (то есть «вскоре и без опитемии прощают»)? Очевидно, в понимании обличителей, целью было собрать себе послушников, уверив их (простаков) в том, что те будут прощены за свои грехи без особого труда. Практика “неканонической” исповеди, совершаемой попами,

которые могли быть и простыми мирянами, явно отражает эkkлeзиoлoгичeскую концепцию, в корне отличающуюся от русской (и католической) и радикально расходящуюся с идеей “апостольского преемства”, как пишет Иосиф Волоцкий в *Просветителе* (1857, 520; см. Матф. 18:18): «Еретики же имели в себе нечистый дух сатанинский; как могут они связывать и разрешать на небе и на земле?».

Мы полагаем, что не ошибемся, считая “неканоническую” исповедь весьма показательной характеристикой. Практика подобного рода, чуждая не только еврейской, но и богомильской культуре, находит отражение в традиции “вальденсов”: уже с середины XIV века вальденсам вменялось в вину это «полу-таинство», в частности потому, что «*nisi committetur contritio et satisfacio*»¹⁰ (GONNET 1967, 56) не имеет силы, а отпущение грехов не дано, но лишь объявлено (см. DÖLLINGER 1890, II, 103: «*quando absolvunt a peccatis non dicunt: Ego te absolvo etc., sed: Deus tua peccata tibi dimittat*»¹¹).

Итак, если в общих чертах обозначить складывающуюся в Новгороде картину, то получается примерно следующее: существовала некая еретическая традиция (стригольничество), на которую (когда и в какой мере, остаётся загадкой) были наложены некоторые элементы учения вальденских диаспор, “польской” (и/или литовской) и “немецкой” (ливонской), и в этом, возможно, свою роль сыграли также торговые сношения, центром которых было Ганзейское подворье. В начале 70-х годов (нет оснований опровергать базовую информацию, переданную Геннадием и, очевидно, отражавшую укоренившуюся устную традицию) прибыл в Новгород случайно (или не случайно) хорошо обученный проповедник, *жидовин еретик*, бывший, возможно, не кем иным, как вальденским магистром (польским или русинским), вроде тех, на которых 80 лет до этого положила глаз Инквизиция. Итак, он был, вероятно, одним из тех вальдо-гуситских проповедников, которые путешествовали в то время по Восточной Европе, от Богемии до Балтики. Приезд его послужил тем толчком, который оформил глухое антиклерикальное напряжение и недовольство в Новгороде в движение, в группу, в коллективный самосознательный субъект.

¹⁰ «Без наложения раскаяния и епитимьи».

¹¹ «Когда они отпускают грехи, то не говорят: Я тебя прощаю и т. д., но: да простит Бог грехи твои».

Однако даже в этом случае было бы недопустимым упрощением и даже ошибкой видеть в новгородском движении всего лишь “русскую ветвь” северо-европейской вальденской диаспоры. Во-первых, русская социальная, политическая и, прежде всего, религиозная действительность (ведь речь шла всё-таки о людях, воспитанных на славянской православной почве) наложила свой отпечаток, обусловив тот особый гибрид, ту разновидность “вальденства”, которая сильно отличалась от всех известных на тот момент (в том числе и в северо-восточных границах католического мира). Во-вторых, скудные и краткие сведения о распространении вальденства на территории Сарматии говорят нам о том, что, возможно, именно из-за границы, разделявшей две христианские действительности (но всё-таки пересечённой для решения инквизиторских задач), контакты между “вальденством” Новгорода и прочими “вальденствами” были чрезвычайно бедными и, вероятно, “односторонними” (в Новгороде, конечно, не засвидетельствовано присутствие странствующих магистров из регионов Центральной Восточной Европы).

Информация, которой мы располагаем из имеющихся у нас источников, не позволяет предположить большее, но уже на основе всего сказанного можно объяснить тесную близость, даже лучше сказать симбиоз, между новгородским и московским движением; а также включить в единую структуру практически все элементы, выявленные в результате изучения источников.

Сами “вальденсы” северо-восточного католического мира ещё не достаточно точно изучены (в частности, в польских землях); а систематическое уничтожение культурного наследия русских еретиков (даже “исповедь” попа Дениса дошла до нас минимальными фрагментами, практически незначительными; см. ЛУРЬЕ 1955, 131) не позволяет нам выдвигать более точный ответ на вопрос, чем же было новгородско-московское движение конца XV века в этическом, доктринальном и эkkлeзиoлoгичeскoм плане.

Только новые свидетельства той эпохи и филологические (как в случае с новым списком *Послания к Лаодикийцам*) или историко-документальные (например, русинский антигуситский трактат, опубликованный Ю. Бегуновым) открытия позволят продвинуть вперёд изучение данного вопроса. Пока же будем рассматривать данное движение как уникальный продукт вальдо-гуситской диаспоры конца XV века на

русской почве, т. е. как своеобразное проявление “ранней Реформации” в славянском православном контексте: это позволит лучше понять данные, касающиеся социологического и историко-политического значения новгородско-московского движения.

Но это уже другая задача, стоящая перед сугубо политическими и социальными историками, так что на этом наше исследование подошло к концу.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Труд, представленный теперь русскому читателю, появился на свет более четверти века назад, но до сих пор его автор полностью придерживается методологии, выводов по текстам и гипотез, выдвинутых в нем. Я искренне рад видеть публикацию своей работы на русском языке, ведь именно Россия стала главной сценой, на которой разворачиваются исследуемые события (не говоря уж о том, что русской культуре посвящены все мои интеллектуальные искания). Данный труд стоит в ряду работ (моих¹ и моей жены²), которые все вместе представляют собой неслучайный этап в изучении влияния западных религиозных реформаторских движений на культуру стран православного мира. Хотелось бы отметить, что итальянское издание этой книги дополнено статьями трех моих талантливых коллег: Николетты Марчалис (*Ересь жидовствующих: обзор исследований по теме*), Луиджи Маринелли (*О вальдизме, гуситстве и инквизиции в польских землях*) и Сильвии Тоскано (*Вопрос о Литорее в квадратах*).

За двадцать пять лет, которые отделяют исследования, посвящённые новгородской ереси, от моих нынешних интересов, я избороздил немало новых просторов: это были темы, весьма далекие друг от друга как хронологически, так и географически. Основные плоды исследований этих лет собраны в двух трудах: *Несуществующий манускрипт. Апокриф XX века*, Венеция, 1998³, посвящённый происхождению фальсификации, известной как *Протоколы сионских мудрецов*; и *Поперечный авангард*, Венеция, 2009, посвящённый итальянскому футуризму и России. Поэтому

¹ De Michelis C. G., *Per l'edizione critica del pamphlet antiprotestante di Ivan il Terribile // Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata*, Edd. Ateneo, Roma, 1986, Vol. I, pp. 193 sgg.; Id., *I nomi dell'Avversario. Il "papa anticristo" nella cultura russa*, A. Meynier, Torino 1989; *La questione della legge e i «giudaizzanti» di Novgorod-Mosca // Annali di storia dell'esegesi*, 9/1, 1992; *Les Vaudois et la Russie // Revue des Études slaves*, LXX/2, 1998.

² Ronchi De Michelis L., *Ivan il Terribile-Jan Rokyta, Disputa sul protestantesimo*, Claudiana, Torino 1979; Id., *Eresia e Riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*, Claudiana, Torino 2000; Id., *Jan Hus: la 'prima Riforma' Slava e la sua recezione nel mondo russo ortodosso // La riforma protestante nei paesi slavi*, Centro Ambrosiano, Milano, 2018.

³ De Michelis C. G., *Il manoscritto inesistente: i protocolli dei Savi di Sion. Un apocrifo del XX secolo*, Marsilio, Venezia, 1998 (также на русском языке: *"Протоколы сионских мудрецов". Несуществующий манускрипт, или подлог века*, Минск; Москва: "МЕТ-Ковчег", 2006).

я решил не возвращаться к теме 25-летней давности, но в силу новых открытий внести в русское издание книги лишь некоторые существенные поправки и уточнения (о которых я, кстати, в основном уже говорил в своих выступлениях на различных конференциях). Главными находками, произошедшими с момента выхода в свет итальянского издания моей книги, стали публикация рукописи, подтверждающей присутствие вальдо-гуситской общины в русинском регионе (благодаря Ю. К. Бегунову, чьи взгляды, кстати, существенно разошлись с моими в вопросе касательно *Протоколов сионских мудрецов*) и находка нового списка (конца XV века) русской версии *Послания к Лаодикийцам*, который теперь хранится в Историческом музее Москвы, долгое время закрытом на реставрацию.

В мой адрес высказывались некоторые критические замечания. В частности, меня упрекнули в том, что я в силу вненаучных причин (моя принадлежность к вальденской Церкви) преувеличил влияние, оказанное вальденством на новгородское еретическое движение. Конечно же, принцип, согласно которому общие (историко-политические или этико-религиозные) взгляды и убеждения ученого априори должны оставаться за рамками его исследовательской деятельности, естественно, применим и ко мне; на подобного рода высказывания я отвечаю следующее: во-первых, то пёстрое синкретическое движение средневекового вальденства, о котором идёт речь в моей работе, совершенно отлично от “реформатской Церкви”, основанной на синоде в Шанфоране (1532 г.) и сохранившей это название только по “историческим” причинам; во-вторых, как я писал в презентации своей работы в одном престижном журнале⁴: «il ne s’agit pas d’une frange de la diaspora valdoise implantée en terre russe, mais de l’influence de la tradition valdo-hussite sur les phénomènes hétérodoxes du monde slavo-orthodoxe»⁵.

Итак, я не буду останавливаться на многочисленных отзывах на мою работу, в которых, пусть и по-разному, но по существу мои выводы были приняты. Остановлюсь же я на тех ответных выступлениях, в которых моя гипотеза подверглась поправкам или вообще была полностью опровергнута. Прежде хотелось бы сделать два кратких замечания.

⁴ “Revue de l’Histoire des Religions” 217-1 / 2000, p. 139.

⁵ Речь идет не о маргинальных явлениях вальденской диаспоры на русской земле, а о влиянии вальдо-гуситской традиции на неортодоксальные явления славянского православного мира.

Во-первых, упомяну хотя и интересное, но, на мой взгляд, необоснованное мнение Д. М. Буланина⁶, склонного считать, что никакой новгородской ереси не было вообще, а был лишь хитроумный план архиепископа Геннадия. Во-вторых, дабы избавить читателя от ненужной полемики, вскользь напомним пылкую рецензию на мою работу Ф. Кемпфера⁷, обвинившего меня прежде всего в том, что я недостаточно учёл немецко- и англоязычную библиографию по изучаемому вопросу и, кроме того, не признал форму сорита первой части ЛП (!). На подобную рецензию я ответил с должной сухостью⁸ и не собираюсь возвращаться к этой теме. Кстати, Кемпфер, продолжая настаивать на крипто-еврейском характере еретического движения, был согласен с тем, что *Лаодикийское послание* (ЛП) являлось на самом деле результатом случайного объединения различных по происхождению текстов.

Итак, дискуссия (в том числе и полемические отзывы в отношении моей книги) сосредоточилась главным образом на текстах жидовствующих и о жидовствующих. Начнём с работы Райнера Штихеля⁹, опубликованной чуть ранее моей. Автор отталкивается от той же гипотезы (которую разделяю и я), согласно которой ЛП на самом деле является литературным “конвоем”, сформировавшимся в рукописной традиции; но в результате приходит к весьма занятым умозаключениям: якобы два главных текста ЛП, первая часть, сорит (S; который Штихель определил как “серию изречений, связанных между собой”), и сочинение, переводчиком которого называет себя Курицын (C), являются соответственно несохранившимся фрагментом письменности раннего христианства (!) и сочинением Иоанна Дамаскина (!), *Institutio elementaris* [Источник знания]. Но такое предположение уже было отвергнуто мной в моей книге: нужно было найти более обоснованные ответы.

Обращение к традиционной иудейской гипотезе объединяет две основные работы (М. Таубе и А. И. Алексеев), противоречащие выдвинутой мной гипотезе. Замечу, однако, что, утверждая крипто-еврейскую природу русской ереси, авторы этих работ двигаются в диаметрально противоположных направлениях, преследуя различные

⁶ Буланин Д. М. *Древние славянские литературы в новых итальянских журналах по славистике* // Русская литература, 1996, № 2.

⁷ “Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 3, 1995.

⁸ De Michelis C. G., *Una replica tardiva su giudaizzanti e 'valdesi'*, “Russica Romana”, IV, 1997.

⁹ *L'“epistola Laodicensa” attribuita all'eretico Fedor Kuricyn* // *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio* (a c. di S. Gracioti), Leo Olschki, Firenze 1991.

цели, и как раз их мнение в данном случае продиктовано общими убеждениями каждого. Предполагаемая крипто-еврейская природа “еретического” движения первоначально была окрашена в обвинительные тона (“с тех пор евреи запятнали русскую идентичность”); Таубе же “перекрасил” эти тона из обвинительных в апологетические (“с тех пор еврейская культура питает русскую традицию”). Но вот под пером Алексева всё возвращается вновь на круги своя: исследователь оценивает критически иудейское влияние, говоря об опасной инаковости еврейства в отношении подлинной русской духовности.

Что касается гипотезы, выдвинутой Моше Таубе, то она строится на толковании первой части ЛП (сорита, определенного им как “круг”¹⁰), произвольную реконструкцию которой автор предлагает на основании единственного списка (самого древнего и, следовательно, по мнению Таубе, самого лучшего), исправленного по конъектуре *ope ingenii* с внесением изменений, взятых из памятника иудейской традиции *Secretum Secretorum* [Тайная Тайных]¹¹. На аргументацию исследователя, которая мне кажется неприемлемой, я подробно ответил в статье, написанной спустя некоторое время¹². Я подчеркнул, что аргументация ученого строится на своего рода экзотической тавтологии (ученый пытается исправить текст, следуя его еврейской модели, чтобы доказать его иудейское происхождение), что недостоверно при толковании текста и непригодно для определения природы еретического движения.

Что касается гипотезы А. И. Алексева¹³, то эвристическая процедура, предложенная им, представляет собой как филологический, так и историко-идеологический анализ: утверждение крипто-еврейской природы новгородско-московского движения, начиная с отождествления ересиарха Скары с евреем (?) Захарией Схарией (который, как я полагаю, был генуэзцем с берегов Черного моря, Заккария Гизольфи) основано на предположении о том, что основные источники, повествующие об этом, а именно *Послание инок Саввы* и *Просветитель* Иосифа Волоцкого, являются достоверными; для подтверждения документальной

¹⁰ "The Poem on the Soul" in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers, "Harvard Ukrainian Studies", XIX, 1995, и *The Spiritual Circle in the "Secret of Secrets" and the "Poem on the Soul"*, "Circle", 3, 31, 1998.

¹¹ См. Ryan W. F., Taube M., *The Secret of Secrets. The East Slavic Version*, Warburg Institute Studies and Texts, London, 2019.

¹² *Il valdismo e le terre russe*, "Revue de l'Histoire des Religions..." указ. соч..

¹³ *Религиозные движения на Руси последней трети XIV/ начала XVI в.*, М.: "Индрик", 2012.

достоверности этих источников Алексеев прежде всего подчеркивает отождествление Саввы с Киевским митрополитом Спиридоном, а также приоритет пространной редакции *Просветителя* (в объеме 13-ти слов, написанной «не позднее 1504 года») перед Краткой (в объеме 11 слов)¹⁴. Это, по мнению Алексеева, подкрепляет «сделанный ранее вывод о высокой степени достоверности сведений, сообщаемых в посланиях архиепископа Геннадия»¹⁵. Не будем останавливаться в деталях на подробной работе Алексеева, в основе которой лежит сложный технически-текстологический анализ: скажу только, что даже если Алексеев прав, то, как мне кажется, ключевые звенья “вальдо-гуситской” гипотезы не сместились ни на йоту, ни в отношении идентификации личности таинственного “ересиарха” (которого, как и Лурье¹⁶, я продолжаю идентифицировать в генуэзце Заккарии Скаре де’ Гизольфи¹⁷, не имеющем никакого отношения к новгородской ереси), ни в отношении искусственно скомбинированного обвинения в “иудаизме”, выдвинутого Иосифом Волоцким в *Просветителе*, относящемся в любом случае ко времени соборного процесса (1503–1504 гг.). И пару слов о том, что пишет конкретно о моей работе Алексеев:

«Ч. Де Микелис полагает, что своего рода роль передаточного звена, донесшего до новгородских интеллектуалов учение вальденсов, сыграли бродячие гуситские проповедники, рассеявшиеся по Северо-Восточной Европе во второй половине XV в. При этом он совершенно недостаточное внимание уделил выявлению действительных черт учения жидовствующих. В частности, исследователь избирательно проанализировал источники, проигнорировав все свидетельства о ветхозаветничестве еретиков, которое идет в разрез с учением вальденсов и гуситов, делавших акцент на истинах Евангелия»¹⁸.

Решив, что «действительные черты учения жидовствующих» – те, которые предлагает он сам, мой ученый оппонент, с одной стороны, допускает некоторую форму тавтологии, а с другой, как кажется,

¹⁴ Противореча тем самым мнению (в целом принятому) Лурье относительно первой и второй редакции.

¹⁵ Алексеев А. И., *Религиозные движения на Руси ...*, С. 499.

¹⁶ См. Лурье Я., *Источники по истории Жидовствующих // Jews and Slavs*, Т. 3, Jerusalem, 1995.

¹⁷ Ошибочно принято за еврея только из-за того, что были перепутаны существительные *іверянинъ* и *іевреянинъ*.

¹⁸ Алексеев А. И., *Религиозные движения на Руси ...*, С. 242.

недооценивает, хотя и делает «акцент на истинах Евангелия», тот факт, что как вальденсы, так и гуситы не только высоко ценили Ветхий Завет, но и считали себя чуть ли не «Новым Израилем»: мысль о том, что западные реформаторы с чрезмерным и неподобающим вниманием относились к закону Моисееву, найдет отклик несколько десятилетий спустя в полемическом сочинении в контексте антилютеранской полемики ученого старца Артемия, *Послание к “Люторским учителям” ставящим десятисловие выше Евангелия*¹⁹. Также нужно объяснить наличие явно “христианских” элементов – хотя и в перспективе, так сказать, “еретической” – в новгородском движении, что заставило архиепископа Геннадия принять новгородских еретиков за богомилов: в своей работе, согласно герменевтическому принципу “фальсификации”, я посчитал, что для того, чтобы развенчать гипотезу о предполагаемом “иудаизме” жидовствующих, будет достаточным ограничиться шестью пунктам неопровержимых доказательств (*undeniable evidence*), выдвинутых Дж. Файном в полемике с Лурье²⁰, развернувшейся в 1966 году (к которым в 1975 году обратится и Чарльз Гальперин).

Также хочу отметить, при всем уважении к Алексееву, обескураживающую наивность ученого: отвергая мысль о том, что идеи, разработанные в “католической” Европе неортодоксальными группами, могли оказать какое-либо влияние на русские земли, он руководствуется прямо-таки ставящим в тупик соображением. Вот что пишет Алексеев:

«Гипотеза о возможном импорте идей вальденсов в Новгороде и Пскове базируется на допущении о том, что потребность в этих идеях существовала на таком уровне, на котором находилось сознание диссидентствующего советского интеллигента, жадно слушающего антисоветские передачи западных радиостанций»²¹.

Помимо соображений, изложенных во второй главе этой книги, хочу отметить и две словарные статьи. И. С. Урсынович, автор статьи о вальденсах в *Большой Советской Энциклопедии*, писавший, что «некоторые русские историки ставили их (вальденсов) в связи с одним из

¹⁹ Вилинский С., *Послания старца Артемия (XVI века)*, Одесса, 1906.

²⁰ См. главу VI.

²¹ Алексеев А. И., *Религиозные движения на Руси ...*, С. 98. При этом вывод завершается следующими словами: «на наш взгляд, это является недопустимой модернизацией». Но не допускает ли сам учёный недопустимую модернизацию?

первых сектантских движений России»²²; и автор статьи о жидовствующих, представлявший их последователями «религиозной идеологии протестантско-реформационного характера»²³, похоже, считали иначе, чем Алексеев. Но учёный подобные высказывания не учитывает должным образом; не принимает во внимание и объективные данные, которые, по крайней мере, допускают – если не обосновывают – гипотезу об «импорте идей вальденсов»: распространение представителей вальденского движения на территории Ливонии, Литвы и даже “Сарматии” (как на картах того времени обозначали Русь), присутствие вальденских магистров на землях современной Украины (а также в Богемии и Польше) с XIV века и вальдо-гуситских общин в Смотриче в конце XV века.

Обратимся теперь к двум другим аспектам моей работы.

Во-первых, Витторио Томеллери в своей докторской диссертации (1997), позднее переросшей в солидное исследование²⁴, отмечает, что некоторые тексты, которые, как узнал Геннадий, находились у еретиков, были переданы архиепископом в отдельные монастыри. Это открытие сделало весьма относительными (а то и полностью опровергло) мои соображения о “библиотеке” жидовствующих. Вот что пишет Витторио Томеллери:

«В 1489 году по поручению Геннадия архидьякон Герасим Поповка выполнил три списка *Слова Афанасия Александрийского* с болгарского экземпляра X века и послал копию *Ареопагита Дионисия* в Пафнутиев монастырь; в апреле того же года Герасим Поповка посылает в Волоколамский монастырь *Книгу Сильвестра*. Как видим, эти сочинения относятся к произведениям, которые, как считал Геннадий, находились у еретиков, и которые не всегда полностью идентифицированы или сохранились».

На самом деле это не совсем “открытие” (хотя я и не учел его при изучении “библиотеки жидовствующих”), так как уже Я. Лурье в 1988 году²⁵ писал: «Весьма вероятно, что эта рассылка была связана с

²² Т. VIII, М., 1927, Стб. 681.

²³ Т. XXV, М., 1932, Стб. 401. Естественно, что говорить о «протестантизме» до 1529 года (Шпейерский рейхстаг) хронологически недопустимо: автор явно имел в виду “раннюю Реформацию”.

²⁴ *Il paradosso di Novgorod, ne Il salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale*, O. Sagner Verlag, München, 2004.

²⁵ Герасим Поповка, в *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Ч. 1, Л., 1988, С. 149.

начавшейся в те годы борьбой Геннадия против новгородских еретиков». Но дело не в этом, ведь Геннадий мог только предполагать, что именно это были те самые тексты. К тому же нельзя с уверенностью сказать, что Геннадий перечислил эти сочинения для того, чтобы передать их, а не получить. Как мне кажется, все дело именно в том, что сам принцип идентификации этих текстов строится на тавтологии: неизвестные тексты пытаются отождествить с сочинениями, засвидетельствованными письменной традицией (что и было сделано в начале XX века в случае с *Логикой* и Псалтырью²⁶ жидовствующих). В моем исследовании я прежде всего попытался документально доказать, что некоторые авторы или темы, которые до сих пор считались наиболее распространенными в православной традиции, не просто нашли отражение в западной традиции (включая вальдо-гуситскую), но прежде всего были несовместимы с «еврейской» культурой.

Во-вторых, Джорджио Циффер указал мне на перевод с латыни восьмой части-книги *Rationale divinorum officiorum* епископа Вильгельма Дюрана (1230–1296), сохранившейся в рук. ГПБ, собр. Погодина 1121 и датированной 5 января 1495 года, выполненный (согласно гипотезе В. Бенешевича²⁷) доминиканцем Вениамином. Да, это могло бы внести (хотя и незначительные) поправки в моё предположение о том, что Вениамин уехал из Новгорода в 1494 году, но это не меняет предложенную мной картину его присутствия в городе в целом. Кстати, предположение о том, что перевод был выполнен Вениамином, опирается на лингвистические характеристики, которые могут быть общими и для остальных западных представителей Геннадиевского кружка (например, Н. фон Бюлов).

Вернёмся к вопросам, связанным с ЛП. Для этого хочу обратиться к письму от 15. XI. 1993 года Я. Лурье²⁸, ученого, более всего оценившего мой труд. В этом письме, в котором он выражает сожаление о том, что не смог посетить семинар, который я организовал в Риме в ноябре 1993 года:

«хочу выразить Вам благодарность за присылку приглашений на семинар 26–27 ноября и мое искреннее огорчение по поводу того, что

²⁶ Также Томеллери отмечает, что, согласно Т. Киреевой (*Толковая рукопись Феодорита Кирского*, в «Труды ОР ГБЛ» 2, М., 1980), Псалтырью жидовствующих является *Толковая псалтырь* Феодорита.

²⁷ *Из истории переводной литературы в Новгороде конца XV столетия* // Сборник в честь академика А. И. Соболевского, Л., 1928, С. 380.

²⁸ Ответ на которое уже был дан в работе *Ancora sulla “valdesia” di Novgorod, “Protestantesimo”*, 54:3, 1999.

состояние здоровья – операция – не позволяет мне приехать в Рим. Меня удручает и то, что я напрасно беспокоил Вас, и то, что моя первая и, боюсь, последняя попытка приехать в Италию не удалась»,

и высказывает – к моему законному удовлетворению – мнение о том, что

«Ваша книга – большое событие в истории изучения еретических движений; это самый капитальный труд на данную тему за последние десятилетия. Чрезвычайно важным представляется мне то обстоятельство, что Вы отвели одно из основных мест в Вашем исследовании *Лаодикийскому посланию*. Очень интересны параллели между текстом 1-ой части ЛП (S) и литературой вальденсов»,

так вот, в этом письме ученый делает замечание немалой важности: учитывая, что представленных гипотез относительно структуры ЛП две (либо это результат случайного объединения в процессе письменной передачи трех различных по происхождению текстов, либо это единый памятник литературы), первая гипотеза

«означает, по существу, признание того, что у нас нет оснований связывать S с Курицыным и, следовательно, считать текст памятником литературы новгородских еретиков (жидовствующих). Это – очень прискорбно для исследователей ереси, но неизбежно».

Но об этом я уже писал в своей книге (Глава IV):

«И здесь проблема – в каком-то смысле – заключается в обратном: речь не идет о том, чтобы, отталкиваясь от части S как от текста собственно жидовствующих, пытаться дать ему убедительное толкование и искать его архетип в какой-либо традиции, являющейся носителем выразенной в нем теологии. Наоборот, стоит признать в определенной традиции теоретическое содержание и риторику текста и, доказав его принадлежность к конкретной ветви западной ереси, исключить вероятность того, что данного рода текст мог иметь иные пути распространения в русской культуре конца XV века, понимая под жидовствующими единственное русское течение, которое могло быть его распространителем».

Конечно, то, что моё толкование S (ЛП), лежащее в основе дедуктивного рассуждения, верно, также может, согласно принципу фальсификации (вслед за К. Поппером), вызывать подозрение в тавтологии: но, как сказано в *Предисловии* (и с чем согласен Лурье), исследователь «должен уметь рисковать “правдоподобным”, понимая, что оно может оказаться “нелепым”».

ЛИТЕРАТУРА

АЛЕКСЕЕВ А. 2012, *Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.* М., 2012.

АЛЕКСЕЕВ А.-ЛИХАЧЕВА О. 1978, *Супрасльский сборник 1507 г.* // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. Л., 1978.

БЕГУНОВ Ю. 1956, *Кормчая Ивана Волка Курицына* // ТОДРЛ. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956.

БЕГУНОВ Ю. 1957, *Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси* // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. XIII.

БЕГУНОВ Ю. 1973, *Козма Пресвитер в славянских литературах.* София, 1973.

БЕГУНОВ Ю. 1994, *Ян Гус и восточное славянство* // ТОДРЛ. СПб., 1994. Т. XLVII.

БЕЛЯКОВ А.-БЕЛЯКОВА Е. 1992, *О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века* // Архив русской истории. 1992. № 1.

БЕЛЯКОВА Е. 1984, *Источник Кормчей Ивана Волка Курицына* // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984.

БЕРДЯЕВ Н. 1936, *Ответ протоиерею С. Четверикову* // Путь (Париж). 1936. № 50.

БОРОЗДИН А. 1900, *Башкин М. С.* // Русский биографический словарь. СПб., 1900. Т. 2.

БОЦЯНОВСКИЙ В. 1911, *Русские вольнодумцы XIV–XV вв.* // Новое Слово. СПб., 1896. № 12. (потом: *Богоискатели.* СПб.; М., 1911.)

БУГАНОВ В.-БОГДАНОВ А. 1991, *Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви.* М., 1991.

БУЛАНИН 1979, *Античность в сочинениях Максима Грека* // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. XXXIII.

ГАМЕЛЬ (Hamel) И. 1865, *Англичане в России в XVI и XVIII столетиях* (рус. пер.). СПб., 1865.

ГОЛЕЙЗОВСКИЙ 1980, *Два эпизода из деятельности новгородского архиепископа Геннадия* // Византийский временник. 1980. 41.

ГОЛЕНЧЕНКО Г. 1986, *Новые письменные источники о деятельности русских еретиков в Белоруссии и Литве во второй половине XVI в.* // История книги, книжного дела и библиографии в Белоруссии. Минск, 1980.

ГОЛЕНЧЕНКО Г. 1989, *Идейные и культурные связи восточно-славянских народов в XVI – середине XVII вв.* Минск, 1989.

ГОЛУБИНСКИЙ Е. 1871, *Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской.* М., 1871.

ГРИГОРЕНКО А. 1990, “*Лаодикийское послание*” и его литературное окружение // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. XLIII.

ГЯЧЯУСКАС Е. 1987, *Франциск Скорина – секретарь Вильнюсского епископа* // Федоровские чтения-1982. М., 1987.

ДМИТРИЕВ М. 1991, “*Византийская тема*” в восточнославянской реформационной мысли второй половины XVI в. // Византия. Средиземное море. Славянский мир. М., 1991.

ЕВСЕЕВ И. 1914, *Геннадиевская Библия 1499 года.* М., 1914.

ЖМАКИН В. 1897, *Иосиф (Санин)* // Русский биографический словарь. М., 1897. Т. 8.

ЗЕВАКИН Е.-ПЕНЧКО Н. 1938, *Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XIII и XV веках* // Исторические записки. М., 1938. Т. 3.

ИГНАТИЙ (Семенов) 1849, *История о расколах в Церкви российской.* СПб., 1849.

ИЛЬИНСКИЙ Ф. 1905, *Русские богомилы XV века («жидовствующие»)* // Богословский вестник. СПб., 1905. Т. 2.

КАЛЛИСТ 1860, *Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия* // ЧОИДР. 1860. Кн. 1.

КЛИБАНОВ 1960, *Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв.* М., 1960.

КОКОВЦОВ П. 1912, *К вопросу о “Логике Авиасафа”* // ЖМНП. 1912. № 5.

КОЛОСОВА В. 1987, “*Слово на еретики*” Козмы Пресвитера и предисловия к *Острожской Библии* Ивана Федорова // Федоровские чтения-1983, М., 1987.

ЛУРЬЕ Я. [Казакова Н.-Лурье Я.] 1955, *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века.* М; Л., 1955.

ЛУРЬЕ Я. 1960, *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века.* М.; Л., 1960.

ЛУРЬЕ Я. 1961, *К вопросу о “латинстве” Геннадиевского круга* // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.

ЛУРЬЕ Я. 1965, “*Собрание на лихоимцев*” – неизданный памятник русской публицистики конца XV века // ТОДРЛ. Л., 1965. Т. XXI.

ЛУРЬЕ Я. [Luria] 1966, *L'hérésie dite des judaisants et ses sources historiques* // RES. XIV, 1966.

ЛУРЬЕ Я. 1982, *Комментарии к: Послание Геннадия Иоасафу* // Памятники литературы древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982.

ЛУРЬЕ Я. 1988, *Русские современники Возрождения. Книгописец Ефросин, Дьяк Федор Курицын*. Л., 1988.

ЛУРЬЕ Я. [Luria] 1992, *La culture et la vie littéraire de l'État moscovite à la fin du XV siècle et au XVI siècle* // Histoire de la littérature russe. Des origines aux lumières. Paris, 1992.

МАРЧАЛИС (Marcialis) Н. 2009, *Люторъ иже луть*. М., 2009.

МЕЛЕТинский Е. 1979, *Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона*. М., 1979.

МЕЛЬНИКОВ-ПЕЧЕРСКИЙ П. И. 1887, *Письма о расколе (1887)* // ПСС. СПб., 1909. Т. 6.

МИЛЛЕР 1868, *Вопрос о направлении Иосифа Волоцкого* // ЖМНП. 1868. № 2.

НЕВЕРОВ С. 1909, *Логика жидовствующих* // Университетские известия. Киев, 1909. № 8.

НИКОЛАЕВ Н. 1989, *Несвижская библиотека князей Радзивиллов* // Книга в России XVIII – середины XIX вв. Л., 1989.

ОГИЕНКО И. 1930, *Українська літературна мова XVI-го ст. и Крехівський Апостол*. Warszawa, 1930. Т. I.

ПАВЛОВ А. 1896, *Подложная дарственная грамота Константина* // Византийский временник. 1896. 3.

ПАНОВ И. 1877, *Ересь жидовствующих* // ЖМНП. 1877. № 1–3.

ПЕРЕТЦ В. 1908, *Новые труды о “Жидовствующих” XV века и их литературе* // Университетские известия. Киев, 1908. № 10.

ПЕРЕТЦ В. 1926, *К вопросу о еврейско-русском литературном общении* // “Slavia”. 1926. V.

ПЛИГУЗОВ А.-ТИХОНЮК И. 1988, *Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмиричности счисления лет* // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988.

ПОДОКШИН С. 1970, *Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы*. Минск, 1970.

ПОПОВ Н. 1926, *Афанасьевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе*. Л., 1926.

ПОПРУЖЕНКО М. 1907, *Козма Пресвитр и новгородские еретики XV века*. СПб., 1907.

ПРОХОРОВ Г. 1972, Прение Григория Паламы “с хионы и турк” и проблема “жидовская мудрствующих” // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. XXVII.

РУДНЕВ Н. 1839, *Рассуждения о ересь и расколах, бывших в русской церкви со времен Владимира Великого до Ивана Грозного*. М., 1838.

РЫБАКОВ Б. 1993, *Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия*. М., 1993.

РЫБИНА Е. 1986, *Иноземные дворы в Новгороде XII–XVII вв.* М., 1986.

САВВА 1902, *Послание инок Саввы на жидов и на еретики (1488)* // ЧОИДР. 1902. 3. II.

СВЯТСКИЙ Д. 1927, *Астрономическая книга “Шестокрыл” на Руси XV века* // Мировидение. 1927. 2.

СЕДЕЛЬНИКОВ А. 1925, *К изучению “Слова кратка” и деятельность доминиканца Вениамина* // Известия Отделения русского языка и словесности. 1925. Т. XXX.

СЕДЕЛЬНИКОВ А. 1932, *Рассказ 1490 г. об инквизиции* // Труды Комиссии по древнерусской литературе Академии Наук. 1932. 1.

СИНИЦЫНА Н. 1965, *Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в.* // ТОДРЛ. 1965. Т. XXI.

СОБОЛЕВСКИЙ 1903, *Переводная литература Московской Руси* // ЧОИДР. 1903. 6.

СПЕРАНСКИЙ М. 1907, *Псалтырь жидовствующих* // ЧОИДР. 1907. 2.

ТОПОРОВ В. 1991, “Спор” или “дружба”? // *Aequinox: сборник памяти о. Александра Меня*. М., 1991.

ТУРИЛОВ А.-ЧЕРНЕЦОВ А. 1986, “Рафли” – “языческие святы” *Ивана Рыкова* // Памятники культуры. Новые открытия 1984. Л., 1986.

УСПЕНСКИЙ Ф. 1891, *Очерки по истории византийской образованности*. СПб., 1891.

ФЛОРОВСКИЙ А. 1935, *Отзвуки гуситского движения в восточно-славянской среде* // Чехи и восточные славяне. Прага, 1935. 1.

ФЛОРОВСКИЙ А. 1946, *Чешская библия в истории русской культуры и письменности*. Прага, 1946.

ХОРОШКЕВИЧ А. 1980, *Русское государство в системе международных отношений*. М., 1980.

ЧЕРНЕЦОВ А. 1985, *Иллюстрация к Шестокрылу и вопрос об отреченных изображениях в Древней Руси* // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXVIII.

AMMAN A. 1948, *Storia della chiesa russa e dei paesi limitrofi*. Torino, 1948.

ANGELOV (Ангелов) D. 1979, *Il Bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara* (итал. пер.). Roma, 1979.

ARBUSOW L. 1921, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*. Leipzig, 1921.

AUDISIO G. 1979, *Le barbe et l'inquisiteur*. Aix-en-Provence, 1979.

AUDISIO G. 1989, *Le "vaudois", Naissance, vie et mort d'une dissidence*. Torino, 1989.

AVERINCEV S. (Аверинцев) 1988, *L'anima e lo specchio* (итал. пер.). Bologna, 1988.

BALMAS E.-DAL CORSO M. 1977, *I manoscritti valdesi di Ginevra*. Torino, 1977.

BENZONI G. 1989, *Della Torre Giorgio* // DBI. Roma, 1989. Т. 37.

BERGER S., 1984, *La bible française au moyen age*. Paris, 1884.

BERGER S. 1887, *La question du Codex Teplensis* // BSHV. 1887. 3.

BERGER S. 1889, *Les bibles provençales et vaudoises* // "Romania". Paris, 1889. XVIII.

BERNINO D. 1711, *Storia di tutte l'Heresie*: 4 tt. Venezia, 1711.

BIRNBAUM H. 1981, *Essays in Early Slavic Civilization*. München, 1981.

BRENON A. 1990, *I Catari. Storia e destino dei veri credenti* (итал. пер.). Firenze, 1990.

CANTIMORI D. 1939, *Eretici italiani del Cinquecento* (1939), переиздание. Firenze, 1967.

CAVAION D. 1990, *Gli ebrei e l'eresia giudaizzante a Novgorod* // AA.VV., *Filologia e letteratura nei pesi slavi*, Studi in onore di Sante Graciotti. Roma, 1990.

CAVAION D. 1993, *Ancora su Scharija e gli ebrei a Novgorod* // "Ricerche Slavistiche". XXXIX–XL. 1992–1993. I.

CEGNA R. 1964, *La polemica antivaldese di Samuele da Cassine* // BSSV, 1964. 115.

CEGNA R. 1982a, *La condizione del valdismo secondo l'inedito "Tractatus bonus contra haereticos"* // I Valdesi e l'Europa. Torre Pellice, 1982.

CEGNA R. 1982b, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento. Il "Libro espositivo" e il "Tesoro e luce della fede"*. Torino, 1982. I.

CEGNA R. 1994 *Medioevo cristiano e penitenza valdese. Il "Libro espositivo" e il "Tesoro e luce della fede"*. Torino, 1994. II.

ČIŽEVSKIJ Dm. ([Чижевський] Erlenbusch F., псевд.) 1939, *Husitství a vychodoslovanské sekty* // Co daly naše země Evropě a lidstvu. Praha, 1939.

ČIŽEVSKIJ (Tschizewski, Чижевський) Dm. 1940, *Die "Judaisirenden und Hussiten"* // "Zeitschrift für Slavische Philologie". 1940. Bd. XVII.

ČIŽEVSKIJ (Чижевський) Dm. 1965, *Storia dello spirito russo* (итал. пер.). Firenze, 1965.

COUSSORD C. 1548, *Valdensium ac quorundarum aliorum errores*. Paris, 1548.

CRESPIN 1556, *Acta martyrum, eorum videlicet qui hoc seculo (...) ab Wicleffo & Husso ad hunc usque diem*. Genève, 1556.

CRISOSTOMO (Χρυσόστομος, Златоуст) 1975, *La teologia dei padri* (итал. пер.). Roma, 1975. IV.

CRONIA A. 1936, *Saggi di letteratura bulgara antica*. Roma, 1936.

DE MICHELIS C. G. 1985, *Origine e interpretazione della "Terza Roma" in Filofej (1523)* // Popoli e spazio romano tra diritto e profezia (Da Roma alla terza Roma. Studi III). Napoli, 1985.

DE MICHELIS C. G. 1993, *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma (sec. XV)*. Torino, 1993.

DI SEGNI R. 1985, *Il Vangelo del Ghetto*. Roma, 1985.

DÖLLINGER I. 1890, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. München, 1890. II.

ESPOSITO M. 1951, *La littérature religieuse des Vaudois du Piémont* // "Revue d'histoire Ecclésiastique". Leuven, 1951. XLVI.

EVAGRIO PONTICO (Εὐάγριος ὁ Ποντικός / Евагрий Понтийский) 1992, *Trattato pratico sulla vita monastica* (итал. пер.). Roma, 1992.

FIRPO M. 1977, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*. Firenze, 1977.

FLACIO ILLIRICO (Matija Vlačić) 1556, *Catalogus testium veritatis*. Basileae, 1556.

FLACIO ILLIRICO (Matija Vlačić) 1562, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, б. м., 1562.

GEORGE A.-GRELOT P. 1977, *Le Nouveau Testament. 5. L'achèvement des écritures*. Paris, 1977.

GIOVANNI CLIMACO (Ἰωάννης τῆς Κλίμακος, Иоанн Лествичник) 1955, *La scala del paradiso* (итал. пер.): 2 тт. Siena, 1955.

GIRAUDO G. 1972a, *L'età di Ivan III* // "Rivista storica italiana". 1972. LXXXIV. II.

GIRAUDO G. 1972b, *Drakula. Contributi alla storia delle idee politiche nell'Europa Orientale alla svolta del XV secolo*. Venezia, 1972.

GIRAUDO G. 1976, *Slovo kratko* // "Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari". 1976. XV. 4.

GIRAUDO G. 1977, *Quelques remarques sur le "Slovo kratko"* // RES. 1977. L. 3.

GOLENIŠČEV-KUTUZOV (Голенищев-Кутузов) I. 1973, *Il Rinascimento italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI* (итал. пер.). Milano, 1972. I.

GONNET G. 1967, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*. Torino, 1967.

GRACIOTTI S. 1964, *La Bibbia paleoboema di Brera*. Milano, 1964.

GRETSER J. 1614, *Trias scriptorum adversus Waldensium sectam*. Ingolstadii, 1614.

GUETTÉE Wl. 1874, *La papauté hérétique*. Paris, б. д. [1874]

GUIGUES II 1970, *Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des Moines)* (франц. пер.). Paris, 1970.

HALPERIN Ch. J. 1975, *Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia. A Polemic Revisited and a Question Posed* // Canadian-American Slavic Studies. 1975. IX. 2.

HERZOG Joh. J. 1848, *De origine et pristino statu Waldensium*. Halis, 1848.

INSTITOR (Krämer) H.-SPRENGER J. 1977, *Il martello delle streghe* (итал. пер.). Venezia, 1977.

ISACCO DI NINIVE (Исаак Ниневийский, Сирин) 1984, *Discorsi ascetici* (итал. пер.). Roma, 1984.

KAEPPELI T.-ZANINOVIĆ A. 1954, *Traité anti-vaudois dans le manuscrit 30 de la bibliothèque des Dominicains de Dubrovnik* // Archivum FF praedicatorum. 1954. XXIV.

KAMEN H. 1972, *La Inquisición española*. Barcelona-México, 1972.

KLIMESCH Ph. (под ред.) 1884, *Der Codex Teplensis*. München, 1884.

KOESTLER A. 1980, *La tredicesima tribù* ([1976], итал. пер.). Milano, 1980.

KONECZNY F. 1924, *Sprawy religijne i cerkiewne w państwie Iwana III* // *Pręglad powszechny*. 1924. 161.

KRASIŃSKI V. 1853, *Histoire religieuse des Peuples Slaves*. Paris-Genève, 1853.

LA POPELINIÈRE I. 1581, *Histoire de France*. Paris, 1581. I.

LIGHFOOT J. B. 1875, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. London, 1875.

LILIENFELD F. von 1958, *Josif Volockij und Nil Sorskij* // *Zeir schrift für Slavistick*. 1958. III.

LUBIENIECKI A. 1685, *Historia Reformationis polonicae* [1661]. Freistadii, 1685.

MARKISH (Маркиш) S. 1979, *Erasme et les Juifs*. Lausanne, 1979.

MARNIX de Sainte Aldegonde Ph. 1857, *Tableau des différends de la religion* [1598]. Amsterdam, 1857. I.

MERLO G. G. 1984, *Valdesi e valdismi medievali*. Torino, 1984.

MERLO G. G. 1991, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*. Torino, 1991.

MEYERNDORFF J. 1959, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris, 1959.

MILLER D. B. 1978, *The Lübeckers Bartholomaeus Ghotan and Nicolaus Bulow and Moscow* // "Viator", 1978. IX.

MIOLO G. 1971, *Historia breve e vera de gl'affari de' Valdesi delle Valli* (1587). Torino, 1971.

MOLNÁR A. 1970, *Riforma e rivoluzione nelle convinzioni teologiche dei taboriti* // *Communio viatorum*. (Praha), 1970.

MOLNÁR A. 1973, *Jan Hus* (итал. пер.). Torino, 1973.

MOLNÁR A. 1974, *Storia dei valdesi*. Torino, 1974.

MOLNÁR A. 1986, *I Taboriti. Avanguardia della rivoluzione hussita (sec. XV)*. Torino, 1986.

MONASTIER A. 1847, *Histoire de l'Église Vaudoise*. Paris-Toulouse, 1847.

MONTET É. 1888, *La Noble Leçon. Texte original d'après le manuscrit de Cambridge*. Paris, 1888.

NEJEDLÝ Z. 1955, *Dějiny Husitského zpěvu* (тт. IV и V). Praha, 1955.

- NICCOLI O. 1979, *I sacerdoti i guerrieri i contadini. Storia di un'immagine della società*. Torino, 1979.
- PELIWO S. 1991, *Drzeworytowe mapy ziem polskich XVI w.* Warszawa, 1991.
- PELUSI S. 1991, *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum* (под ред.). Padova, 1991.
- PERA P. 1992, *I Vecchi Credenti e l'Anticristo*. Genova, 1992.
- PERRIN J. P. 1619, *Histoire des Vaudois*. Genève, 1619.
- PERRONE G. 1871, *I valdesi primitivi, mediani e contemporanei*. Torino, 1871.
- POTKOWSKI E. 1971, *Heretycy i Inkwizitory*. Warszawa, 1971.
- PREGER W. 1872, *Der Traktat des David von Augsburg*. München, 1872.
- REGENVOLSCIUS (Węgierski A.) 1652, *Systema historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum*. Trajecti ad Rhenum, 1652.
- REGENVOLSCIUS (Węgierski A.) 1679, *Libri quatuor Slavoniae reformatae*. Amsterdam, 1679.
- REINAUDINUS 1695, *Dissertatio historico-theologica de Waldensibus*. Basileae, 1695.
- RIGO A. 1984, *L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili // Cristianesimo nella storia*. 1984. 5.
- RIGO A. 1989, *Monaci esicasti e monaci bogomili*. Firenze, 1989.
- RIGO A. 1990, *Messalianismo = Bogomilismo, Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina // Orientalia Christiana Periodica*. 1990. 56. I.
- ROHLFS G. 1966, *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti I. Fonetica* (итал. пер.). Torino, 1966.
- RONCHI L. 1978, *Disputa sul protestantesimo*. Torino, 1979.
- ROTONDÒ A. 1991, *Anticristo e chiesa romana // Forme e destinazione del messaggio religioso*. Firenze, 1991.
- ROZOV N. 1933, *Hrvatski dominikanec Venjamin v Russiji // Nastavni vjesnik*. XLI. 8-10. 1932-3.
- SCARPAT G. 1989, *Il libro della Sapienza*. Verona, 1989. Vol. I.
- STĂVĂRUS I. 1991, *Storie medievali su Vlad Tepeș Dracula* (итал. пер.). Poggibonsi, 1991.
- STICHEL R. 1991, *L'"Epistola laodicensis" attribuita all'eretico Kuricyn: uno scritto di epoca paleocristiana // Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*. Firenze, 1991.

TAUBE M. 1991, *On certain unidentified and mystified sources of the Academy Chronograf* // Russian philology & history. Jerusalem, 1991.

TRON E. 1911, *Li trenta gradi de la çilistiale scala* (под ред.) // BSHV, 1911.

VIGNIER N. 1588, *La Bibliothèque historique*: 3 тт. Paris, 1588.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН СССР = Академия Наук Союза Советских Социалистических Республик

Виршевая поэзия = Виршевая поэзия (первая половина XVII века). М.: Советский писатель, 1989

Кормчая = Древнерусская Кормчая, I, 1906

ЖМНП = Журнал Министерства Народного Просвещения

Л. = Ленинград

М. = Москва

Памятники сношений = Памятники дипломатических сношений древней Руси с державами иностранными, 1, СПб., 1851

Просветитель 1857 = Иосиф Волоцкий, "Просветитель", Казань, 1857

ПСРЛ = Полное собрание русских летописей

РИБ = Русская Историческая Библиотека

Словарь 1987: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в., I, Л.: Наука, 1987

Словарь 1988–1989: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XV в. Часть 1. (А–К), Л.: Наука, 1988; Часть 2. (Л–Я), Л.: Наука, 1989

СПб. = Санкт-Петербург

ТОДРЛ = Труды Отдела Древнерусской Литературы

Труды ОР ГБЛ = Труды Отдела Рукописей Государственной Библиотеки им. Ленина

ЧОИДР = Чтения при Обществе Истории и Древностей Российских

Apocrifi = *Gli apocrifi del Nuovo testamento* (под ред. M. Erbetta), II, Marietti, Genova, 1969

BSHV = *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise*

BSSV = *Bollettino della Società di Studi Valdesi*

DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*

Écrits apocriphes = *Écrits apocriphes chrétiens*. Paris, 2005

Histoire = *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye* [1562]. Torino, 1972

RES = *Revue des études slaves*

Vergier 1979 = *Il Vergier de consulation e altri scritti (Antichi testi valdesi 1)*, Claudiana, Torino, 1979

Vertuz 1984 = *Vertuz e altri scritti (Antichi testi valdesi 2)*, Claudiana, Torino, 1984

