

**М. В. ДМИТРИЕВ**

**ПРАВОСЛАВИЕ  
И  
РЕФОРМАЦИЯ:  
РЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ  
В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗЕМЛЯХ  
РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ  
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI в.**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1990**

ББК 63.3(2)  
Д53

Рецензенты:  
доктор исторических наук **А. И. Клибанов**,  
кандидат исторических наук **И. В. Созин**

Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета

**Дмитриев М. В.**  
**Д53** Православие и реформация. Реформационные движения  
в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй по-  
ловине XVI в. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 135 с.

ISBN 5—211—01044—2.

В монографии исследуется история религиозно-общественных движе-  
ний, направленных против православной церкви в украинско-белорусских  
землях Речи Посполитой, выявлены их основные этапы, социальная база,  
связь с развитием классовой борьбы и общественной мысли, определено  
место в общеевропейской реформации. Показано, какое влияние на развитие  
социальных движений и общественной мысли Украины и Белоруссии ока-  
зали еретики-вольнодумцы, бежавшие из России в годы правления Ивана  
Грозного (Феодосий Косой и его сподвижники).

Для специалистов-историков и читателей, интересующихся вопросами  
религиозно-реформационных общественных движений

Д 0503010000—007 30—90  
077(02)—90

ББК 63.3(2)

ISBN 5—211—01044—2

© М. В. Дмитриев, 1990

---

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### Введение

4

### *Глава 1*

Памятники реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.

19

### *Глава 2*

Предпосылки и складывание реформационного движения в восточнославянских землях Речи Посполитой в 50-е годы XVI в.

38

### *Глава 3*

Реформационные движения в 60-е годы XVI в.

67

### *Глава 4*

Реформационные движения в 70 — начале 90-х годов XVI в.

98

### Заключение

120

### Список сокращений

126

### Именной указатель

128

## ВВЕДЕНИЕ

Реформация — одно из важнейших событий европейской истории. Поэтому понятен неослабевающий интерес к ней со стороны историков, социологов, философов и историков культуры, публицистов и литераторов — всех, кто неравнодушен к прошлому современного общества. Соответственно велик и накопленный к сегодняшнему дню запас знаний об этом явлении, многочисленны попытки его синтетического осмысления. И все-таки, несмотря на поистине необозримое море книг и статей о реформации, в ее истории остается немало белых пятен. К одной из таких непрочитанных пока страниц истории реформационного движения обращена настоящая работа. Ее предмет — направленные против православной церкви реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой. Интересующий нас период — вторая половина XVI в.

История реформации — традиционная тема марксистской историографии. Уже в 1850 г. в известной работе Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии» реформация охарактеризована как одно из ключевых событий европейской истории, в котором выразилась общеисторическая закономерность трансформации религиозных институтов под давлением новых общественных потребностей в период формирования раннекапиталистического уклада в недрах феодальной формации. Выдвинутая Ф. Энгельсом концепция реформации, предложенная им типология реформационных движений и методологические принципы послужили отправной точкой дальнейших марксистских исследований в данной области. Современное их состояние отмечено разносторонним, системно-комплексным подходом к истории реформации, заметным расширением круга изучаемых проблем. В «Тезисах о Мартине Лютере», подготовленных историками ГДР к юбилею реформатора, подчеркнуто, что история реформации остается одним из важнейших направлений марксистских исторических исследований, отмечено революционное значение реформации в истории Европы: «М. Лютер создал теологические основы для формирования такой реформационной идеологии, которая в тогдашних общественных условиях сыграла революционную роль. Реформация являлась не только реформой церкви, но и более или менее далеко идущим преобразованием общества»<sup>1</sup>.

В самом общем плане реформация представляла собой широкое общественное движение, разнородное по своей социальной основе, пестрое с точки зрения выдвинутых программ, неоднознач-

ное по социально-политическим и культурным итогам, направленное против господствующей христианской церкви. Главный исток движения, начатого выступлением Мартина Лютера против индульгенций, лежал вне религиозной сферы — в объективных требованиях эпохи так называемого первоначального накопления и постепенного перехода от феодализма к капитализму. Поэтому марксистские историки вслед за Энгельсом оценивают реформацию XVI в. как «буржуазную революцию № 1 с Крестьянской войной в качестве критического эпизода»<sup>2</sup>. Однако выступила эта революция «сообразно духу времени... в религиозной форме»<sup>3</sup>. Специфика реформации как религиозного движения, направленного против феодализма, в первую очередь против «церковного феодализма»<sup>4</sup>, как движения, выразившего социальный протест в превратной форме, требует особого внимания к культурно-исторической стороне этого явления, без анализа которой невозможно составить адекватное представление о реформации в целом.

Реформация как религиозное и культурно-историческое явление была определенным исторически детерминированным типом трансформации, точнее, модернизации религиозных институтов — верований, вероучения, культовой и внекультовой религиозной деятельности, организационных структур и религиозных отношений. К. Маркс оценивал реформацию как духовную революцию, которая «началась в мозгу монаха»<sup>5</sup> и привела к формированию нового склада религиозности, игравшего в условиях XVI в. революционную роль. Культурно-исторический эффект реформации образно, ярко и исключительно глубоко охарактеризован Марксом в его известном высказывании о Лютере: «Лютер победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека»<sup>6</sup>. В этом сжатом высказывании заключена целая программа исследования реформации как религиозно-культурного феномена.

В Западной Европе реформационное движение приобрело необратимый характер — вызов, брошенный М. Лютером папскому Риму и всей системе средневекового католицизма, завершился созданием новой церкви, нового культа, новой религиозной идеологии, отстоявшими в результате долгой борьбы право на независимое существование и собственную историю. Произошло это, как известно, не во всех странах, однако протестанты всей Западной Европы — от Польши до Англии и Испании — объединились в своих религиозных общинах. В отличие от них восточнославянские реформаторы, подобно западноевропейским еретикам XIII — XV вв., не смогли добиться автономии, и их идейная борьба с православием не увенчалась победой и созданием своей церкви. Реформация здесь не была доведена до своего логического конца, и ее история — это история реформационных направлений общественной мысли и реформационной проповеди, попытка созда-

ния новой идеологии, не приведшая к формированию новых устойчивых церковных и культовых институтов.

Реформация была движением по преимуществу городским. Урбанизация европейского общества, превращение городов в центры производства, обмена и управления, формирование в городе новой культуры с ее специфически городскими запросами, своеобразный социально-психологический климат, особый статус горожанина, концентрация внутри городских стен культурной жизни — все это делало город главным очагом и опорой реформационного движения. Успехи и поражения, устойчивость и неустойчивость реформационных движений зависели прежде всего от степени развития, могущества и внутренней консолидации городов. «Все реформационные движения и связанная с ними борьба, происходившая с XIII по XVII столетия под религиозной вывеской, были по своему теоретическому содержанию лишь многократными попытками бюргерства, городских плебеев и поднимавшегося вместе с ними на восстания крестьянства приспособить старое теологическое мировоззрение к изменившимся экономическим условиям и жизненному укладу новых классов»<sup>7</sup>.

Обратим внимание на широкий хронологический диапазон, в котором, согласно Ф. Энгельсу, развертываются реформационные движения. Реформация вырастает в течение нескольких столетий из движений, названных в другой работе Ф. Энгельса «протестантской ересью», началом которой было альбигойство<sup>8</sup>. В XVI в. в условиях зарождения раннекапиталистических общественных связей «протестантская ересь» приобретает общеевропейский и необратимый характер и выступает в виде реформации. «Неистребимость протестантской ереси соответствовала непобедимости поднимавшегося бюргерства. Когда это бюргерство достаточно окрепло, его борьба с феодальным дворянством, имевшая до тех пор по преимуществу местный характер, начала принимать национальные масштабы. Первое крупное выступление произошло в Германии — так называемая Реформация»<sup>9</sup>. Реформация предстает как высшая точка развития ереси городов, официальной, по словам Энгельса, ереси средневековья<sup>10</sup>, победа которой стала возможной на волне мощных антифеодальных революционных выступлений буржуазии и крестьянства в XVI — XVII вв. Таким образом, для возникновения и развития реформационных движений необходимо наличие достаточно развитых форм городской жизни, для их торжества — наличие раннекапиталистического уклада в недрах феодализма. Такое понимание природы и основ реформационного движения позволяет правильно оценить сущность реформационных движений в тех регионах Европы, где, как например в Речи Посполитой, в XVI в. раннебуржуазные связи еще не сложились, хотя города достигли высокой степени развития и оказывали огромное воздействие на всю общественную жизнь.

Реформация как общественное движение, порожденное определенной стадией развития города в рамках феодальной общест-

венно-экономической формации, может рассматриваться как историческая закономерность надрегионального действия<sup>11</sup>. В XVI в. она стала фактом всеевропейским. Ф. Энгельс не только оценивал ее как революцию, но и отмечал, что эта революция «была более европейской, чем английская, и распространилась по Европе гораздо быстрее, чем французская»<sup>12</sup>.

Одним из театров реформационных движений стала Восточная Европа, в частности Речь Посполитая. Здесь реформационная идеология нашла приверженцев уже вскоре после выступления Лютера в 1517 г. — первоначально среди немецкоязычного бюргерства, позднее в более широких слоях населения. К середине XVI в. реформационное движение в Польше достигло значительного размаха. Оно совпало по времени с подъемом так называемого экзекуционистского движения шляхты, которая стала основной социальной опорой реформации в Польше, и достигло своего апогея во второй половине 50-х — начале 60-х годов XVI в., когда было приостановлено действие церковной юрисдикции, отменена выплата аннат и десятин, реформированные общины получили гарантии легального существования. Преобладающее распространение среди примкнувших к реформации горожан и шляхты получил кальвинизм.

Однако в первой половине 60-х годов XVI в. в польском кальвинизме произошел раскол: от реформированных общин отделилась так называемая «младшая церковь», идейным знаменем которой был антитринитаризм, то есть учение, отвергавшее христианский догмат Троицы. Последователи антитринитаризма называли себя «польскими братьями», а от противников получили прозвище ариан, якобы продолжателей ереси Ария. Движение польских братьев не было однородным. С момента зарождения в нем противоборствовали различные тенденции, в разной степени радикально пересматривавшие католическое и протестантское вероучение. Левое крыло польских братьев выдвигало демократические социальные лозунги, призывало к ликвидации сословного неравенства, феодального гнета и созданию строя социальной справедливости. Правое крыло, занимая консервативные социальные позиции, развернуло одновременно широкую рационалистическую критику христианства и выдвинуло многие идеи, приведшие впоследствии к формированию деистских доктрин.

Временем наибольшего успеха реформации в Речи Посполитой была третья четверть XVI в. Уже в конце столетия набравшая силы католическая контрреформация развернула активное контрнаступление и к середине XVII в. фактически восстановила монополию католицизма в стране<sup>13</sup>.

Существеннейшей особенностью религиозно-общественной ситуации в Речи Посполитой было существование рядом с католиками многомиллионной массы последователей православия, составлявших подавляющее большинство населения украинско-белорусских земель Речи Посполитой<sup>14</sup>. В какой степени православное население Речи Посполитой было втянуто в реформационное

движение и в чем состояли его локальные особенности — вот тот основной вопрос, ответу на который посвящена настоящая работа. Сразу отметим, что носителями идейной оппозиции православию в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI — первой половине XVII в. наряду с местными вольнодумцами выступали участники польско-литовского реформационного движения, выросшего в недрах католицизма и против него в первую очередь направленного.

Можно ли разграничить реформационную оппозицию, выросшую внутри православия, и собственно протестантизм? В сущности, строгое разграничение здесь невозможно уже хотя бы потому, что конфессиональный барьер, отделявший католиков от православных, не являлся преградой ни для польско-литовских, ни для восточнославянских реформаторов. Поэтому основным критерием дифференциации восточнославянских и польско-литовских, то есть антиправославных и антикатолических, реформационных движений является язык памятников, зафиксировавших антиклерикальные выступления. Разумеется, такая проблема возникает при обращении лишь к анонимным памятникам. Используя для реконструкции истории восточнославянских реформационных движений полемические произведения, написанные на церковнославянском и тогдашнем украинско-белорусском языке, мы исходим из того, что запечатленное таким образом проявление общественного сознания было принадлежностью восточнославянского идейного обихода и относилось к истории восточнославянской же общественной мысли, каков бы ни был его генезис.

При решении основного вопроса данного исследования перед нами встают следующие более конкретные задачи:

- продемонстрировать самый факт существования направленных против православной церкви реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.;

- выявить основные предпосылки, делавшие возможным существование таких движений;

- установить, под воздействием каких факторов шло складывание реформационной оппозиции;

- определить основные этапы развития реформационной проповеди в восточнославянском регионе и их характерные черты;

- определить масштаб оппозиционного православию реформационного брожения, в частности выяснить, было ли оно связано с реформационными движениями в пределах Русского государства;

- проанализировать идейное содержание направленных против православия реформационных движений и показать, в чем состояла и чем обусловлена их специфика;

- уяснить, какое место занимали реформационные движения в культурно-идеологических процессах второй половины XVI — первой половины XVII в., в чем состояло их влияние на развитие общественной мысли в восточнославянском регионе Европы.

Возможно, что решение многих из этих вопросов будет носить неокончательный и далеко не бесспорный характер.

\*  
\*  
\*

История реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой изучена крайне неравномерно. Всесторонне исследована история протестантских, антикатолических по своей ориентации реформационных движений и практически не начато изучение оппозиционных православию религиозных движений, составляющих предмет нашей работы. Это объясняется в первую очередь характером привлекавшихся источников — сочинений православных, католических и протестантских полемистов, которые в один голос уверяли, что реформационные движения в православной среде представляют собой не что иное, как продолжение западноевропейской и польско-литовской реформации, захватившей своим влиянием и православный вероисповедный ареал. Тезис о «развращении» православных земель протестантами был одним из излюбленных аргументов католических полемистов в пользу унии. Влияние польской реформации на православных вынуждены были признать и многие православные идеологи. Тот же взгляд был свойствен первым историографам польской реформации<sup>15</sup>.

Немалое значение для укоренения аналогичного представления в домарксистской историографии имели неверные исходные методологические посылки, которые всю проблему генезиса реформационной идеологии сводили к вопросу о том или ином идейном влиянии. Современная научная методология не приемлет такого подхода и требует выводить идейные процессы из конкретно-исторических потребностей данного этапа развития общества, не сбрасывая, конечно, со счетов и возможности заимствований, но отнюдь не им отводя решающую роль в объяснении возникновения данной идейной системы. Даже в том случае, если в восточнославянских землях Речи Посполитой усваивались собственно протестантские религиозные идеи, такой факт согласно принципу марксистского историзма следует рассматривать как проявление и удовлетворение соответствующей общественной потребности. Недооценка этого обстоятельства привела к тому, что дворянско-буржуазная и церковная историография, некритически истолковывая источники, усматривала в восточнославянских реформационных движениях следствие влияния западноевропейской реформации, лишала их социально-классового значения, а саму исследовательскую проблему формулировала как проблему отношения протестантизма к православию и борьбы последнего с первым. Мнения чаще всего расходились не по существу, а лишь в оценке степени влияния протестантской (кальвинистской, лютеранской и антиринитарской) пропаганды на православное население Речи Посполитой и Русского государства<sup>16</sup>.

Наиболее полно проблема влияния польско-литовского протестантизма в белорусско-украинских землях во второй половине XVI — первой половине XVII в. была рассмотрена в трудах И. И. Малышевского и О. Левицкого. Внимание первого было сосредоточено на вопросе об авторстве и истолковании содержания «Письма половца Ивана Смеры» — важнейшего памятника реформационной идеологии в восточнославянских землях Речи Посполитой<sup>17</sup>. Усматривая в нем продукт сотворчества польско-литовских реформаторов и русских еретиков, И. И. Малышевский считал последних эпигонами польского протестантизма, хотя и признавал, что первоначальные импульсы реформационному движению в восточнославянских землях Речи Посполитой могли быть приданы московскими и белорусско-украинскими еретиками — «жидовствующими» конца XV — начала XVI в. и их позднейшими наследниками<sup>18</sup>. Касаясь вопроса о глубине проникновения реформационной идеологии в православную среду во второй половине XVI — первой половине XVII в., И. И. Малышевский признавал, что «реформационное движение проникло в древнерусские области, особенно Белоруссию... также и Волынь и Галицию», но подчеркивал, что реформационные идеи имели успех прежде всего среди «окатоличенных или ополяченных русских панов»<sup>19</sup>. Однако самостоятельного значения реформационные движения в православной среде, по мнению И. И. Малышевского, не имели и их влияние быстро падало, по мере того как росла опасность унии<sup>20</sup>.

Работа О. Левицкого была основана на введенных им в оборот архивных материалах, касающихся истории антитринитарских общин на Украине в конце XVI — первой половине XVII в.<sup>21</sup>. В основном речь шла о деятельности польско-литовских сочинян на Волыни, но в то же время было подчеркнуто, что уже в XVI в. в литовско-русских землях существовало свое, местное антитринитарянство, продолжавшее новгородскую ересь конца XV в.<sup>22</sup>. Идеологические аспекты реформационных движений, их влияние на развитие восточнославянской общественной мысли в XVI — XVII вв. О. Левицким не рассматривались<sup>23</sup>.

Исследованию О. Левицкого свойственна широта взгляда на реформационную проблематику и отчетливое понимание того факта, что без учета истории реформационных движений невозможно ни правильно понять генезис Брестской унии, ни верно оценить идейно-культурные сдвиги в общественной жизни восточнославянских земель Речи Посполитой во второй половине XVI — первой половине XVII в. Такой же подход был близок М. П. Драгоманову, который, не предпринимая, правда, специальных исследований, постулировал тезис о том, что братское движение в украинско-белорусских землях во второй половине XVI — первой половине XVII в. было «началом своего рода реформации»<sup>24</sup>. Другие исследователи отмечали, что вне реформационного контекста нельзя рассматривать ни развитие белорусско-украинской письменности этого периода, ни историю унии и борьбы с нею<sup>25</sup>.

К началу XX в. относится первая попытка обобщенного рас-

смотрения истории реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой. Она была предпринята М. С. Грушевским, посвятившим реформации на Украине специальный раздел своей многотомной истории Украины. В противоположность О. Левицкому и И. И. Малышевскому, М. С. Грушевский не признавал за реформацией сколько-нибудь значительной роли в истории украинских земель. По его мнению, «великое культурное и религиозное европейское движение XVI в. само по себе мало затронуло украинское общество», реформация не вышла за ограду шляхетских имений, а указания современников на распространение реформационных настроений «страдают полемическим гиперболизмом». Влияние реформации на украинскую письменность и общественную мысль, считал он, было самым поверхностным, прогрессивные же культурные тенденции развивались вне зависимости от реформации. При этом М. С. Грушевский противопоставлял Украину Белоруссии, где влияние реформации, по его мнению, было более ощутимым<sup>26</sup>. Позднее М. С. Грушевский внес некоторые коррективы в свою концепцию. В «Истории украинской литературы», не признавая по-прежнему большой роли реформации в истории украинских земель, он отметил, что наблюдения над духовной жизнью Украины XV — XVI вв. заставляют считать с реформацией как с фактом весьма серьезным<sup>27</sup>. В другой работе 20-х годов XX в. он указывал на близкие реформации черты в жизни братств и украинской духовной культуры в целом<sup>28</sup>.

Эти осторожные оговорки М. С. Грушевского были крайне враждебно встречены клерикально-националистической историографией, которая заявила, что М. С. Грушевский заставляет «украинский корабль плыть под протестантскими парусами», не имея к тому никаких оснований, ибо на Украине якобы отсутствуют всякие следы распространения реформации<sup>29</sup>.

Выводы М. С. Грушевского были приняты последующей историографией лишь отчасти. Они были поддержаны, например, А. Л. Петровым, Д. Дорошенко, В. М. Зубрицким<sup>30</sup>. Е. Ю. Перфецкий также считал, что православная среда слабо откликнулась на реформацию<sup>31</sup>. И. Огиенко полагал, что истина лежит между мнениями М. С. Грушевского и И. И. Малышевского<sup>32</sup>. А. Савич, напротив, вопреки мнению М. С. Грушевского, утверждал, что «в культурной жизни белорусско-украинских земель польско-литовского государства протестантизм сыграл весьма важную роль»<sup>33</sup>. Е. Ф. Карский, М. Возняк и другие филологи отмечали, что реформационные влияния оставили весьма заметный след в истории украинско-белорусской литературы и письменности в целом<sup>34</sup>. В первой трети XX в. были введены в оборот новые полемические памятники, порожденные реформационной борьбой в восточнославянских землях Речи Посполитой<sup>35</sup>. Исследование А. Л. Петрова, посвященное Няговским поучениям и показавшее непосредственную связь этого памятника с реформацией, составило важный вклад в изучение реформационных тенденций восточнославянской культуры в XVI в.<sup>36</sup>

Польская историография довоенного периода, посвятив несколько работ истории православной церкви в Речи Посполитой<sup>37</sup>, редко обращалась к истории реформации в восточнославянских землях польско-литовского государства. Впервые факты, указывающие на распространение реформационных учений среди православной шляхты, были собраны И. Лукашевичем<sup>38</sup>, а в начале XX в. дополнены Г. Мерчингом<sup>39</sup>. А. Брюкнер, одним из первых обратившийся к истории радикально-реформационных движений, указал на возможное участие русских еретиков в пропаганде реформационных идей в восточных землях Речи Посполитой<sup>40</sup>. А. Коссовский написал очерк истории протестантизма на Волыни, опираясь на уже известные документы<sup>41</sup>. В 1935 г. К. Гартлеб констатировал неизученность реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой и предположил, что они носили поверхностный характер<sup>42</sup>. Я. Янов в нескольких небольших работах назвал новые каналы проникновения реформационных идей из Польши в украинско-белорусские земли<sup>43</sup>.

В целом первоначальная концепция, восходившая к церковной историографии и признававшая лишь влияние протестантизма в восточнославянских реформационных движениях, не была пересмотрена. Фактически не ставился вопрос об идеологическом содержании реформационных учений, которые подводились под одну из рубрик протестантской вероучительной системы.

Марксистская советская историография отказалась от прежнего представления о восточнославянских реформационных движениях как о привнесенных в православную среду извне и со всей определенностью подчеркнула, что они были порождены местными социально-экономическими и социально-политическими условиями и отношениями<sup>44</sup>. Вместе с тем специальных исследований в этой области не предпринималось, и единая концепция истории реформационных движений в украинско-белорусских землях не сложилась. В одних изданиях подчеркивается их прогрессивное значение и позитивное влияние на развитие восточнославянской культуры<sup>45</sup>; в других — внимание акцентируется на том, что распространявшийся среди православного населения Речи Посполитой протестантизм был орудием денационализации белорусов и украинцев в руках правящего класса<sup>46</sup>. В некоторых работах выдвигается положение о существовании местной, «православной» реформации<sup>47</sup>, в других подчеркивается ее связь с польским протестантизмом<sup>48</sup>.

Важными шагами на пути к созданию фундированной научной концепции истории украинско-белорусских реформационных движений стали работы Я. Д. Исаевича и С. А. Подокшина. Я. Д. Исаевич доказал, что украинские церковные братства в своей деятельности и идеологии были близки реформации<sup>49</sup>. С. А. Подокшин, И. В. Паславский, П. М. Кралюк рассмотрели некоторые проблемы реформационной оппозиции православию в историко-философском плане<sup>50</sup>.

Современная польская историография ограничивается изуче-

нием движения польских братьев, в украинских землях<sup>51</sup> и констатацией необходимости исследования взаимных контактов восточнославянских еретических движений и польско-литовского протестантизма и арианизма<sup>52</sup>.

Историография других зарубежных стран по-прежнему видит в восточнославянских реформационных движениях (в том числе и русских) прежде всего отголосок западноевропейской реформации и специально исследует лишь вопросы проникновения протестантизма в православные области Европы<sup>53</sup>.

Задача изучения истории реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой остается весьма насущной. Ее решение облегчается тем, что в последние десятилетия разносторонне исследована история русских еретических движений конца XV — XVI в., тесно связанных с аналогичными реформационными движениями в восточнославянских регионах Речи Посполитой<sup>54</sup>. Более того, предприняты попытки проследить судьбу русских еретиков за русским рубежом и их влияние на развертывание антиправославной реформационной проповеди в белорусско-украинских землях<sup>55</sup>. В частности, А. И. Клибанов отметил, что «ересь Феодосия Косого была прямым фактом участия православного населения в белорусско-литовской реформации» и пришел к выводу о тесной близости и зачастую идентичности реформационной программы Феодосия Косого и его последователей, с одной стороны, и белорусско-литовских антитринитариев — с другой<sup>56</sup>. По мнению А. И. Клибанова, это позволяет рассматривать восточнославянские реформационные движения в общем контексте восточноевропейской реформации<sup>57</sup>. Такая установка, предполагающая изучение в первую очередь взаимных связей русского, белорусско-украинского и польско-литовского реформационных движений и вместе с тем выявление специфики антиправославных учений и выступлений, представляется весьма плодотворной и может быть принята за исходную точку в дальнейших изысканиях, что наглядно подтверждено работами последних лет<sup>58</sup>.

В целом вопрос о реформационных движениях в восточнославянских землях Речи Посполитой сохраняет научную актуальность и нуждается в дальнейшем исследовании на основе привлечения новых данных и комплексного изучения уже известных источников.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag//Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1981. Jg. 29. Hf. 10. S. 881.
2. Архив Маркса и Энгельса. М., 1948. Т. 10. С. 356.
3. Там же. С. 344.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 362.
5. Там же. Т. 1. С. 422.
6. Там же.
7. Там же. Т. 21. С. 496.

8. Там же. С. 314.
9. Там же.
10. Там же. Т. 7. С. 361.
11. Об этой категории исторической науки см.: Барг М. А. Категории и методы исторической науки, М., 1984. С. 183—198.
12. Архив Маркса и Энгельса. Т. 10. С. 356.
13. О польской реформации подробнее см.: История Польши. М., 1954. Т. 1. С. 171—176; Любович Н. Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии. Варшава, 1883; Кареев Н. И. Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше. СПб., 1886; Historia Polski. W., 1957. Т. II. Cz. 1. Pod red. H. Łowmiańskiego. S. 185—207; Dzieje Polski/Pod red. J. Topolskiego. W., 1976. S. 285—289; Zarys historii Polski/Pod red. J. Tazbira. W., 1980. S. 216—218; Gierowski J. A. Historia Polski. 1505—1764. W., 1979. S. 74—93; Tazbir J. Świt i zmierzch polskiej Reformacji. W., 1956.
14. В XVI в. конфессиональные и этнические границы в основном совпадали. См. Ісаєвич Я. Д. Джерела про західні межі української етнічної території в період феодалізму//Український історичний журнал. 1968. № 2. С. 78—84; Kosman M. Reformacja i Kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej. Wrocław etc., 1973; Ochmański J. Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemennej do XVI w. Poznań, 1981. S. 39—45.
15. Węgierski A. Libri quattuor Slavoniae Reformatae. W., 1973; Lubieniecki St. Historia Reformationis Polonicae. W., 1971.
16. Филарет (Гумилевский). История русской церкви, период 3-й. (1410—1588). М., 1888. С. 91—96, 125—133; Макарий (Булгаков). История русской церкви. Т. 9. Кн. IV. История западнорусской или литовской митрополии (1458—1596). СПб., 1879. С. 311—329; Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1900. Т. 2, первая половина тома. С. 817—841; Говорский К. О введении, распространении и судьбе кальвинизма в Белоруссии//Вестник Юго-Западной и Западной России. 1864. № 4. С. 19—28; Чистович И. А. Очерк истории западнорусской церкви. СПб., 1882. Ч. 1. С. 74—88; Коялович М. О. Отношение западнорусских православных к польским протестантам во время унии//Христианское чтение. 1860. № 2. С. 225—256; Он же. Лекции по истории Западной России. М., 1864. С. 189—198; Соколов И. И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв. М., 1880. С. 54—55, 57—60, 264—265 и др.; Розов А. Отношение православных Юго-Западной Руси к протестантизму в XVI и первой половине XVII в. Вильно, 1881; Плисс В. И. Исторический очерк проникновения и распространения реформации в Литве и Западной Руси//Христианское чтение. 1914. № 2. С. 199—234; Он же. Симон Будный и его сектантская и литературная деятельность в Литве и Западной Руси//Христианское чтение. 1914. № 9. С. 1146—1168; № 10. С. 1286—1316.
17. Малышевский И. И. Подложное письмо половца Ивана Смеры великому князю Владимиру Святому//ТКДА. 1876. № 6. С. 472—553; № 7. С. 141—233.
18. Там же//ТКДА. 1876. № 6. С. 513—533.
19. Там же. С. 505.
20. Там же//ТКДА. 1876. № 7. С. 178—182.
21. Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI—XVII вв.//Киевская старина. 1882. № 4. С. 25—57; № 5. С. 193—224; № 6. С. 401—432. Той же проблематике была посвящена небольшая статья О. А. Фотинского, повторявшая основные выводы О. Левицкого (Фотинский О. А. Социнианское движение на Волини в конце XVI — XVII в.//Волинские епархиальные ведомости. 1894. № 25. С. 709—717).
22. Левицкий О. Социнианство//Киевская старина. 1882. № 4. С. 40—41, 50.
23. О. Левицкий ограничился изложением основных пунктов учения социниан и противопоставил последовательный рационализм антитринитариев «грубым измышлениям невежественных феодалов» (Социнианство//Киевская старина. 1882. № 4. С. 43—48; № 5. С. 203).
24. Матеріялі для культурної і громадської історії Західної України. Т. 1. Листування І. Франка і М. Драгоманова. Київ, 1928. С. 156; См. также: Драгоманов М. П. Громада. Українська збірка. Передне слово. Женева, 1878. С. 24—29. Характерно, что и И. Франко отмечал связь братств с реформацией (Франко І.

Charakterystyka literatury guskiej XVI — XVIII w. // Kwartalnik historyczny. 1892. Zesz. 4. S. 697).

25. См.: Студинський К. Перестрога. Руський пам'ятник XVII віка. Львів, 1895. С. 23—30.

26. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Київ; Львів, 1907. Т. VI. С. 420—435. Аналогічна точка зрення проведена і в другій роботі М. С. Грушевського дореволюційного періода (Культурно-національний рух на Україні в XVI—XVII віці. Київ; Львів, 1912. С. 46—58).

27. Он же. Історія української літератури. Київ, 1927. Т. 5. С. 233—234.

28. Он же. З історії релігійної думки на Україні. Львів, 1925. С. 64—80.

29. Ішак А. Михайло Грушевський і його Історія релігійної думки на Україні // Нива, р. XX. Львів, 1925. Ч. 9. С. 293—301; Ф. С. [Рецензія] // Записки чина св. Василя Великого. Жовква, 1926. Т. 2. Вып. 1—2. С. 459—461. Рец. на кн.: Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні. Львів, 1925.

30. Зубрицкий В. М. [Рецензия] // Україна. 1914. Кн. 3. С. 91. Рец. на кн.: Архив Юго-Западной России. Т. 8. Киев, 1914; Петров А. Л. Отзвук реформации в русском Западнью XVI в. Прага, 1923. С. 63—68; Дорошенко Д. Нарис Історії України. Т. 1. До половини XVII столетия. Варшава, 1923. С. 162—196.

31. Перфецкий Е. Ю. Религиозное движение в XVI и начале XVII в. в Угорской Руси // ИОРЯС. Т. XX. 1915. № 1. С. 24—77.

32. Огієнко І. Українська літературна мова XVI ст. і Крехівський апостол 1560-х рр. Варшава, 1930. Т. I. С. 47—59.

33. Савич А. Нариси історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI—XVII вв. Київ, 1929. С. 17—62.

34. Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. Пг., 1921. С. 10—16; Возняк М. історія української літератури. Т. 2. Вікі XVI—XVII. Ч. 1. Львів, 1921. С. 11—26; Чижевский Дм. Історія української літератури. Прага, 1942. Кн. 2. С. 9—21; Янчук Н. А. Нариси па гісторії беларускае літератури. Менск, 1922. С. 16—38. См. также: Пічэта У. Беларускае адражэньне у XVI сталяцці // 400-лесьце беларускага друку. Менск, 1926. С. 132—156.

35. РИБ. Т. 19. Спб., 1903; Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1.— Киев, 1914; Памятки полемичного письменства кінця XVI — поч. XVII в. Видав д-р К. Студинський. Львів, 1906. Т. I. (Памятки украинсько-руської мови і літератури, т. 5); Фотинский О. А. Волинский религиозный вольнодумец XVII в. // ЧИОНЛ. 1905. Кн. 18. Вып. 3—4. Отдел 2-й. С. 71—102; Огієнко І. Указ соч.; Поучения на евангелие по Няговскому списку. Изд. А. Петров. — Памятники церковно-религиозной жизни угорусов XVI—XVII вв. (Сб. ОРЯС. Т. 97. № 2). Пг., 1921. С. 1—226.

36. Петров А. Л. Указ. соч.

37. Chodynicky K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370—1632. W., 1934; Woliński J. Polska i kościół prawosławny. Lwów, 1936; Łapiński A. Zygmunt Stary i kościół prawosławny. W., 1937 (Rozprawy historyczne Towarzystwa naukowego Warszawskiego. T. XIX, zeszyt 1. S. 1—X, 1—207).

38. Łukaszewicz J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie. Poznań, 1842. Т. 1.

39. Merczyng H. Zbory i senatorowie protestanscy w dawnej Rzeczypospolitej. W., 1904.

40. Brückner A. Różnowiercy polscy. W., 1962. S. 118—120.

41. Kossowski A. Zarys dziejów protestantyzmu na Wołyniu w XVI i XVII w. // Rocznik wołyński. 1933. Т. III. S. 233—260.

42. Hartleb K. Zagadnienie Reformacji na ziemiach litewskich. Lwów, 1935. S. 9.

43. Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliazach kaznodziejskich XVI i XVII wieków // Sprawozdania Polskiej akademii umiejętności. 1929. № 8. Październik. S. 2—10; idem. Wpływ Reja na Ruś (notatka) // Prace filologiczne. 1929. Т. XIV. S. 476; idem. Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia (preklad ruski pasji z Postylli M. Reja) // Prace filologiczne. 1931. Т. XV. Cz. 2. S. 119—162.

44. Історія Української РСР. Київ, 1979. Т. I. Кн. 2. С. 228—229; История Украинской ССР. Киев, 1982. Т. II. С. 443—446; Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль в Белоруссии и Литве. Вторая половина XVI — начало XVII в.

Минск, 1970; История Белорусской ССР. Минск, 1977. С. 56—57; История Белорусской ССР. Минск, 1961. Т. 1. С. 161—164; История СССР с древнейших времен до наших дней. М., 1966. Т. 2. С. 433.

45. См.: Подокшин С. А. Указ. соч.; Алексютрович Н. А. Будный — идеолог гуманизма и реформации в Белоруссии и Литве//Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии. Минск, 1962. С. 40—50; Он же. Культурно-просветительская деятельность братьев Зизаниев//Там же. С. 126—133; Он же. Тяпинский и его предисловие к евангелию//Там же. С. 82—87; Зайцев В. К. Реформационное движение в Белоруссии и Литве (вторая половина XVI в.)//Философия и право. Доклады II конференции молодых ученых АН БССР и вузов БССР. Минск, 1968. С. 391—403; Он же. Франциск Скорина и гуманистическая мысль в Белоруссии XV—XVI вв.: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Минск, 1970; Паславский И. В. Борьба против идеологии католицизма в общественно-политической и философской мысли Украины XVII в.: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев, 1979; Lukšaite J. Radikalioji reformacijos kryptis lietuvoje. Vilnius, 1980; Кашуба М. В. Специфика реформации на Украине//Идеология и общественная мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы периода средневековья. М., 1986. С. 17—19.

46. Особенно настаивал на этом В. И. Пичета в своих поздних работах. См.: Пичета В. И. Культура Белоруссии в XVI в.//Пичета В. И. Белоруссия и Литва XV—XVI вв. Исследования по истории социально-экономического, политического и культурного развития. М., 1961. С. 633—714; Он же. Образование белорусского народа//Там же. С. 595—632; Он же. Возрождение Украины—Руси и Белой Руси в XVI — начале XVII в.//Там же. С. 715—730.

47. См., например: Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк. Киев, 1982. С. 120—122; Наливайко Д. С., Крекотень В. І. Українська література XVI—XVIII століття у слов'янському і європейському контексті//IX міжнародний з'їзд славістів. Слов'янські літератури. Київ, 1983. С. 50—51; Зайцев В. К. Франциск Скорина и гуманистическая мысль... С. 16—20; Паславский И. В. Указ. соч. С. 9; Зайцев В. К. Предумысли гуманизму у Беларусі//450-й год беларускага кнігадрукавання. Минск, 1968. С. 55—60.

48. Сербента В. А. К истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии XVI — начала XVIII в.//Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI — начала XIX в. Минск, 1962. С. 15; Голенищев-Кутузов И. Н. Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). Доклад на V Международном съезде славистов М., 1963; Історія Української РСР. Київ, 1979. Т. I. Кн. 2. С. 228—230; Немировский Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979. С. 27—29; Lukšaite J. Op. cit.

49. Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVIII ст. Київ, 1966. С. 71—87, 196, 209.

50. Подокшин С. А. Указ. соч. С. 177—204; Он же. К вопросу о взаимодействии радикального направления реформации в Белоруссии и Литве с еретическим движением во второй половине XVI в.//Материалы конференции молодых ученых АН БССР. Отделение общественных наук. Минск, 1962. С. 81—88; Паславский И. В. З истории розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. Київ, 1984. С. 51—91; Кралюк П. М. Антиринитизм и общественная мысль Украины второй половины XVI — первой половины XVII ст.: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. Киев, 1988.

51. Tazbir J. Antytrynityzmy na ziemiach ukraińskich w XVII w.//Z polskich studiów slawistycznych. Seria 4. Historia. W., 1972. S. 92—120; idem. Kisielińskobereski zbiór Braci Polskich//Przegląd historyczny. 1966. T. 57. Zeszyt 1. S. 126—136.

52. Szczucki L. Marcin Czechowic. Studium z dziejów antytrynityzmu XVI w. W., 1964; Kosman M. Reformacja i Kontrereformacja w Wielkim księstwie Litewskim. S. 28—29, 68; idem. Badania nad Reformacją w Wielkim księstwie Litewskim (1919—1969)//Odrodzenie i Reformacja w Polsce, 1971. T. XVI. S. 159; idem. Historia Białorusi. Wrocław, 1979. S. 130—135; Tazbir J. Społeczeństwo wobec Reformacji//Polska w epoce Odrodzenia. W., 1970. S. 199; Tworek St. Zbiór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce XVI—XVII w. Lublin, 1966. S. 34—36; Kłoczowski J. Chrześcijaństwo polskie XVI—XVIII w.//Kościół w Polsce. Kraków, 1969. T. 2. Wieki XVI—XVIII. S. 23; Juszczyk J. O badaniach had judaizantyzmem//Kwartalnik historyczny. 1969. N 1. S. 151.

53. Benz E. Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der Östlich-orthodoxen Kirche München, 1971; Mainka R. M. Zinovij von Oten'. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. Roma, 1961; Müller L. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom XVI. bis zum XVIII Jahrhundert. Wiesbaden, 1950; Hering G. Orthodoxie und Protestantismus//Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Wien, 1981. Bd 31/2. S. 841—845, 849—851; Jobert A. De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté. Paris, 1974; idem. L'État polonais, la liberté religieuse et l'Église orthodoxe au XVII siècle//Revue internationale de l'histoire politique et constitutionnelle. 1955. N 19—20. P. 238—243; idem. Aux origines de l'Union de Brest. Le protestantisme en Ruthénie//Księga pamiątkowa 150-lecia Archiwum Głównego akt dawnych w Warszawie. W., 1958. S. 371—382. Halecki O. From Florence to Brest. Hamden, 1968. P. 141—157; Medlin W. K., Patrinelis Ch. G. Renaissance influences and religious reforms in Russia. Western and Post-Byzantine influences on culture and education. 16th — 17th centuries. Genève, 1971; Martel A. La langue polonaise dans les pays ruthènes 1569—1667. Lille, 1938. P. 203—218. Williams G. H. Protestants in the Ukraine during the period of the Polish—Lithuanian Commonwealth//Harvard Ukrainian Studies. 1978. N 1. P. 41—72; N 2. P. 184—210; Idem. Francis Stancaro Schismatic reformed Church centred in Dubets'ko in Ruthenia. 1559—61/1570//Harvard Ukrainian Studies. 1979—80. N 2. P. 931—957; Wagner O. Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert//Zeitschrift für Ostforschung. 1986. N 1—2. S. 18—61. Вінтер Е. Візантія та Рим у боротьбі за Україну. 955—1939. Пер. с нем. Прага, 1944. Для представителя русской православно-церковной эмигрантской историографии ересь М. Башкина и Ф. Косого — это по-прежнему «эпизод протестантских увлечений в Литовской Руси», «вышедший на поверхность в Москве» (Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I. С. 506 и др.).
54. См.: Будовниц И. У. Русская публицистика XVI в. М.; Л., 1947. С. 257—279; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955; Казакова Н. А. Нестыжательство и ересь//Вопросы научного атеизма. М., 1980. Вып. 25. С. 62—79; Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; Он же. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960; Он же. Самобытная ересь//Вопросы истории религии и атеизма. М., 1956. Вып. 4; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958. С. 143—214; Он же. Основные проблемы реформационно-гуманистического движения в России в XIV—XVI вв.//История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963. С. 91—119; Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого//Вестн. Моск. гос. ун-та. Историко-филологическая серия. 1956, № 2; Он же. Христологические споры в России (середина XVI в.)//Вопросы истории религии и атеизма. М., 1963. Вып. II. С. 334—361; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.—Л., 1960; Павлов С. Н. Критика Феодосием Косым догмата о Троице//Атеистические традиции русского народа. Л., 1982. С. 110—121; Шелестов Д. К. Свободолюбие в учении Феодосия Косого//Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. Вып. 2; Лапшина Р. Г. Феодосий Косой — идеолог крестьянства//ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. IX.; Бегунов Ю. К. Кормяча Ивана — Волка Курицына//ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. XII; Он же. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси//ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. XIII.
55. Клибанов А. И. Народная социальная утопия. С. 61—68; см. также: Алексютович Н. А. Русские вольнодумцы в Белоруссии//Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии. С. 100—110; Urban W. Kosy T.//Polski słownik biograficzny. Wrocław, 1969. T. XIV/3. Zeszyt 62. S. 369.
56. Клибанов А. И. Народная социальная утопия. С. 66—67; См. также: Клибанов А. И. Самобытная ересь. С. 214; Рогов А. И. Основные особенности развития русско-польских культурных связей в эпоху Возрождения//Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения. М., 1976. С. 173

57. Клибанов А. И. Народная социальная утопия. С. 56—57.

58. Голенченко Г. Я. 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, 1986. С. 148—168; Дмитриев М. В. Реформационное движение в восточнославянских землях Речи Посполитой в середине XVI в. // Вопросы историографии и истории зарубежных славянских народов. М., 1987. С. 120—135; Он же. «Новое учение» Феодосия Косого и реформационное движение в Речи Посполитой во второй половине XVI — начале XVII в. (в печати).

## ПАМЯТНИКИ РЕФОРМАЦИОННЫХ ДВИЖЕНИЙ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗЕМЛЯХ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI В.

Основными источниками для воссоздания истории реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой нам послужили религиозно-полемические памятники этого периода. Значительное их число было опубликовано во второй половине XIX — начале XX в., некоторые из них вошли в состав старопечатных изданий, но многие до сих пор не введены в оборот и хранятся в рукописных собраниях СССР<sup>1</sup>.

Для реконструкции истории и идеологии реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой первостепенное значение имеют, естественно, памятники, вышедшие из-под пера самих реформаторов. Но в отличие от истории польско-литовской реформации, которая не только отразилась в произведениях ее деятелей, но и имела собственных историографов уже в XVI и XVII вв., история антиправославных религиозно-общественных движений чаще всего анонимна, а памятники, созданные в реформационных кругах и дошедшие до наших дней, — буквально единичны. Это «Письмо половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру Святому», сборник толково-учительных слов на евангельские чтения из собрания Ю. А. Яворского в отделе рукописей ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, заметки на полях так называемого Креховского апостола. К ним примыкают некоторые другие памятники, не являющиеся непосредственными декларациями реформационного движения, но возникшие под влиянием реформационной идеологии. Это Няговские поучения, произведения Стефана Зизания и некоторых других полемистов конца XVI — начала XVII в.

Несравненно более обширную группу источников составляют религиозно-полемические сочинения, направленные против реформационных движений. Среди них особую ценность имеют те, которые полемизируют не с общими принципами реформационной идеологии, а воспроизводят отдельные фрагменты еретических сочинений или сообщают конкретные факты истории реформационной проповеди в восточнославянских землях Речи Посполитой. Тут следует назвать «Послание многословное», сочинения Зиновия Отенского, анонимное «Списание против люторов», послания Артемия, сочинение «Против повести нынешних безбожных еретиков», полемические проуниатские и антиуниатские сочинения и др.

Помимо полемической литературы интересны актовые материалы, касающиеся истории реформационных движений в вос-

точнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI и первой половине XVII в., истории православных братств, состояния православной церкви, а также некоторые сочинения польско-литовских реформаторов, их переписка, историографические компендиумы, протоколы синодов реформированных общин, отдельные памятники иного рода, доставляющие информацию о религиозной оппозиции православию в восточнославянских землях Польско-Литовского государства.

Охарактеризуем наиболее значительные памятники каждой категории.

«Письмо половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру Святому» было впервые напечатано в сочинении антитринитарского историка Хр. Сандиуса «Ядро церковной истории», а впоследствии перепечатано в приложении к «Четырем книгам о славянской реформации» протестанта Андрея Венгерского<sup>2</sup>. Согласно изложенной Х. Сандиусом и повторенной А. Венгерским версии «Письмо» было написано около 990 г. в Александрии «Иваном Смерой, половцем, врачом, ученым, достойным человеком», который в свое время был послан в Византию великим князем Владимиром для «ознакомления с христианской церковью в Греции». Письмо это якобы было найдено в Спасском монастыре в Перемышльской земле и переведено Андреем Колодыньским из Витебска в 1567 г. сначала на русский, а затем и на польский языки<sup>3</sup>. И. И. Малышевский доказал очевидную подложность «Письма» и установил, опираясь на послания старца Артемия и другие источники, что его автором был сам Андрей, он же Козьма Колодыньский, один из последователей Феодосия Косого в Белоруссии<sup>4</sup>. Согласно реконструкции И. И. Малышевского А. Колодыньский был православным дьяконом в Витебске, после контактов с феодосианами стал их последователем, был вынужден покинуть Витебск, но в 1562—1563 гг. вернулся туда с целью вести реформационную пропаганду. Возможно, он участвовал в Ланцутском и Скшинском синодах польских братьев в 1567 г.; кончил свою жизнь проповедником в имении одного из польских шляхтичей<sup>5</sup>.

Выводы И. И. Малышевского были приняты другими исследователями, и лишь И. Франко, которого недавно поддержал Г. Я. Голенченко, усомнился в принадлежности «Письма» Андрею (Козьме) Колодыньскому и приписал авторство первому историографу польской реформации Ст. Будзиньскому<sup>6</sup>. Однако гипотеза И. Франко о принадлежности «Письма Ивана Смеры» Ст. Будзиньскому не убедительна и нарушает презумпцию текста источника, который связывает появление «переводов» письма с именем А. Колодыньского — наиболее вероятного автора этого сочинения.

Доводы, выдвинутые И. Франко в пользу авторства Ст. Будзиньского, таковы. История путешествия И. Смеры в Византию и обращения с письмом к князю Владимиру напоминают обстоятельства путешествия Фр. Лисманина (тайного протестанта и советника короля Сигизмунда-Августа) по Западной Европе в начале

50-х годов XVI в. и его перехода в кальвинизм с последовавшим за ним обращением к польскому королю с призывом следовать кальвинистскому учению<sup>7</sup>. Будзиньский был секретарем Лисманина и использовал свои впечатления для написания фальсификата, который был включен в хронику истории польского реформационного движения, а оттуда перешел в другие протестантские издания. Вторым аргументом в пользу Будзиньского служит то, что догмат троицы в письме не отвергается. Из этого делается вывод, что «Письмо» написано ранее, чем сложился антитринитарский лагерь реформации, то есть в первой половине 50-х годов XVI в., в годы путешествия Ф. Лисманина по Западной Европе<sup>8</sup>.

Видно, что первое допущение Франко произвольно и основано на внешнем подобии фабулы «Письма» обстоятельствам путешествия Лисманина и Будзиньского в Западную Европу, о котором, кстати, мог узнать от Будзиньского и А. Колодынский. Второй аргумент не учитывает того факта, что «Письмо Смеры» представляло собой подлог, который требовал соответствия излагаемых фактов условиям Византии X в. и потому исключал прямую критику Троицы. Кроме того, Артемий, писавший об А. Колодынском как об антитринитарии, мог ошибаться. Наконец, автор «Письма», адресованного православному населению, не мог не учитывать, что религиозно-догматические идеи вряд ли будут сразу поняты и восприняты приученными к канону верующими и, естественно, должен был стремиться к более простым и доступным формам пропаганды реформационных идей.

По той же причине — недооценке особенностей жанра «Письма» — неубедительными становятся указания И. Франко на то, что греки, описанные Смерой, мало похожи на реальных греков XVI столетия<sup>9</sup>. По мнению И. Франко, описанная Смерой «греческая церковь» более напоминает католицизм, чем православие, ибо «половец упрекает церковников в запрете брака для духовенства (но ведь и бывшие чернецы — Феодосий и Игнатий — не только отстаивали допустимость брака для черного духовенства, но и демонстративно женились в Литве), критикует богатое убранство храмов, чревоугодие духовенства, практику приношений в церковь, разноголосое пение, почитание портретов покойников, то есть икон, и т. д. И. Франко считает, что таких черт значительно больше было в «латинской», чем в православной церкви<sup>10</sup>. Но ведь именно пороки духовенства и чрезмерная пышность и сложность богослужебных церемоний, гипертрофия иконопочитания и прочее вызвали в первую очередь протест восточнославянских реформаторов и критиковались ими без снисхождений.

Следует обратить внимание также на то, что те фрагменты «Письма», в которых Смера обличает «греческое» богослужение, очень близки текстам некоторых русских памятников. Так, Смера пишет: «...после поклонения идолам они топают ногами, плещут руками, выпускают свои вопли при пении наподобие разнообразной музыки, ведя себя без всякого стыда»<sup>11</sup>. А в «Беседе валаамских чудотворцев», например, читаем: «...в пении том тщатся,

ногами пинающе, и руками трясуще, главами кивающе, аки беснующийся, гласы испунцающе»<sup>12</sup>. В противокатолическом полемическом памятнике (список 1600 г.) встречаем такие слова: «и зело велик вопль пения их, или се есть красота их церковнаа, еже ударяют в бубны и в трубы же церковнаа, еже по органы руками плещуще и ногами топчуще»<sup>13</sup>.

И. Франко дополняет свою аргументацию и другими наблюдениями. Он указывает, что письмо было распространено в польском варианте, а о русском лишь упоминается у Сандиуса: Но в сообщении Сандиуса речь идет лишь об экземпляре, ему принадлежавшем, переведенном на польский язык. Кроме того, существует документ 1587 г., упоминающий «лист великого князя Володимира власным языком руским переписанный»<sup>14</sup>. Переход Ф. Лисманина в протестантизм и женитьба, по мнению И. Франко, должны были произвести впечатление на Ст. Будзиньского и послужить поводом к аллегорическому изложению событий. Но протестантские симпатии Лисманина вряд ли были тайной для его секретаря, и поэтому обращение Лисманина в «нововерие» не могло оказаться сюрпризом. В то же время рассказ о посылке князем Владимиром послов в Византию, несомненно, был известен не только Будзиньскому, но и православному дьякону А. Колодыньскому. Что касается употребления двойной системы летосчисления в «Письме», то вряд ли она была неприемлема для восточнославянских православных памятников<sup>15</sup> и к тому же могла быть привнесена в текст польскими переписчиками письма. Против датировки «Письма» началом 50-х годов XVI в. свидетельствует и то, что в нем упоминаются праведники двух родов: так сказать, полноценные подвижники и непоследовательные сторонники «истинной религии». Такое деление, вероятно, было навеяно расколом в польском реформационном лагере, произошедшим в 60-е годы XVI в.

Важнейшим памятником реформационной пропаганды в восточнославянских землях Речи Посполитой является рукописный сборник толково-учительных слов на евангельские и апостольские чтения из собрания Ю. А. Яворского<sup>16</sup> в Ленинграде. Ю. А. Яворский, нашедший этот сборник, определял его содержание как протестантское. Однако описывавший состав рукописи И. И. Фетисов упустил из виду эту важнейшую особенность содержания сборника<sup>17</sup>, и, видимо, поэтому памятник оставался фактически не введенным в научный оборот. Единственное упоминание о нем содержится в работе А. Л. Петрова, который предполагал, что поучения сборника переведены с какого-то лютеранского польского сочинения, критика направлена в основном против католиков, а кое-какие выпады против православных добавлены, вероятно, переводчиком. Во всем сборнике он выделил лишь три противоправославных фрагмента<sup>18</sup>.

По структуре и некоторым особенностям содержания сборник близок украинско-белорусским рукописным учительным евангелиям второй половины XVI в., которые, как установлено Я. Яно-

вым, имеют мало общего с традиционным учительным евангелием, опубликованным Иваном Федоровым в 1569 г.<sup>19</sup> Сборник из собрания Ю. А. Яворского пронизан последовательно реформационным духом и отчетливыми оппозиционными настроениями.

Сам по себе налет реформационных настроений характерен для значительного числа украинско-белорусских рукописных учительных евангелий второй половины XVI в., некоторые из них, как установил Я. Янов, содержат прямые переводы из «Постыллы» М. Рея, знаменитого польского писателя середины XVI в., примкнувшего к протестантам и выражавшего своими произведениями, «Постыллей» в первую очередь, реформационные настроения польской шляхты<sup>20</sup>. Однако большинство поучений сборника Ю. А. Яворского, во-первых, оригинально<sup>21</sup>, во-вторых, отмечено такими реформационными идеями, которые не свойственны ни сочинению Рея, ни восточнославянским переложениям фрагментов этого сочинения.

Когда был создан сборник из собрания Ю. А. Яворского? Водяные знаки позволяют отнести его к 60-м годам XVI в.<sup>22</sup> В самом тексте никаких прямых указаний на время создания сборника нет, однако имеются косвенные приметы именно 60-х годов XVI в. В частности, обращает на себя внимание активная полемика с антитринитариями, свойственная именно этому периоду восточнославянских реформационных движений. При этом в центре спора оказывается мнение, что только человеческая природа Христа участвовала в его искупительной миссии<sup>23</sup>. Такая идея была выдвинута в польском реформационном движении в 50-е годы XVI в.: Фр. Станкарм и активно оспаривалась именно в конце 50-х — первой половине 60-х годов XVI в.<sup>24</sup> На сравнительно раннее появление сборника указывают и слова автора о тайном распространении реформационных идей<sup>25</sup>. Наконец, весь идейный состав проповедей, в высшей степени созвучный той религиозной полемике, которая велась в 60-е годы XVI в. в украинско-белорусских, польских и русских землях, также указывает на одновременность создания всего комплекса полемических сочинений этого времени, в том числе и сборника из собрания Ю. А. Яворского.

Анонимный автор сборника был человеком высокого образования, обширной филологической подготовки, о чем говорят неоднократно встречающиеся в тексте сборника ученые комментарии, пояснения, толкования, в том числе относящиеся к древнееврейским терминам<sup>26</sup>. Он не раз вступает в полемику с неназванными по имени оппонентами, комментируя текст писания, однажды упоминает некоего «мистра и доктора жидовского», считающего, что местом погребения Адама была Голгофа<sup>27</sup>. Определение того, к кому относится эта реплика, позволило бы пролить свет на авторство сборника и точнее установить время его создания.

К памяткам, выражавшим реформационное стремление приспособить св. писание к народному языку, следует отнести переводы библейских и новозаветных книг<sup>28</sup>, восточнославянские переложения протестантских печатных изданий, в том числе поль-

ских протестантских переводов св. писания. Первое место среди памятников такого рода занимает Пересопницкое евангелие 1556—1561 гг., созданное пересопницким архимандритом Григорием и писарем Михаилом Васильевичем из Санока<sup>29</sup>. Долгое время считалось, что Пересопницкое евангелие возникло под влиянием чешских братьев<sup>30</sup>. Я. Яновым было установлено, что в основе перевода лежал церковнославянский и, возможно, не дошедший до нас польский текст, использованный польским протестантом Я. Секлущианом при переводе Нового завета<sup>31</sup>. Сомнения И. М. Каманина<sup>32</sup> в подлинности Пересопницкого евангелия не подтвердились<sup>33</sup>. В местечке Хорошев на Волыни шляхтич Валентин Негалевский в 1581 г. перевел на украинский язык польскую версию Нового завета, изданную М. Чеховицем, одним из лидеров польских братьев, в 1577 г.<sup>34</sup> В 70-е годы XVI в. попытку перевода евангелия на белорусский язык предпринял Василий Тяпинский, используя в качестве образца перевод Нового завета известным реформатором-антитринитарием Ш. Будным<sup>35</sup>. В том же ряду памятников следует вспомнить о восточнославянском переводе Псалтыри из Радзивилловской библии, выполненном во второй половине XVI в.<sup>36</sup>, и переведенные на белорусский язык протестантские духовные песни<sup>37</sup>.

Очень важным и содержательным памятником истории восточнославянских реформационных движений является так называемый Креховский апостол с его маргинальными пометами, который был найден в начале 20-х годов XX в. И. Боцяном<sup>38</sup> и подробно изучен И. Огиенко<sup>39</sup>. В состав перевода вошли деяния апостолов, все апостольские послания, Откровение Иоанна и апокрифическое «Послание Павла Святого к лаодикийцам». Основным источником послужила Радзивилловская библия, изданная кальвинистами в 1563 г. С нее переведен не только основной текст, но также и все пояснения к нему и все суммарии<sup>40</sup>.

На полях Креховского апостола встречаются три рода приписок: во-первых, приписки, сделанные той же рукой, какой написан текст перевода, и, видимо, единовременные ему; во-вторых, приписки, сделанные той же рукой, но несколько позднее; в-третьих, приписки, сделанные не автором перевода, а каким-то читателем-антитринитарием<sup>41</sup>. Делая поправки второго рода, автор перевода использовал не только Радзивилловскую библию, но и другие польские протестантские издания, библейские переводы Скорины, неизвестные церковнославянские источники, какие-то итальянские сочинения и, возможно, греческий оригинал Нового завета, а в самой переводческой работе проявил известную самостоятельность.

Все это позволило И. Огиенко сделать вывод о том, что автор был высокообразованным человеком, знавшим несколько языков, в том числе свободно владевшим церковнославянским. Последнее позволяет видеть в нем представителя духовенства. В то же время в рукописи нет никакого сходства с протестантскими несвижскими изданиями, что не позволяет допустить его принадлежность

к несвижской общине кальвинистов. Язык же указывает на происхождение переводчика из северо-западных или западноукраинских земель. Следовательно, автор не был протестантом, но не был и представителем антикатолического православного лагеря, поскольку содержание перевода и комментарии к нему несовместимы даже с терпимым к реформации направлением Острожского кружка. Наблюдения И. Огиенко над особенностями языка перевода и структурой рукописи говорят в пользу того, что сочинение задумывалось как агитационное, рассчитанное прежде всего на горожан<sup>42</sup>.

Единственный датирующий признак — переплет, выполненный в 1581 г., причем сам текст и поправки к нему написаны полностью раньше этого срока, так как во многих местах пострадали от обрезки. Наблюдения над филигранями дали основание И. Огиенко отнести перевод к 1560-м годам, но Я. Янов, сопоставив водяные знаки рукописи с филигранями точно датированных учительных евангелий, отнес Креховский апостол к более позднему времени<sup>43</sup>. Сопоставление же с филигранями, приведенными К. Бадецким, позволяет датировать его 70-ми годами XVI в.<sup>44</sup>

Наибольший интерес представляет включенное в состав рукописи апокрифическое послание апостола Павла к лаодикийцам, поскольку его можно рассматривать как прямую декларацию близкого кальвинизму течения восточнославянской реформации третьей четверти XVI в.<sup>45</sup>

Особую и весьма специфическую группу источников по истории реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой составляют так называемые учительные евангелия, списки которых, восходящие к нескольким редакциям, широко распространились в последней четверти XVI — первой половине XVII в. в восточнославянских землях Речи Посполитой. Написанные максимально приближенным к народному языком, они имели мало общего со ставшими каноническими учительными евангелиями, приписываемыми константинопольским патриархам Каллисту или Филофею<sup>46</sup>, и предназначались не столько для церковной проповеди, сколько для домашнего чтения. На своеобразный характер этих памятников, их большую популярность и значение для истории белорусского и украинского языка обращали внимание И. Я. Франко, В. Н. Перетц, Ю. И. Тиховский, Ю. А. Яворский и др.<sup>47</sup>, но их призыв заняться специальным изучением учительных евангелий (недавно повторенный Е. Л. Немировским<sup>48</sup>) нашел отклик лишь в работах Я. Янова, который, изучив более 20 евангелий из библиотеки греко-католического перемышльского капитула и несколько аналогичных рукописей из Львова, обнаружил, что многие из них содержат обширные заимствования из кальвинистской «Постылли» М. Рея, впервые изданной в Кракове в январе 1557 г. и переиздававшейся в 1560, 1566 гг. и позднее, и выделил несколько их редакций<sup>49</sup>.

Судьба этих заимствований в восточнославянской рукописной традиции отчасти парадоксальна: они использовались как ерети-

ками для реформационной проповеди (например, в сборнике Ю. А. Яворского), так и их противниками — православными идеологами — в интересах противореформационной полемики. Первое легко объяснимо, второе — не вызовет удивления, если вспомнить, что позднее православными полемистами и проповедниками перерабатывались не только протестантские произведения (как, например, произведения З. Любберта перерабатывались Стефаном Зизанием), но даже проповеди и жития святых, написанные заклятым врагом православной церкви П. Скаргой<sup>50</sup>. Однако и в том и в другом случае данный вид источников имеет самое непосредственное отношение к истории реформации в восточнославянских землях Речи Посполитой, потому что, во-первых, включенные в учительные евангелия проповеди были живыми откликами на реформационную пропаганду вольнодумцев, а иногда и сами грешили религиозным вольномыслием; во-вторых, они отразили порожденные реформацией сдвиги в общественном сознании, зафиксировали вызванные религиозно-общественной борьбой перемены в традиционном типе религиозности и потому заслуживают самого пристального внимания с точки зрения не только истории языка, но и как памятники общественной мысли.

Текстологическое исследование сохранившихся учительных евангелий не входило в нашу задачу, хотя и выявляет каналы проникновения и распространения реформационной идеологии в восточнославянских землях Речи Посполитой. Так, существенно наблюдение Я. Янова над тем, что из 20 исследованных им евангелий перемышльского капитула 7 связаны с первым изданием «Постылли» М. Рея, вышедшим в 1557 г. При этом рукописи данной группы являются списками (часто разнящимися друг от друга) того образца перевода, который возник около 1560 г. Эта дата выводится из содержащегося в некоторых списках Афанасиева символа веры, о котором говорится: «...то ся деяло пред тысящу и двемасти тридцати шести лет за панования великого царя Костянтина, великий собор против ему (Арию.— М. Д.) зложеный», то есть символ веры Афанасия переписан в 1561 г. (325+1236). Правда, эти слова повторяются и в позднейших списках, но в пользу датировки 1560—1561 гг. свидетельствует близость списков первой группы к первому изданию «Постылли» (январь 1557 г.)<sup>51</sup>. Позднее Я. Янов выделил еще одну группу учительных евангелий, возникшую в конце XVI в.<sup>52</sup> По его наблюдениям, в учительных евангелиях этой группы очень сильно влияние подкарпатских, прежде всего лемковского, говоров. Поэтому первоначальные переводы «Постылли» восходят, вероятно, к этим местностям<sup>53</sup>.

Наблюдения Я. Янова имеют большую ценность. Но в одном нельзя согласиться с исследователем: он считает, что, переписывая тексты, восходящие к «Постылле» М. Рея, восточнославянские книжники в силу своей необразованности не замечали их антиклерикальной направленности и потому часто включали в копируемые тексты выпады против местных и польских реформаторов<sup>54</sup>. Думается, что это упрощение. Даже тогда, когда переписчики учи-

тельных евангелий ставили целью защиту официального православного вероучения, использование ими неканонических по содержанию текстов не было бессознательным, но, наоборот, удовлетворяло сформированную реформационным климатом потребность в религиозных концепциях нового типа. Более того, сборник № 22 из собрания Ю. А. Яворского, типологически связанный с учительными евангелиями и «Постыллей» М. Рея, являет пример диаметрально противоположного использования текста — переработки его в последовательно реформационном духе с выдвиганием радикальных социальных требований.

Не исключено существование других подобных сборников. Так, румынский исследователь П. Олтяну установил, что старейший трансильванский сборник реформационных проповедей, составленный в 1564 г., представляет собой переработку не венгерских протестантских сочинений, как считалось ранее, а восходит к какому-то восточнославянскому оригиналу или посреднику<sup>55</sup>. Поэтому иногда бывает трудно определить, к какой категории памятников следует отнести то или иное учительное евангелие — к реформационным или противореформационным. Например, Няговские поучения, найденные и изданные А. Л. Петровым, рассматриваются им как пример восточнославянского кальвинистского произведения<sup>56</sup>, несмотря на то что в них не ставится под сомнение православный культ и догматические принципы. Учительные евангелия второй половины XVI — первой половины XVII в. — сложные по идейному содержанию памятники, дальнейшее изучение которых обещает быть плодотворным и, возможно, приведет к обнаружению новых произведений восточнославянской реформационной мысли<sup>57</sup>.

Среди памятников противореформационной восточнославянской полемики первое место, бесспорно, принадлежит анонимному «Посланию многословному» и сочинениям Зиновия Отенского, поскольку именно в них дана развернутая характеристика «нового учения» Феодосия Косого и его сподвижников и сообщено многое об их деятельности как в русских землях, так и за их границами. С этой точки зрения особенно важно «Послание многословное»<sup>58</sup>, ибо взгляды оппонентов воспроизводятся в нем не только в ходе самой полемики, но и отдельно, в виде цитат или подробного пересказа грамоты, присланной из пограничных областей Русского государства и Великого княжества Литовского, в которой местные православные жители просят вынести суждение о программе русских реформаторов, развернувших проповедь в Белоруссии и на Смоленщине.

Долгое время в науке господствовал взгляд, что автором «Послания многословного» является Зиновий Отенский<sup>59</sup>. Сравнительно недавно Л. Е. Морозова, вернувшись к вопросу об атрибуции этого памятника, выдвинула веские доводы против авторства Зиновия и предположила, что автор «Послания многословного» — неизвестный нам белозерский монах-публицист середины XVI в.<sup>60</sup> Нуждается в пересмотре и мнение о дате написания «Послания

многословного». В современных исследованиях по недоразумению укрепилось утверждение, что «Послание» написано в конце 50-х годов XVI в. (около 1558 г.)<sup>61</sup>. На самом деле «Послание многословное» было написано не ранее второй половины 60-х годов XVI в., так как в нем содержится ссылка на «Слово о явлении телес епископа Никиты»<sup>62</sup>, принадлежащее, вероятно, Зиновию Отенскому и датируемое 1565 г.<sup>63</sup> Ошибка произошла из-за того, что отсылку в «Послании многословном» воспринимали как указание на «Слово об открытии телес Никиты» 1558 г., принадлежащее Иоасафу, игумену Новгородского Данилова монастыря, в то время как речь шла о «Слове о явлении телес Никиты». Окончательным аргументом в пользу создания «Послания многословного» во второй половине 60-х годов XVI в. являются кодикологические наблюдения Д. М. Буланина над рукописью памятника<sup>64</sup>.

Реформационную программу, изложенную в «Послании многословном», принято отождествлять с учением Феодосия Косого. В этом исследователи следуют за анонимным автором «Послания», приписавшим опровергаемые взгляды Феодосию. Несомненно, Косой их разделял, но вряд ли они были продуктом его индивидуального творчества. Ведь в самой грамоте, полученной автором «Послания», имя Феодосия не упоминается, а речь идет о «пришелцах», выдвинувших эту реформационную программу. Отметим также, что автор «Послания многословного» знает об учении Феодосия больше того, что сообщено в присланной грамоте<sup>65</sup>. Например, он упоминает о призыве Феодосия читать лишь Ветхий завет<sup>66</sup>, хотя об этом в грамоте не говорится.

Поскольку воспроизведенная в «Послании многословном» грамота отражает не только то, в каком виде учение Феодосия Косого и его последователей существовало в московский период их деятельности, но и характер реформационной проповеди Феодосия за русским рубежом, возможно привлечь материалы этого памятника для реконструкции идейного содержания еретических движений в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине 50-х — начале 60-х годов XVI в.

То же самое можно сказать и о произведении, бесспорно принадлежащем перу Зиновия Отенского, — «Истины показание к вопросившим о новом учении», написанном в 1565—1566 гг.<sup>67</sup> В историографии оно используется преимущественно для характеристики учения Феодосия Косого до его бегства из Москвы. Такой подход сужает информативные возможности этого памятника. Ведь он представляет собой не запоздалый ответ на появившуюся в начале 50-х годов XVI в. ересь, а остроактуальный документ середины 60-х годов XVI в., когда Феодосий Косой стал известен не только как русский еретик, но и как лидер реформационного движения, развившегося в восточнославянских землях Речи Посполитой. Именно так представляют учение Феодосия крылошане Спасова монастыря, пришедшие на диспут к Зиновию и якобы сомневающиеся в вопросах веры, а в дискуссии отстаивающие мнения феодосиан. Сам Зиновий полемизирует с Феодосием Косым

как с эмигрантом, подчеркивая, что его учением «развращена» Литва<sup>68</sup>. Следует обратить внимание и на то, что Зиновий, по его собственным словам, впервые услышал об учении Феодосия из уст крылошан<sup>69</sup>. А. А. Зимин расценивает эти слова как публицистический прием, ссылаясь на то, что уже в 1558 г. в «Похвальном слове Никите» Зиновий писал о Косом<sup>70</sup>. Однако в 1558 г. о Никите писал не Зиновий, а Иоасаф, а «Слово о Никите» Зиновия появляется практически одновременно с «Истины показанием». Поэтому нет оснований ставить под сомнение неосведомленность Зиновия. Действительно, учение Феодосия (вернее сказать, восточнославянских реформаторов) в том виде, в каком оно было представлено крылошанами, могло быть ему неизвестно, что лишний раз характеризует «Истины показание» как источник, отразивший историю и идеологию восточнославянского реформационного движения в целом, а не только в его преломлениях на русской почве.

В 60-е годы XVI в. Зиновий создал и три других противоеретических полемических сочинения. Одно из них, «Слово похвальное об Ипатии, епископе Гангрском», опубликовано В. И. Корецким<sup>71</sup>. Принадлежность «Слова» Зиновию доказана В. И. Корецким весьма убедительно, но датировка его первыми годами шестого десятилетия XVI в. представляется сомнительной. Автор считает возможным приурочить появление «Слова» к пожару 1551 г. в церкви Ипатия на Рогатой улице в Новгороде, который, по допущению В. И. Корецкого, мог быть делом рук новгородских еретиков-феодосиан<sup>72</sup>. Однако в «Слове» не содержится никаких указаний на пожар. И наоборот, о пожарах много говорит тот же Зиновий в «Слове об Ионе новгородском», написанном в 1565—1568 гг.<sup>73</sup> Что касается пожара в церкви Ипатия на Рогатой улице, то она горела не только в 1551 г., но и в 1547 г.<sup>74</sup> Кроме того, «Слово» и по содержанию, и текстуально (как это показано самим В. И. Корецким<sup>75</sup>), очень близко «Истины показанию», написанному в 1565—1566 гг. В. И. Корецкий говорит, правда, и о различиях, указывающих, по его мнению, на более раннее написание «Слова», ссылаясь при этом на другую свою работу<sup>76</sup>, в которой, однако, отсылает читателя к упомянутому предисловию публикации «Слова»<sup>77</sup>. Поэтому единственным аргументом в пользу появления «Слова» около 1551 г. остается пожар в церкви Ипатия в том же году, произвольно связанный с написанием «Слова». Но, поскольку именно начало 60-х годов XVI в. является временем документально подтвержденного роста антитринитарских настроений в восточнославянском реформационном движении, наиболее вероятным временем создания памятника является, очевидно, начало 60-х годов XVI в.

Два других сочинения Зиновия — «О Никите новгородском» и «Об Ионе Новгородском» — содержат мало оригинальных сведений и важны прежде всего как свидетельства распространения ереси феодосиан в новгородских землях<sup>78</sup>.

Известное значение для характеристики идейной программы феодосиан имеет книга «О святой Троице» Ермолая Еразма,

изданная А. Поповым<sup>79</sup>. Помимо произведений Зиновия Отенского и Ермолая Еразма имеются и другие полемические памятники русского происхождения, позволяющие пролить свет на проблему генезиса восточнославянской реформации второй половины XVI в., реконструировать ее программу и проследить связи реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой с русскими ересями середины XVI в.<sup>80</sup>

Самым ранним западнорусским противореформационным памятником было, вероятно, сочинение «Против повести нынешних безбожных еретиков»<sup>81</sup>, написанное в ответ на не дошедшее до нас белорусское еретическое сочинение, которое автор называет «блазной епистолей»<sup>82</sup>. Публикатор памятника — С. Т. Голубев — извлеч рукопись из сборника, принадлежавшего профессору Киевской духовной академии Ф. А. Терновскому, и датировал ее началом второй половины XVI в.<sup>83</sup> Отыскать рукопись сборника Терновского в архивах Киева (ни в личном фонде Терновского, ни в других собраниях) не удалось и приходится поэтому принять датировку С. Т. Голубева без проверки.

Одним из основных источников для характеристики учения и деятельности восточнославянских еретиков в 60-е годы XVI в. служат послания старца Артемия, до своего бегства в Литву бывшего учителем русских вольнодумцев (в том числе Феодосия Косого), а в литовской эмиграции перешедшего на позиции официального православия и вместе с другими православными полемистами ведшего упорную борьбу с распространением реформационной идеологии. Не исключено, что Артемий был связан с Острогом, достоверно известно, что он был хорошо знаком с А. Курбским. Из 14 дошедших до нас его посланий 9 были написаны в Белоруссии, и все они посвящены реформационной проблематике. Большинство из них относится к первой половине 60-х годов XVI в. Значение посланий как источника возрастает в связи с тем, что Артемий был связан с еретиками, обращался с посланиями к ним и к Ш. Будному, был в курсе современной ему религиозно-идеологической борьбы, примыкая в своих убеждениях к нестяжателям, менее предвзято, чем другие полемисты, оценивал опровергаемые идейные программы<sup>84</sup>.

По мнению некоторых авторов, послания Артемия послужили источником для другого важного памятника реформационной борьбы в восточнославянских землях Речи Посполитой — «Списания против люторов»<sup>85</sup>. Послания Артемия служили в данном случае не просто источником, но преимущественно образцом полемики, давая ту схему и основной набор аргументов, которые соединились с новым содержанием, отражавшим развитие реформационной идеологии в 60—70-е годы XVI в. Прямых текстовых параллелей обнаружить не удалось, но параллели в освещении учения восточнославянских реформаторов, в наборе аргументов, в общей идейной тенденции обоих произведений заметить нетрудно, что естественно, ибо в этом отражается преемственность двух этапов реформационного движения в восточнославянских землях

Речи Посполитой. Важно, что «Списание против люторов» вошло в состав обширного полемического сборника, созданного в Супрасльском монастыре в 1578—1580 гг.<sup>86</sup> Некоторые разделы этого сборника позже перешли в состав других полемических противоеретических сочинений<sup>87</sup>.

Важным памятником восточнославянской противоеретической полемики 70—80-х годов XVI в. является «Пчела» Иова Почаевского<sup>88</sup>. «Пчела» представляет собой сборник полемических статей и выписок, защищающих православие от иноверия и вольнодумства. Рукопись была составлена в 1570—1580 гг. в период пребывания Иова в Дубенском монастыре<sup>89</sup>.

Непосредственно против реформации направлены и некоторые старопечатные издания или отдельные их разделы. Так, в книге Василия Суражского (Василия Андреевича Малющицкого) «О единой истинной православной вере» две главы посвящены критике реформационного учения<sup>90</sup>. Даже те старопечатные книги, которые по своему характеру не были связаны с идейными коллизиями эпохи реформации, обычно сопровождались предисловиями, так или иначе откликавшимися на современные идейные процессы<sup>91</sup>. Старопечатные издания содержат богатый материал и для изучения влияния реформации — прямого или косвенного — на развитие общественной мысли восточнославянского региона Речи Посполитой в XVI—XVII вв.

Дореволюционные ученые выявили и опубликовали большое количество противореформационных восточнославянских сочинений, но отнюдь не исчерпали (как показали разыскания в архивохранилищах и библиотеках) всего наличного фонда рукописных полемических памятников. Значительное число статей, критикующих реформационное учение, вошло в состав рукописных сборников второй половины XVI — первой половины XVII в. Правда, содержание этих статей чаще всего однообразно, полемика ведется анонимно, тезисы еретиков формулируются в самом общем виде и очень часто для их опровержения используются материалы святоотеческих слов (Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Василия Великого и др.). Такой прием обычен для средневековой литературы, и использование авторитета старины в борьбе с реформацией вовсе не свидетельствует о чисто кабинетном интересе к вопросам вероучения, хотя и затрудняет восстановление оригинальных черт реформационной идеологии второй половины XVI — первой половины XVII в. Иногда сами авторы экстраполируют опыт религиозной борьбы первых веков существования христианской церкви на современную им эпоху. О полемической направленности тех или иных статей свидетельствует тенденциозный набор материалов и стремление представить учение древних еретиков тождественным реформационным доктринам XVI в. Сопоставление данных этих памятников с текстами открыто противоеретических сочинений позволяет использовать такие материалы для определения масштаба религиозно-общественной борьбы в восточнославянских землях Речи Посполитой в XVI—XVII вв.

Поскольку реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой были тесно связаны с польско-литовским антикатолическим реформационным движением, источники, касающиеся истории последнего, нередко приносят информацию об антиправославной религиозной оппозиции. Помимо этого, выявление судеб и особенностей восточнославянских реформационных учений немыслимо без учета аналогичных явлений в польских и литовских землях католического ареала. Этим обусловлена необходимость привлечения актов, публицистических, эпистолярных и других памятников, относящихся к истории кальвинизма и анти-тринитаризма в польской реформации. Большое значение имеет в этом плане «История славянской реформации» А. Венгерского<sup>92</sup>, некоторые протоколы польских реформационных церквей<sup>93</sup>, реляции папских нунциев о религиозно-политической ситуации в Речи Посполитой во второй половине XVI в.<sup>94</sup>, переписка польских и швейцарских реформаторов<sup>95</sup>, мемориал Г. Вейгеля «О беспорядках в виленской общине»<sup>96</sup> и некоторые другие материалы.

В целом в настоящее время исследователи располагают довольно широким кругом достаточно репрезентативных источников, которые позволяют реконструировать историю реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. Специфика охарактеризованного выше фонда памятников предполагает, однако, восстановление облика этих движений прежде всего как явлений идеологических, принадлежавших истории общественной мысли данных регионов, поскольку отсутствуют материалы, которые позволили бы представить историю восточнославянской антиклерикальной оппозиции во всей ее фактической полноте, хотя, разумеется, дальнейшие архивные разыскания могут расширить фронт исследований.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Использованы материалы следующих хранилищ рукописей: ГИМ, ОР ГБЛ, ОР ГПБ, ОР БАН СССР, Архив ЛОИИ, ОР ЦНБ АН УССР, ЦГИА УССР, ОР БАН Литовской ССР, ОР ЛБАН, ЛМУМ, ЛИМ.

2. Węgierski A. Libri quattuor Slavonicae Reformatae. W., 1973. P. 499—503. Еще раньше оно было приведено в недошедшей до нас хронике Ст. Будзиньского (Ibid. P. 502).

3. Węgierski A. Op. cit. P. 499—500.

4. Малышевский И. И. Подложное письмо//ТКДА. 1876. № 6. С. 472—553; № 7. С. 141—233; РИБ. Т. IV. Стб. 1315.

5. Малышевский И. И. Подложное письмо//ТКДА. 1876. № 7. С. 148—149.

6. Франко І. Студії на полі карпато-руського письменства XVII—XVIII вв.//ЗНТШ. Т. 41. 1901. С. 29—40; Голенченко Г. Я. Новые письменные источники. С. 159. О Будзиньском см.: Малышевский И. И. Подложное письмо//ТКДА. 1876. № 6. С. 497—502; Barycz H. Budzyński St.//Polski słownik biograficzny. W., 1937. Т. 3. С. 105—106.

7. Об этом см.: Любавич Н. Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии. Варшава, 1883. С. 157—160; Lubieniecki St. Historia Reformationis Polonicae. W., 1971. P. 40—44.

8. Франко І. Указ соч. С. 29—38.

9. Там же. С. 38—39.

10. Там же. С. 39.

11. "...post adorationem idolorum supplodunt pedibus, plaudunt manibus, effe-  
rentes voces suas ad cantum, sicut musica varia, gerentes se absque pudore" (Wę-  
gierski A. Op. cit. P. 501).

12. Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев//ЛЗАК.  
Спб., 1895. Вып. 10. С. 27.

13. ОР БАН СССР. Архангельск, Д 177, л. 197—197 об.

14. ЦГИА УССР, ф. 220, оп. 1, ед. хр. 70, л. 1.

15. См.: Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л. Древнерусское  
наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 130, прим. 327.

16. ОР ГПБ, ф. 893, № 22 (далее — Сборник). Сборник писан полууставом  
второй половины XVI в. в четверть листа, переплетен в доски, обтянутые кожей.  
Общее количество листов — 240, между некоторыми из них имеются пропуски.  
Название дано Ю. А. Яворским: «Западнорусский сборник протестантских толково-  
учительных слов на евангельские и апостольские чтения». Приобретен в 1908 г. в  
Москве у Большакова.

17. Фетисов І. І. Українські рукописи збірки Ю. А. Яворського//Науко-  
вий збірник Ленінградського товариства дослідників української Історії, письменст-  
ва та мови. Київ, 1931. Вып. III. С. 25—26.

18. Петров А. Л. Отзвук реформации в русском Закарпатье XVI в. Нягов-  
ские поучения на евангелие. (Материалы для истории закарпатской Руси. VIII).  
Прага, 1923. С. 35—36, прим. 3.

19. Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliarzach kaznod-  
ziejских XVI i XVII w.//Sprawozdania Polskiej Akademji umiejętnosci. 1929. N 8.  
S. 2—10.

20. Janów J. Op. cit.; Rej M. Postylla. (Dzieła wszystkie. T. IV). Wr., 1965.  
Об отношении Рея к реформации и протестантских проповедях «Постылли» см.:  
Brückner A. Mikołaj Rej. Człowiek i dzieło. Lwów. 1922. S. 34—45.

21. Связь с «Постыллей» заметна в переводах евангельских текстов и в некото-  
рых поучениях. Ср., например: Сборник. Л. 133—146 об., 13 об., 18; Rej M. Postylla.  
L. 97 vers.—98, 107—109 vers., 110 vers.

22. Laucevicius E. Poperius Lietuvoje XVI—XVIII a. Vilnius, 1967. S. 224.  
N 3604 (1557—1559 гг.).

23. Сборник, л. 84—84 об. См. также: л. 7 об., 102 об., 116 об., 117, 140, 149—  
150, 155, 177 об., 201.

24. См.: Кареев Н. И. Очерк истории реформационного движения и католи-  
ческой реакции в Польше. М., 1886. С. 140—141; Любович Н. Н. Указ. соч.  
С. 215—216, 271—273; Lubieniecki St. Op. cit. P. 116—131.

25. Сборник. Л. 102 об.

26. Сборник. Л. 4 об., 28—28 об., 34 об., 36 об., 114 об., 143—143 об., 179, 214 об.

27. Сборник. Л. 105 об.

28. Сводный перечень такого рода памятников см.: Яворский Ю. А. Вет-  
хозаветные библейские сказания в карпаторусской церковно-учительной обработке  
конца XVII в. Ужгород; Прага, 1927. С. 6—15; см. также: Огієнко І. Новий завіт  
в перекладі на українську мову Валентина Негалевського 1581 р. Тарнов, 1922.  
С. 7—9.

29. См.: Огієнко І. Пересопницька евангелія 1556—1561 гг. Варшава, 1930.  
С. 8—9; Немировский Е. Л. Начало книгопечатания на Украине: Иван Федо-  
ров. М., 1974. С. 20—21; Житецкий П. И. О пересопницкой рукописи//Труды III  
Археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 г. Киев, 1878.  
Т. 2. С. 221—230; Он же. Описание Пересопницкой рукописи XVI в. Киев, 1876.

30. См.: Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го ст. и українські  
Крехівський апостол 1560-х рр. Варшава, 1930. Т. I. С. 56; Возняк М. Історія ук-  
раїнської літератури.— Львів, 1921. Т. 2. Ч. I. С. 11.

31. Janów J. Źródła ewangelii peresopnickiej//Slavia, V. Praga, 1927. S. 470—  
479; Janów J. Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia.  
S. 119.

32. Каманин И. М. Пересопницкое евангелие//ЧИОНЛ. 1912. Кн. 22.  
Вып. 3. С. 83—85.

33. См.: Грузинский А. С. Из истории перевода Евангелия в Южной Рос-  
сии в XVI в. Летковское евангелие//ЧИОНЛ, 1911. Кн. 21. Вып. 1—2. С. 42—79;  
1912. Вып. 3. С. 87—124; Огієнко І. Українська... С. 14—15.

34. См.: Левицкий О. Социнианство//Киевская старина. 1882. № 5. С. 200—202; Огієнко І. Новый завіт в перекладі на українську мову Валентина Негалевського. Тарнов, 1922. Текстуальное изучение перевода позволило А. А. Назаревскому отвергнуть мнение О. Левицкого о том, что Негалевский не только переводил, но и перерабатывал Новый завет Чеховица. (Назаревский А. А. Язык евангелия 1581 г. в переводе В. Негалевского//Университетские известия. Киев, 1911. № 8. С. 1—40.

35. См.: Довнар-Запольский М. В. В. Н. Тяпинский — переводчик Евангелия на белорусский язык//ИОРЯС. 1899. Т. IV. Кн. 3. С. 1031—1064.

36. См.: Карский Е. Ф. Белорусы. Пг., 1921. Т. 3. Ч. 2. С. 32—33.

37. Некоторые из них были опубликованы О. Бодянским в 40-е годы XIX в. (Бодянский О. О поисках моих в Познанской публичной библиотеке//ЧОИДР. 1846. № 1. С. 20—27). По словам О. Бодянского, рукопись была доставлена ему И. Лукашевичем и почерк ее указывал на XVI или XVII в. (Там же. С. 16—17), а язык — на белорусское происхождение (Там же. С. 16). Мнение Бодянского было повторено Я. Ф. Головацким, который отнес появление перевода ко времени опубликования «Катехизиса» Будного (Головацкий Я. Ф. Несколько слов о Библии Скорины и о рукописи русской Библии, из XVI столетия, обретающейся в библиотеке монастыря св. Онуфрия во Львове//Научный сборник, издаваемый литературным обществом Галицко-Русской митрополии, 1865. Вып. 4. С. 228). С доверием к сообщению О. Бодянского отнесся О. Левицкий (Левицкий О. Социнианство//Киевская старина. 1882. № 4. С. 56). Но поскольку судьба рукописи неизвестна, что делает невозможным проверку сведений О. Бодянского, приходится принимать его выводы с осторожностью.

38. ОР ЛБАН, ф. 3, № 1291.

39. Огієнко І. Українська літературна мова. Т. 2. С. 144—211. См. также: Лев В. [Рецензия]//Записки чина святого Василия Великого. Жовква, 1932. Т. 4. Вып. 1—2. С. 347—360. Рец. на кн.: Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го ст. і Крехівський Апостол 1560-х рр. Варшава, 1930. Т. 1—2.

40. Огієнко І. Українська літературна мова. С. 159.

41. Эти приписки сделаны, как и другие, до 1581 г., ибо при переплете они были обрезаны. Их автор — антитринитарий, что видно по характеру внесенных исправлений: слово «Христос» десятки раз заменено на «помазанец», архиерей — на «старший жрец», «старший оферовник» — на «старший моленник», «церковь» — на «згромажене», слова «поганы» заменено на «з народы» и т. д. Внося исправления, автор приписок пользовался переводом Нового завета Чеховица и Библии Будного (см.: Огієнко І. Українська літературна мова. С. 192—194).

42. Там же. С. 154—175.

43. Jan ów J. Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia. S. 120.

44. Badecki K. Znaki wodne w księgach archiwum miasta Lwowa. 1382—1600. Lwów, 1928. N 52—53.

45. Текст послания перепечатан в кн.: Огієнко І. Українська літературна мова. С. 205—206. Этот апокриф, по сведениям И. Огієнко, в кириллической традиции не известен, а на Западе встречался крайне редко. Среди немногих переводов на народную речь есть перевод, сделанный альбигойцами. Текст послания вставлен в уже готовый перевод апостола, писан той же рукой, что и сама рукопись, и поправки к ней первого рода. Видимо, вставка была сделана одновременно с появлением приписок (Огієнко І. Українська літературна мова. С. 200—203).

46. Одним из первых обратил внимание на это И. Франко (Карпато-руська література XVI—XVIII вв.//ЗНТШ. 1900. Т. 37. С. 5—6), который справедливо усматривал в их появлении реакцию православного духовенства на реформационную пропаганду. См. также: Немировский Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979. С. 111—117.

47. См.: Франко І. Карпато-руська література. С. 5—6; Тиховский Ю. И. Малорусские и западнорусские учительные евангелия XVI и XVII вв. и их место среди южнорусских и западнорусских переводов священного писания//Труды XII Археологического съезда в Харькове 1902 г. М., 1905. Т. 3. С. 355—356; Петец В. Н. Отчет об экскурсиях семинария русской филологии в Полтаву и Ека-теринослав 1—9 июня 1910 г. Киев, 1910. С. 59—61, 72—78; Он же. Отчет об экскурсиях семинария русской филологии в Житомир//Университетские известия.

Киев, 1911. № 10. С. 89—98; Он же. К вопросу об «учительных евангелиях» XVI—XVII вв.//Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII вв. Л., 1926. С. 5—14; Возняк М. Указ. соч. С. 17—19; Микитась В. Л. Давня література Закарпаття. Львів, 1968. С. 138—139; Яворский Ю. А. Ветхозаветные библейские сказания... С. 9—14.

48. Немировский Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии. С. 117.

49. Janów J. Język ruski w ewangeliarzach kaznodziejskich z Trościanca, XVI w.//Sprawozdania Towarzystwa naukowego we Lwowie, 1929, r. IX. N 3, S. 197—206; Janów J. Problem klasyfikacji ewangeliarzy “ucztyelnych” (kaznodziejskich)//Sprawozdania Polskiej Akademji Umiejętności. 1947. N 8. S. 296—306; Idem. Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia; Idem. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja; Idem. Wpływ Reja na Ruś; O «Postylli» Reja i ee авторе см.: Kolbuszewski K. Postyllografia polska XVI i XVII wieku. Kraków, 1921. S. 57—102; Ziomek J. Renesans. (Historia literatury polskiej). W., 1980. S. 215—254; Górski K. Biblia i sprawy biblijne w Postylli M. Reja//Górski K. Z historii i teorii literatury. W., 1959. S. 7—60.

50. См., например: ОР ЦНБ АН УССР, собр. Киево-Печерского монастыря. № 289 (61) — сборник проповедей первой трети XVII в. См. также: Гудзий Н. К. Переводы “Zywotów świętych” Петра Скарги в Юго-Западной Руси. Киев, 1917.

51. Janów J. Tłumaczenia ruskie. S. 4—8.

52. Idem. Problem klasyfikacji. S. 197—302.

53. Idem. Tłumaczenia ruskie. S. 5; Idem. Język ruski. S. 199.

54. Idem. Tłumaczenia ruskie. S. 10; Idem. Przyczynek do źródeł. S. 160.

55. Olteanu P. Les origines slaves des plus anciennes collections d'homilies romaines//Romanoslavica. IX. București, 1963. P. 166—167.

56. Поучения на Евангелие по Няговскому списку 1758 г.//Петров А. Памятники церковно-религиозной жизни угорорусов XVI—XVII вв. — Пг., 1921. (Сб. ОРЯС. Т. 97. № 2). С. 1—226. Помимо списка 1758 г. известен список XVII в. Однако данные языка и идейное содержание поучений позволили А. Петрову отнести их появление ко второй половине XVI в. (Петров А. Л. Отзвук реформации. С. 27—30, 101—102). Венгерский исследователь Л. Дژه, сопоставив язык няговских поучений с языком памятников XVII в., подтвердил мнение А. Петрова, придя к выводу, что поучения написаны раньше любого памятника XVII в., приблизительно во второй половине XVI в. (см.: Дژه Л. Очерки по истории закарпатских говоров. Будапешт, 1967. С. 158).

57. Большое количество учительных евангелий второй половины XVI — первой половины XVII в. хранится в рукописных собраниях СССР — в ОР ГПБ (ф. 893, № 12—19); ОР ЛБАН УССР (ф. 77, № 5, 30—33, 77—78, 88; ф. 2, № 31, 62, 379, 77, 305; ф. 3, № 82; ф. 1, № 91, 192, 236, 397, 451, 465); ОР ЦНБ АН УССР (ф. 160, № 418; университетск. собр., № 245; 246; собр. Златоверхо-Михайловского монастыря, № 496; среди неразобранных — № 2840, 2841, 2843); ЛМУМ (№ 480601, 510907, 510805, 510806, 510904, 560812, 530911, 520720, 521111, 521112). ЛИМ (№ 104, 105). Об учительных евангелиях в собраниях ПНР см.: Шапов Я. Н. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях ПНР. Ч. 1—2. М., 1976. В данной работе помимо сборника № 22 из коллекции Ю. А. Яворского в ОР ГПБ использованы следующие рукописи: ОР ЛБАН УССР, ф. 2, № 77, 379; ф. 1, № 465; 397; ЛМУМ, № 520720; ОР ЦНБ АН УССР, ф. 160, № 418; ЛИМ, № 104.

58. Послание многословное. Сочинение инока Зиновия/Изд. А. Попов//ЧОИДР, 1880. Кн. 2. С. 1—305.

59. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 191—194; ПЛДР. Середина XVI в. М., 1985. С. 591 (примечания Я. С. Лурье к публикации извлечений из «Послания многословного»).

60. Морозова Л. Е. Вопросы атрибуции «Послания многословного», полемического произведения XVI в.//История СССР. 1975. № 1. С. 101—109; Она же. Вопросы разработки методики применения количественных методов при атрибуции древнерусских публицистических произведений XVI в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1978. С. 8, 17. Ранее принадлежность «Послания многословного» Зиновью Отенскому отвергалась Р. М. Маинкой (Mainka R. M. Op. cit. S. 79—92).

61. Зимин А. А. Указ. соч. С. 190; Корещий В. И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого. С. 107, прим. 2; Клибанов А. И. Народная социальная утопия. С. 58; Морозова Л. Е. Вопросы атрибуции... С. 103, прим. 13; ПЛДР. Середина XVI в. С. 592.

62. Письмо многословное. С. 237—238. Ср. в списках: Слово о явлении... (ОР ГБЛ. Троицк. № 673, л. 397—398 об. и Рум. № 154, л. 34 об. сл.).
63. Калугин Ф. Г. Зиновий, инок Отенский. С. 320—322.
64. Буланин Д. М. Кодикологические наблюдения над рукописью «Письма многословного»//Festschrift für Fairy von Lilienfeldt zum 65. Geburtstag. Erlangen, 1982. S. 155—158.
65. На это обратил внимание А. И. Клибанов (Народная социальная утопия. С. 69).
66. Письмо многословное. С. 223—224.
67. Зиновий Отенский. Истины показание к вопрошавшим о новом учении. Казань, 1863. Время создания памятника указано в его тексте (с. 56). Подробнее о датировке см.: Калугин Ф. Г. Указ. соч. С. 87.
68. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 48—49 (см. также с. 26, 36—37).
69. Там же. С. 13.
70. Зимин А. А. Указ. соч. С. 192.
71. Корецкий В. И. Вновь найденное противоеретическое сочинение Зиновия Отенского//ТОДРЛ. М.—Л., 1965. Т. 21. С. 166—182.
72. Там же. С. 172—173.
73. Зиновий Отенский. Слово об открытии мощей архиепископа Ионы новгородского//Калугин Ф. Г. Указ. соч. Приложение № 2. С. 22.
74. ПСРЛ. М., 1965. Т. XXX. С. 150.
75. Корецкий В. И. Вновь найденное... С. 167—172.
76. Корецкий В. И. Христологические споры в России (середина XVI в.)//Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962. Т. XI. С. 341—344.
77. Там же. С. 337, прим. 9.
78. Зиновий Отенский. Слово об открытии мощей архиепископа Ионы новгородского//Калугин Ф. Г. Указ. соч. Приложение 2. С. 17—26. Слово о явлении телес Никиты Новгородского (не опубликовано, см.: ОР ГБЛ. Троицк, № 673, л. 392—449; Румянцевск, № 154, л. 28—110).
79. Книга Еразма о святой Троице/Изд. А. Попов//ЧОИДР. 1880. Кн. IV. С. 1—124.
80. Сюда относятся: противоеретические сочинения Максима Грека (Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1859, Часть 1. С. 485—508; ОР ГБЛ, ф. 256, № 264, л. 241—245; ОР ГПБ, ф. Q—XVII—71, л. 152—264, 264—270 об.; ОР ГБЛ, ф. 178, № 3140, ч. 2, гл. 201, л. 460—463. См. также: Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969. С. 116—119); Письмо патриарха Иоасафа митрополиту Макарию//ПСРЛ. Т. XIII. Вторая половина. Спб., 1906. С. 334—339; Ответ царя Иоанна Васильевича Грозного Яну Роките/Изд. А. Попов//ЧОИДР. 1878. Кн. 2. С. 1—61; Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев/Изд. В. Г. Дружинин и М. А. Дьяконов//ЛЗАК. Спб., 1895. Вып. X. Отд. 2. С. 1—32; Письмо к неизвестному против лжотцов. Творение Парфения Уродивого, писателя XVI в. Сообщил архимандрит Леонид//ПДПИ. Спб., 1886. Вып. 60; Вновь открытые полемические сочинения против еретиков XVII в./Изд. В. И. Савва и В. Г. Дружинин. Спб., 1907.
- И. А. Шляпкин обратил внимание, что «Письмо Парфения Уродивого» представляет собой не что иное, как первые 12 слов из ответа Ивана Грозного Яну Роките (Шляпкин И. А. Ермолай Прегрешный — новый писатель эпохи Грозного//Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. Спб., 1911. С. 554—555). Д. С. Лихачев подробно проанализировал гипотезу об авторстве Грозного, подтвердил ее справедливость и отметил, что «Письмо» создано после ответа Я. Роките, являясь его сокращением, и было предназначено для распространения на Руси (Лихачев Д. С. Канон и молитва ангелу Грозному Парфения Уродивого (Ивана Грозного)//Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома. Л., 1972. С. 10—27). Поэтому мнение о возникновении «Письма» уже в конце 50-х годов XVI в. — ошибочно (ср.: Рогов А. И. Фрески Суздальского//Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI—XVII вв. М., 1980. С. 350, 351; Зайцев В. К. Франциск Скорина и гуманистическая мысль в Белоруссии XV—XVI вв.: Автореф. дис. ... докт. филолог. наук. Минск, 1970. С. 16—20).

81. Против повести нынешних безбожных еретиков...//Архив ЮЗР. Киев, 1914. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 2—44.

82. Причислить упоминаемую в сочинении «блазную епистолию» к белорусским памятникам позволяют некоторые особенности языка приведенных выдержек из нее (см.: Зубрицкий В. М. [Рецензия]//Україна. Київ, 1914. Кн. 3. С. 86. Рец. на кн.: Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. Киев, 1914).

83. Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 1—2.

84. Послания старца Артемия//РИБ. Т. IV. Стб. 1201—1448. Об Артемии и его посланиях см.: Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906; Карский Е. Ф. Указ. соч. С. 160—164; Алексютрович Н. А. Русские вольнодумцы в Белоруссии... С. 100—110; Зимин А. А. Указ. соч. С. 153—168. Принадлежность посланий Артемию подтверждается и недавними наблюдениями К. Роземонд. (Немировский Е. Л. Иван Федоров и старец Артемий//Вопросы истории. 1986. № 5. С. 162—163).

85. Списание против люторов//РИБ. Спб., 1903. Т. XIX. Стб. 47—182. Петров Н. И. Западнорусские полемические сочинения XVI в.//ТКДА. 1894. № 2. С. 163; Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. VI. С. 435; Карский Е. Ф. Указ. соч. С. 165—168.

86. См.: Попов А. Обличительные списания против жидов и латинян//ЧОИДР. 1879. Кн. 2. С. 1—XII.

87. Петров Н. И. Западнорусские полемические сочинения. С. 158.

88. Пчела почаяевская. Изборник назидательных поучений и статей, составленных и сочиненных преподобным Иовом, игуменом Лавры Почаевской (1581—1651). По собственной рукописи преподобного Иова. Почаев, 1884.

89. См.: Петров Н. И. Преподобный Иов Железо, игумен Почаевский как духовный писатель//Странник. 1883. № 9. С. 17—18.

О характере полемических статей рукописи см. там же. С. 185—204; Об Иове см.: Хойнацкий А. Ф. Преподобный Иов, игумен Почаевский, его жизнь и прославление//Подольские епархиальные ведомости. 1871. № 3—5, 7—8, 11, 13; Он же. Новооткрытый писатель-апологет//Исторический вестник. 1884. Т. XVII. С. 171—180.

90. РИБ. Т. VII. Стб. 916—938. О Василии Суражском см.: Яременко П. К. Василий Суражский//Українське літературознавство. 1969. Вып. 6. С. 81—88; Новые документы о В. Суражском обнаружил И. З. Мицко (Мицько І. З. Нові сторінки з життя першодрукаря. 1983. Жовтень. № 11. С. 104—105).

91. Книга иже во святых отца нашего Василиа Великого архиепископа Кесария Каппадокийския о постничестве. Острог, 1594; Книга иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Константина града Маргарит глаголемаа. Острог, 1595; Транквиллион-Ставровецкий К. Евангелие учительное. Рахманов, 1619. См. также: Курбский А. М. Предисловие князя Андрея Курбского на книгу словес Златоустовых, глаголемую новым Маргарит//Жизнь князя Андрея Михайловича Курбского в Литве и на Волыни. Киев, 1849. С. 303—313. См. также: [Курбский А. М.] Новый Маргарит//Liewehr F. Kurbskij's Novyj Margarit. Prague, 1928. S. 53—120.

92. Wegierski A. Libri quattuor Slavoniae Reformatae. W., 1973.

93. Akty synodów różnowierczych. Acta synodalia Ecclesiarum Poloniae Reformatorum. Oprac. M. Sipaytto. W., 1966, 1972. Т. 1—2.

94. Relations des nonces apostoliques et d'autres personnes sur la Pologne de 1548 à 1690/Ed. E. Rykaczewski. Berlin; Poznań, 1864. Т. 1—2.

95. Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen/Ed. T. Wotschke. Leipzig, 1908. (Archiv für Reformationsgeschichte. Bd 3).

96. Weigel J. Necessaria consideratio vel Memoriale de confusa multitudine Wilnae in lapidea Domini Palatini piaе memoriae quam hypocritici anabaptistae duo vel tres homines profani regunt tacite inconsultis omnibus doctis//Kot St. Ausbruch und Niedergang des Täufern in Vilna, 1563—1566//Archiv für Reformationsgeschichte, 1958. Bd 49. P. 224—226.

## ПРЕДПОСЫЛКИ И СКЛАДЫВАНИЕ РЕФОРМАЦИОННОГО ДВИЖЕНИЯ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗЕМЛЯХ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ В 50-Е ГОДЫ XVI В.

Зарождение и развитие реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой было вызвано общими сдвигами социально-экономического, социально-политического и культурно-идеологического характера, происходившими в большинстве восточноевропейских стран в XVI в. Общность глубинных общественных процессов, охвативших Восточную Европу на рубеже нового времени, отражалась, в частности, и в общности реформационных движений, выражавших в специфической религиозной форме столкновение социально-политических интересов и стремлений различных классов и социальных групп общества.

В трудах советских историков с полным основанием подчеркивается, что реформация в белорусских, украинских и русских землях была не отголоском западноевропейских религиозно-общественных движений, а вызывалась обострением социально-экономических и политических противоречий, развитием и ростом значения городов, усилением классовой борьбы в восточнославянских землях<sup>1</sup>. Успехи в изучении экономических, политических процессов, классовой борьбы и общественной мысли восточнославянских народов позволяют конкретизировать это положение.

Зарождение, развитие и успехи реформационных движений теснейшим образом зависят от степени зрелости города и городского сословия в феодальном обществе. Был ли украинский и белорусский город второй половины XVI в. развит в такой степени, чтобы стать опорой реформационного антиправославного движения? По данным современных советских исследователей, город, сохраняя свою феодальную природу, переживал в XVI — первой половине XVII в. быстрый подъем. Города и местечки Белоруссии к середине XVII в. насчитывали 370 тыс. жителей, что составляло 16% всего 3,2-миллионного ее населения. Собственно городское население составляло 6,5%, что соответствует уровню городского населения в Польше. Брест, Пинск, Слуцк, Полоцк, Могилев, Витебск, Гродно и Минск — крупнейшие города Белоруссии того периода имели около 70 тыс. жителей<sup>2</sup>. В этих городах насчитывалось 50—80 ремесленных профессий, ремесленники составляли не менее половины населения<sup>3</sup>. Однако большую часть городских поселений составляли частновладельческие города и мелкие местечки (к середине XVII в. — 37 городов и 425 местечек), причем 414 из 462 городов и местечек получили статус города в XVI — первой половине XVII в.<sup>4</sup> Даже крупные по масштабам того времени города были

относительно невелики. Витебск, в XVII в. бывший третьим по величине городом Белоруссии после Полоцка и Могилева, насчитывал в период быстрого роста, в 1614 г., всего 1010 дворов, в 1597 г. лишь 13 ремесленных профессий<sup>5</sup>.

Такую же картину мы наблюдаем и на Украине. Хотя накануне освободительной войны 1648—1654 гг. горожане составляли здесь, по разным подсчетам от 10—20 до 46% населения, а общее число городов и местечек приближалось к тысяче и среди них было немало поселений с 5—10 тысячами жителей, с высокоразвитым специализированным ремеслом и оживленной торговлей, преобладали все же мелкие, аграрно-ремесленные частновладельческие поселения<sup>6</sup>.

Характерными чертами восточнославянского города в Речи Посполитой наряду с многочисленностью частновладельческих городов было наличие в городской черте большого числа районов, подчиненных светским и церковным феодалам и лишенных магдебургского права (юридики), разноэтничный состав горожан, неблагоприятные условия, создаваемые барщинно-фольварочной системой для экономического и политического развития городов и городского сословия. Важно также отметить, что состав городского населения был очень нестабилен, потому что вследствие низкой продолжительности жизни (в среднем менее 25 лет), регулярно повторявшихся эпидемий и голода основным источником воспроизводства и прироста городского населения была не рождаемость, а приток в город крестьян<sup>7</sup>.

В целом, несмотря на то что, по мнению некоторых авторов, на Украине и в Белоруссии во второй половине XVI — первой половине XVII в. зарождались формы капиталистической простой кооперации в производстве, складывались раннекапиталистические формы промышленности, а в юридической сфере появлялись элементы буржуазного права<sup>8</sup>, нужно, по всей видимости, согласиться с З. Ю. Копыським в том, что восточнославянские города Речи Посполитой, в известной мере деформируя вековые экономические устои феодального способа производства в XVI и первой половине XVII в., оставались еще звеном феодальной системы производства и общественных отношений<sup>9</sup>. Хотя это вовсе не означает отказа от тезиса о высокой степени развитости города и городских отношений в период позднего феодализма.

Вырастая на городской почве, реформация как общественное движение была обращена против господствующей церкви, которая в XVI в. была одной из самых косных сил, стоявших на пути прогрессивных тенденций общественного развития. Что из себя представляла православная церковь и восточнославянское православие в целом в XVI в.? Дореволюционными историками собран и проанализирован обширный материал о кризисе восточнославянских церковных институтов и духовного сословия в XVI в.<sup>10</sup> Конечно, это не означает, что XIV и XV века были временем подъема, процветания и совершенства православия. Важно то, что уже в начале XVI в. самими православными иерархами положение

церкви, состояние богослужения, проповеди, нравственный и, так сказать, «профессиональный» уровень духовенства были оценены как не отвечающие потребностям эпохи и требующие немедленного исправления. В России эти проблемы стали злободневными благодаря критике новгородско-московских еретиков и контрмер московской митрополии и самодержавия в конце XV — начале XVI в. В украинско-белорусских землях вопрос о «церковных нестроениях», о симонии, о падении авторитета церкви и духовенства был поставлен на соборе 1508—1509 гг.<sup>11</sup> Тем не менее первая половина XVI в. не принесла существенных изменений в состоянии украинско-белорусского православия. Кризис православной церкви достиг своего апогея в 1534—1589 гг., при митрополитах Макарии II, Сильвестре Билькевиче, Ионе II Протасевиче, Илье Куче, Онцифоре Девочке. Современники в один голос указывали на нравственный упадок духовенства, жалкое состояние церковной организации, распространение мздоимства среди духовенства и иные многочисленные пороки церковной жизни<sup>12</sup>.

Церковь оставалась крупным феодалом<sup>13</sup>. Например, Луцкая епископия владела 27, Киево-Печерская лавра — 48 селами<sup>14</sup>. Высшее духовенство использовало церковные имущества в первую очередь для личного обогащения. В Киево-Печерском монастыре с 1494 по 1574 г. сменилось 35 архимандритов, поведение которых не имело ничего общего с монашеским аскетизмом, а монастырские владения в их руках превращались в источник огромных личных доходов<sup>15</sup>.

Аналогичные факты имели место в XVI в. и в русской православной церкви. Следует подчеркнуть, что речь шла не только о мздоимстве и корыстолюбии духовенства и дезорганизации церковной жизни, но и о крайнем невежестве священников, монахов и даже многих высших церковных сановников, об отсутствии систематической проповеди и «религиозного просвещения» прихожан. Отсюда обнаруженный церковниками в XVI в. (причем повсеместно, во всех восточнославянских землях Великого княжества Литовского и России) «упадок благочестия» и «великое беззачиние». Подчеркнем, что XVI в. отмечен не появлением, а выявлением этих «нестроений», которые прежде, несомненно, имели не меньшее распространение, но не так волновали церковь, государство и общественные слои до тех пор, пока не сформировались потребности в новой церкви и новом благочестии, породившие в конечном итоге и реформационные движения, и обновленческие процессы внутри церкви.

Положение, сложившееся в православии в XVI в., вызвало нарекания в самых различных общественных слоях и порождало стремление к переустройству церковно-религиозной жизни. Немалую роль в зарождении реформационных настроений играли и имущественные мотивы<sup>16</sup>, поскольку реформационные лозунги оправдывали стремление вырвать земельные богатства из рук церковников. Однако следует с осторожностью экстраполировать эту закономерность, столь отчетливо выявленную в предыстории

западноевропейского реформационного движения, на общественную жизнь православного ареала. По всей видимости, имущественный конфликт не мог здесь приобрести такой остроты, как на Западе, во-первых, из-за наличия большого фонда свободных земель и, во-вторых, из-за того, что церковные владения, значительные сами по себе, меркли на фоне гигантских латифундий православных магнатов. В Великом княжестве Литовском владения православной и католической церкви составляли 5% фонда освоенных земель, а в Польше католическая церковь владела 12% вотчин. Поэтому и политические конфликты между светскими и духовными феодалами не имели остроты, характерной для католического мира, и религиозные противоречия смягчались благодаря традиции веротерпимости, исторически обусловленной длительным сосуществованием разных этносов и конфессиональных общностей на одной государственной территории<sup>17</sup>.

Другой существенной особенностью положения православной церкви в восточнославянских землях Речи Посполитой, имевшей немалое значение для истории реформационных движений в данном регионе, было, во-первых, традиционно сложившееся активное участие мирян в церковных делах, во-вторых, такая черта юридических отношений, как право патроната<sup>18</sup>. Зависимость церкви от государства, светских феодалов и (в низших звеньях) от прихода была характерной чертой православия, как византийского, так и славянского. Но если в Русском государстве институт соборных клиросов (крылосов) при митрополите и епископах постепенно к концу XVI в. исчез и управление епархиями стало из соборного единоличным<sup>19</sup>, то в Великом княжестве Литовском митрополиты и епископы не сумели добиться укрепления своей власти и независимости от крылоса, права и весьма широкие prerogative которого были определены в 1539 г. на Львовском соборе<sup>20</sup>.

Я. Н. Шапов отмечает, что в XIV в. в Великом княжестве Литовском произошло ослабление церковной власти митрополитов и епископов над священниками ктиторских церквей, то есть церквей, принадлежащих боярам и князьям, что вызвало соответствующие модификации церковного права<sup>21</sup>. В целом в XV в. «роль православной церковной организации в Великом княжестве Литовском изменилась настолько, что сделала практическое применение норм Устава Ярослава невозможным»<sup>22</sup>. Не соглашаясь с характерным для церковной историографии преувеличением роли этого фактора в жизни украинско-белорусских земель<sup>23</sup>, нельзя не заметить, что он имел существенное значение для понимания специфики религиозно-общественных и антицерковных движений в этом регионе.

Право патроната в его украинско-белорусском варианте служило юридическим обоснованием и в своем конкретном осуществлении создавало экономическую основу для подчинения церкви светским лицам. Оно имело следствием то, что церковные учреждения пребывали «под постоянным надзором государства,

общества и частных лиц»<sup>24</sup>. В православных землях Речи Посполитой оно включало право «подавания духовных хлебов», то есть право королевской (великокняжеской) власти назначать епископов, митрополитов, настоятелей монастырей и право назначения священников местными землевладельцами; право заранее представлять кандидатов на занятые в данный момент, но вакантные в будущем церковные должности и право соучастия в церковном управлении и суде. С начала XVI и на протяжении всего столетия (до 1620 г.) этот обычай все более и более распространялся в украинско-белорусских землях и во второй половине XVI в. привел к абсурдной с точки зрения канонического права практике продажи епископами кафедр своим будущим преемникам, назначению на высшие церковные должности светских лиц, откровенной торговле церковными должностями — от приходского священника до епископа и митрополита<sup>25</sup>.

Понятно, что такая ситуация, порождая произвол, неразбериху и пресловутые «нестроения» в церковной жизни, служила питательным источником для реформационной критики духовенства. И в то же время она, несомненно, должна была смягчить противоречие светского и церковного начал в общественной жизни. В европейских католических странах и право патроната, и допущение светских лиц к церковному управлению были до известной степени целью и плодом реформационной борьбы. В протестантских странах восторжествовал принцип «чья власть, того и религия», церковные учреждения были поставлены в ощутимую зависимость от светских властей, а духовенство от мирян. В условиях же православия подобные преобразования осуществлялись без разрыва с предшествующей церковно-правовой практикой, что должно было ослаблять накал реформационных выступлений.

Помимо региональных особенностей православия в Великом княжестве Литовском важно обратить внимание на некоторые типологические и исторические особенности восточнославянского православия в целом. Хорошо известна мысль Энгельса о том, что церковь выступает «...в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»<sup>26</sup>. Но разве конкретно-исторические черты «феодального строя» в той или иной области Европы не сказываются на положении церкви и том, каким именно образом она синтезирует и санкционирует существующие общественные порядки? Речь идет не о таких внешних отличиях православной церковной организации и культа от католических, как отсутствие celibата для священников, причащение мирян и хлебом и вином, употребление квасного хлеба вместо опресноков, богослужение на славянском языке вместо греческого и т. д., хотя и за ними стояли важные принципы средневековой культуры православного круга. В данном случае существенно иное, например то, что отсутствовала церковная централизация в масштабе всего византийско-славянского вероисповедного ареала, подобная централизации западноевропейской католической церкви, которая придала реформации характер антипапского

движения. Православные национальные церкви были, по существу, независимы от константинопольского центра, вмешательство которого в дела местных церквей было несравнимо с авторитарным диктатом папы римского.

Несомненное значение для понимания судьбы и характера реформационных движений в православных странах имело и то обстоятельство, что сфера действия церковной юрисдикции здесь была уже, чем на Западе, и политическая роль церкви не так велика, как роль католических церквей и папской курии. Известно, что отношения между государством и церковью в странах, унаследовавших византийскую правовую традицию, строились иначе, чем в католических странах, вопрос о приоритете духовной власти перед светской практически никогда не приобретал серьезного политического звучания, сама монархическая власть была сакрализована. Наконец, землевладение православной церкви, особенно в ее низшем звене, никогда не приобретало таких размеров, как на Западе, а существование самостоятельных церковных княжеств, как в Германии, или монашеских орденов как самостоятельных государств было невозможно. В целом православная церковь иначе, чем католическая, была интегрирована в систему феодальных отношений. Духовенство как сословие в православии не было так последовательно отделено от мирян и противопоставлено им, как в католицизме. Священники, как и миряне, одинаково причащались, и те и другие имели доступ к св. писанию и так называемому отеческому преданию, миряне пользовались правом выбора священников, а в некоторые периоды и в некоторых областях — и епископов. Особенно тесной связь мирян и духовенства была на уровне церковного (городского или сельского) прихода: церкви строились миром, приход выделял землю для духовенства, мир выбирал не только священника, но и церковных причт<sup>27</sup>. В материальном отношении низшее духовенство, не обладая, как в католических странах, правом на десятину, полностью зависело от приношений прихожан и от собственного физического труда<sup>28</sup>. Так, папский нунций Торрес в 1622 г. доносил в Рим с Украины: православные «попы так бедны, что для того, чтобы заработать на кусок хлеба, должны своими руками обрабатывать землю»<sup>29</sup>. В то же время низшее духовенство подвергалось нещадным вымогательствам и поборам со стороны высшего<sup>30</sup>. Все это вело к тому, что существовало огромное количество крайне бедных приходов и обилие бродящих по городам и весям попов, подыскивающих себе сколько-нибудь обеспеченное место<sup>31</sup>. Естественно, что названные черты оказали свое влияние на пути, какими развивался реформационный антицерковный протест в восточнославянском регионе. Это было понятно уже современникам реформации. П. Скарга среди черт, порождающих ереси в православии, называл женитьбу священников, употребление славянского языка в богослужении, вмешательство мирян в церковные дела и отсутствие дисциплинарного послушания среди верующих<sup>32</sup>. Названные черты восточнославянского православия должны были смягчать остроту

религиозно-общественных конфликтов в украинско-белорусских землях и вести к существенным модификациям облика и содержания реформационных движений по сравнению с европейскими католическими странами, в том числе с Польшей.

Таковы в самых общих чертах основные предпосылки и условия развертывания реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой в XVI в. Каковы же были конкретно-исторические пути возникновения и распространения реформационной идеологии в этих областях?

Несомненно, важным фактором, обусловившим развитие реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой, было влияние польско-литовского и вообще западноевропейского протестантизма. И Белоруссия, и Украина, и даже земли Русского государства в XV—XVI вв. были тесно связаны с Западной Европой экономическими, политическими и идеологическими узами, и на протяжении всего этого времени шел более или менее интенсивный процесс общения восточнославянской и европейской культур. Уже учение гуситов находило, видимо, отклик в украинско-белорусских землях<sup>33</sup>. Нельзя отрицать и того, что волны западноевропейского реформационного движения в первой половине XVI в. докатывались и до восточнославянских стран — через Польшу, Ливонию, Венгрию и даже южнославянские страны.

Уже в 30-е годы XVI в. афонские монастыри, оказывавшие значительное влияние на восточнославянскую идейную жизнь, в ответ на просьбу венгерского короля Яна Запольяи выступили с посланием, критиковавшим «люторскую ересь» с позиций ортодоксального православия, о чем было известно на Украине<sup>34</sup>. В 40-е и 50-е годы XVI в. польские религиозные полемисты, заметив формальное сходство в учении протестантизма и православия, критикуя католицизм, ссылались на пример православия, видели в нем своего потенциального союзника в борьбе с папской курией и пытались втянуть православных в реформационное противоборство<sup>35</sup>. Реформационная идеология могла проникать в литовско-русские земли также из Валахии, где в конце 50-х — начале 60-х годов XVI в. господарь Якуб Гераклит пытался насадить протестантизм и антитринитаризм<sup>36</sup>.

Во второй четверти XVI в. протестантизм распространился в этнически литовских землях и Прибалтике. Активное проникновение протестантизма в Литву началось около 1550 г., когда здесь стали складываться первые кальвинистские общины. В 50-е годы XVI в. кальвинисты, пользуясь поддержкой шляхты и магнатов, прежде всего Николая Радзивилла Черного, влиятельнейшего вельможи Великого княжества Литовского и Польши, разворачивают широкую пропаганду<sup>37</sup>. Первые протестантские общины в православных землях Великого княжества Литовского возникли в конце 40-х — начале 50-х годов XVI в. в Ланцуте и в Бресте. В конце 50-х годов того же столетия сложился ряд других протестантских общин, общее число которых во второй половине XVI в. было уже довольно значительным<sup>38</sup>.

Сохранились данные о распространении протестантских катехизисов и о выпуске в Бресте в 1553—1554 гг. сразу нескольких польских изданий, предназначенных для реформационной пропаганды в Литве и Белоруссии<sup>39</sup>. Прямой попыткой вовлечь православное население Речи Посполитой в реформационное движение стали подготовленные Ш. Будным издания несвижской протестантской типографии — «Оправдание грешного человека перед богом» и «Катехизис»<sup>40</sup>. Г. Я. Голенченко и С. А. Подокшин считают, что несвижская типография выпустила еще несколько кириллических изданий, помимо двух книг Будного<sup>41</sup>, но, по мнению Е. Л. Немировского, для такого утверждения нет оснований<sup>42</sup>. Попытки распространять протестантские кириллические издания среди православного населения Великого княжества Литовского и России предпринимал и южнославянский реформатор и издатель Г. Унгнад и его сотрудники. Хотя трудно сказать, как далеко он зашел в своих планах и деятельности, из переписки реформаторов того времени следует, что эти замыслы были близки к осуществлению<sup>43</sup>. Кальвинистский синод в Быхове в 1560 г. снарядил двух своих представителей для проповеди протестантизма в восточнославянских землях<sup>44</sup>, а позже восточнославянские последователи протестантизма принимали активное участие в съездах малопольских реформаторов. В 50-е годы XVI в. появляется и первый перевод евангелия на народный язык восточнославянскими книжниками с использованием (но вовсе не копированием!) польских протестантских изданий — Пересопницкое евангелие. В конце 50-х — начале 60-х годов на народный язык была переведена «Постылля» М. Рея<sup>45</sup>.

Очевидно, что протестантское учение вызвало резонанс в православной среде Великого княжества Литовского, и поэтому представление о том, будто кальвинистская и лютеранская реформация здесь была направлена исключительно против католицизма и именно ему нанесла наибольший урон, нельзя абсолютизировать. Видимо, у униата А. Селявы и папского нунция Ф. Коммендони были основания утверждать, что протестантские печатные издания имели большой успех среди православных<sup>46</sup>. Вместе с тем нельзя преувеличивать роль протестантизма в приобщении восточнославянских земель к реформации. В конечном итоге не польско-литовские кальвинисты сыграли решающую роль в генезисе реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой.

Во-первых, протестантская пропаганда приобретает размах и делает успехи среди православного населения лишь в 60-е годы XVI в., то есть после того, как здесь развернули активную проповедь русские и местные еретики. Прямые попытки вовлечь в реформационное движение в 50-е годы XVI в. православных неизвестны.

Во-вторых, воздействию польско-литовской протестантской пропаганды были подвержены прежде всего представители шляхетско-магнатских родов, давно и тесно связанных с польской

шляхтой экономическими, политическими и идеологическими узлами<sup>47</sup>. Широкие демократические слои города были менее податливы на такую агитацию, исходившую от чуждых по национальности и социальному положению групп.

В-третьих, характер антиклерикального протеста в рамках православия с самого начала приобрел, как мы увидим, специфический характер. Протестантские призывы к отмене celibата, допущению мирян к управлению церковью и причащению под обоими видами, ограничению церковной юрисдикции и вмешательства религиозных центров в дела местных церквей (аналогично вмешательству папской курии в церковное управление отдельных европейских стран) были неактуальны в православных землях, где эти требования не противоречили официально вероучению, культу и церковной практике. В то же время пышность православных обрядов, нравственная распущенность и необразованность духовенства, особое значение, которое приписывалось соблюдению внешних норм религиозности, праздникам, иконопочитанию, постам, молитве, всем атрибутам показного благочестия, выдвигали на первый план реформационной борьбы в восточнославянских землях именно критику обрядовой стороны религии, что имело второстепенное значение в европейском и польском протестантизме<sup>48</sup>. Более того, очевидные внешние сходства между православием и протестантизмом в культе, догматике и отчасти церковной организации, как отмечает М. Косман<sup>49</sup>, позволяли протестантам надеяться на «мирное завоевание» православия, на союз с ним против католицизма.

Поэтому, хотя протестантская пропаганда и расшатывала позиции православия, главным объектом ее критики оставался католицизм. Приписывать протестантизму решающую роль и представлять генезис реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой только как следствие проникновения идей западноевропейской реформации в православную среду — значило бы повторить ошибку старой конфессиональной историографии. Истоки реформационной идеологии правильнее искать в местных общественно-политических и культурных процессах.

В Западной Европе идейная почва для возникновения реформации была подготовлена гуманизмом и средневековыми ересями. Аналогичные связи можно заметить и в восточнославянских землях Речи Посполитой. При этом следует иметь в виду, что влияние восточнославянского гуманизма или предгуманизма<sup>50</sup> и ересей распространялось не только в рамках Польско-Литовского государства, но и на весь восточнославянский регион Европы, включая земли Русского государства.

Виднейшим выразителем гуманистических тенденций в белорусско-украинской культуре XVI в. был белорусский первопечатник Франциск Скорина<sup>51</sup>. Его книгоиздательская просветительская деятельность и передовые по тем временам идеи оказали самое непосредственное влияние на складывание реформационных

направлений общественной мысли. Скорининские переводы библейских книг на «посполитую мову» широко разошлись в XVI в. в восточнославянских землях Речи Посполитой<sup>52</sup>. В 20-е годы XVI в. Скорина пытался распространять свои издания и в Москве<sup>53</sup>.

Идея приближения языка св. писания к языку народа отвечала реформационным потребностям, ибо она подрывала духовную монополию церкви. Поэтому тесная связь скоринской традиции у восточных славян с реформационными умонастроениями не удивительна. Ее можно продемонстрировать на примере Василия Жугаевича из Ярославля Галицкого, который, по предположению Я. Д. Исаевича, «идентичен с бакалавром Васко», пригласившим в 1562 г. в Ярославль из Стрия дьяка Яцко Макушку специально для переписи книг<sup>54</sup>. Василий Жугаевич в 1568 г. составил сборник переводов библейских книг с собственными и святоотеческими толкованиями, куда включил и несколько переводов Скорины с предисловиями и послесловиями, поставив всюду свое имя вместо имени Скорины<sup>55</sup>. Этот факт в данном случае лишь подчеркивает идентичность образа мыслей Скорины и Жугаевича. Важнее другое. Антиклерикальные настроения, реформационная тенденция заметны в подборе высказываний церковно-учительной литературы. В них постоянно повторяется мотив, осуждающий духовенство: «Але смеха достойно житие наше. Несть ни один же в нас преподобных отец ревнующа добрым делом, молитве, посту, бдению». Наоборот, церковники неумоимо стремятся к богатствам и удовольствиям. «Да яции же в нас старци, неистови на имение, яко свирепии на жены, а до смерти неосташеся любвеименныя». Даже монашество живет исключительно мирскими помыслами: «...хулно же и проклято еже видети черноризца сан в мире приемляща, и мирская строяща, и богатство собирающа». «А ныне видим вы и старыя, юная яко каждо вас власти от князя ищет, бояр же имения, от убогих же чести и поклонения». Такие монахи, по мнению Жугаевича, не могут надеяться на вечную жизнь, а проповедь добродетели в их устах звучит ложью: «Нам мнится якоже вы друг другу о вечной жизни лжете»<sup>56</sup>. Сами по себе такого рода высказывания, конечно, не новы, но значение их в обстановке развернувшегося в 60-е годы XVI в. реформационного движения вполне определено. Характерно в этом отношении присутствие в сборнике Жугаевича анонимного отрывка «Путь спасения попом», принадлежащего, возможно, перу самого составителя сборника. В нем отстаивается право мирян отстранить от служения нерадивого и недостойного священника, содержится требование ликвидировать церковные имения, формулируется своеобразный «моральный кодекс» священнослужителя<sup>57</sup>.

Влияние идей Франциска Скорины на развитие реформационных движений было замечено уже А. Курбским, который подчеркивал, что переводы Скорины по духу совпадают с протестантскими<sup>58</sup>, а в начале XVII в. — униатом А. Селявой, который называл Ф. Скорину «гуситским еретиком», считал его предшествен-

ником антитринитариев и указывал на популярность его изданий среди православных<sup>59</sup>. Их мнение подтверждено прямым голосом из реформационной среды — на «скоринины» переводы апостольских посланий ссылался и восточнославянский вольнодумец, автор приписок на полях так называемого Креховского апостола<sup>60</sup>. Поэтому не лишено оснований предположение М. Космана о том, что эдикт, изданный в 1530 г. королем Сигизмундом во время его пребывания в Вильне и требовавший преследовать всех, кто провозглашает антицерковные идеи и распространяет реформацию при помощи печатных изданий или иным образом, мог иметь в виду находившегося в это время в Вильне Ф. Скорину<sup>61</sup>.

Следует при этом подчеркнуть, что гуманистические явления в украинско-белорусской культуре XV—XVI вв. не исчерпываются деятельностью Ф. Скорины, имя которого стоит в ряду многих других представителей гуманистического направления общественной мысли в восточнославянских землях Речи Посполитой — Павла Русина из Кросна, Николая Гуссовского, Юрия из Дрогобыча, Михаила Литвина и др.<sup>62</sup> Распространение гуманистической образованности сопровождалось ростом интереса к книге, тяги к чтению и просвещению и в более широких демократических слоях украинско-белорусского города. Характерной становится переписка книг и сборников по заказу украинско-белорусских горожан. Например, Сильвестр Попович, киевский мещанин, заказал в 1514 г. Сергию, «иноку святого Николы Пустынского монастыря», переписать для него учительное евангелие, в 1567 г. «Гавриил сын Романов ремесла гербарского на предместьи Львовским в Перемишли» своею рукой переписал сборник слов Иоанна Златоуста и иных церковных учителей<sup>63</sup>.

Аналогичные явления и тенденции мы наблюдаем в жизни Русского государства в конце XIV — первой половине XVI в. Этому посвящена большая исследовательская и научно-популярная литература<sup>64</sup>. Конечно, следует иметь в виду, что так называемый восточнославянский гуманизм как по своим внутренним характеристикам, так и по масштабу влияния на культуру украинско-белорусского и русского общества существенно отличается от классического возрожденческого гуманизма итальянского и даже средне-европейского образца. В восточнославянской культуре XV—XVI вв. фигуры, соразмерные Ф. Скорине, Максиму Греку, все-таки единичны, хотя налицо общий рост интереса к человеку, его внутреннему миру и индивидуальности. Гораздо большее значение для генезиса восточнославянских реформационных движений второй половины XVI в. имели местные еретические традиции, которые, впрочем, в некоторых своих проявлениях смыкались с гуманизмом, облекая его в плотные религиозные одежды.

Оставляя в стороне такой вопрос, как отношение еретических традиций XIV — первой половины XV в. и исихазма к реформационному движению интересующего нас времени<sup>65</sup>, остановимся на роли так называемой ереси «жидовствующих» конца XV — начала XVI в. в генезисе этих движений. Вопрос об отношении этой

ереси к реформационному движению в Речи Посполитой поставлен уже давно. Некоторые дореволюционные исследователи, указывая на очевидные сходства в учении новгородско-московских еретиков и польско-литовских антитринитариев второй половины XVI в., усматривали в последних прямых наследников «жидовствующих»<sup>66</sup>. Конечно, такое мнение ошибочно, когда речь идет о собственно польско-литовской реформации, но в нем есть немалая доля истины, если иметь в виду реформационные движения середины и второй половины XVI в. в православных восточнославянских землях Речи Посполитой.

Ересь «жидовствующих», как и учение Феодосия Косого, по всей видимости, не ограничивалась пределами Русского государства. И дело не только в том, что, по сведениям противников новгородско-московских вольнодумцев, их учение было завезено в Новгород из Литвы «жидовином Схарией», прибывшим в Новгород в свите князя Михаила Олельковича, а в том, что в конце XIX — начале XX в. в научный оборот был введен ряд памятников, возникших в украинско-белорусских землях во второй половине XV в. и связанных, по мнению исследователей, открывших эти памятники, с новгородско-московской ересью<sup>67</sup>.

Правда, эти памятники носят довольно специфический характер: это украинско-белорусские переводы средневековых арабско-еврейских и ветхозаветных еврейских книг. В них не содержится ни прямой критики православной церкви, ни открытого отрицания христианской догматики. Это дало основание Я. С. Лурье исключить данные переводы из числа источников по истории ереси «жидовствующих» и тем самым снять вопрос о связи новгородско-московских вольнодумцев с украинско-белорусскими<sup>68</sup>. Однако отрицать причастность этих памятников к идеологическим явлениям реформационного характера и связь украинско-белорусских авторов и читателей этих переводов с их московскими единомышленниками, равно как и генетическую связь памятников такого рода с восточнославянскими реформационными доктринами середины и второй половины XVI в., нельзя.

Действительно, если вслед за церковными историками прошлого видеть в переводах древнееврейских и арабско-еврейских книг на русский язык лишь влияние иудаизма, нет оснований связывать их с реформацией. Но известно, что идеология реформации зиждилась на пересмотре отношения к тексту св. писания, на поисках истинных путей его интерпретации и на обращении вследствие этого к греческим и древнееврейским версиям Библии. Именно реформация дала мощный толчок развитию гебраистики как отрасли филологии. Известно также, что реформаторы Европы отнюдь не чужались интенсивного общения с последователями иудаизма и по-новому оценивали место Ветхого завета в христианской традиции<sup>69</sup>. Более того, в середине и второй половине XVI в. сложились «иудаизантские» течения реформации, особенно активно развернувшиеся в Восточной Европе. Им был присущ последовательно рационалистический подход к решению рели-

гиозно-философских вопросов, утверждение примата Ветхого завета над Новым, отрицание догмата Троицы и стремление превратить религиозное учение в кодекс моральных заповедей, исключив из него мифологические и мистические элементы<sup>70</sup>.

«Иудаизантизм» привел к интенсивным контактам реформаторов с идеологами иудаизма, хотя генетически не имел к нему никакого отношения, а был наиболее радикальным выводом из основных принципов реформационной программы. По наблюдениям польских исследователей, в Речи Посполитой «иудаизантская» пропаганда исходила вовсе не от еврейских групп населения, но породила оживленные контакты, обмен мнениями и полемику между радикальными течениями реформации и иудейскими религиозными идеологами<sup>71</sup>. Венгерские (трансильванские) «иудаизанты» открыто использовали еврейский текст Библии, труды талмудистов и ссылки на иудаизм, обосновывая свою реформационную программу<sup>72</sup>. В целом европейское сообщество радикальных реформаторов не в меньшей степени, чем «республика» гуманистов, отрицало конфессиональные границы при выработке новых религиозных установок. Поэтому сравнение религиозно-философских учений, возникших в православной среде Великого княжества Литовского во второй половине XV в., с некоторыми течениями европейской и польско-литовской реформации позволяет, как нам представляется, видеть в этих памятниках проявление реформационных тенденций.

«Нет оснований с уверенностью отрицать и непосредственные контакты между новгородскими реформаторами и иудеями из Великого княжества Литовского. Во-первых, о таких контактах сообщал не только Иосиф Волоцкий, но и непосредственно знавший еретиков новгородский архиепископ Геннадий<sup>73</sup>, и инок Спиридон-Савва, бывший киевский митрополит<sup>74</sup>. Во-вторых, непреложным фактом является бытование в новгородско-московской еретической среде конца XV в. некоторых произведений арабо-еврейской образованности (например, Шестокрыла и Логики Моисея Маймонида), переведенных, видимо, в Киеве<sup>75</sup>. В-третьих, многие элементы идеологии еретиков (антитринитаризм, ветхозаветничество, отрицание божественности Христа) сближают их с «иудаизантскими» течениями более поздней реформации и поэтому свидетельствуют о возможности контактов между ними и авторами белорусско-украинских переводов древнееврейских книг<sup>76</sup>. Наконец, исследования «Лаодикийского послания» Федора Курицына, одного из ведущих идеологов московских «жидовствующих», обнаруживают его связь с талмудической традицией и каббалой<sup>77</sup>. Таким образом, при том, что вопрос остается во многом нерешенным, представляется все же допустимым видеть в новгородско-московской ереси «жидовствующих» продолжение того религиозно-реформационного брожения, которое в XV в. зародилось в украинско-белорусских землях. Если это так, то ересь «жидовствующих» конца XV в. можно рассматривать как явление общевосточнославянского масштаба.

Ересь «жидовствующих» (и, отчасти, идеология нестяжательства, которая, по мнению некоторых советских исследователей, имела немало точек соприкосновения с еретическими движениями<sup>78</sup>) составила как бы предысторию реформационных движений середины XVI в., подобно тому как западноевропейские средневековые ереси явились прелюдией европейской реформации. Идейное своеобразие восточнославянских ересей конца XV — начала XVI в., в религиозной программе которых центральное место занимало опровержение догмата Троицы, отрицание божественности Христа и даже критика христианства с позиций ветхозаветничества, во многом объясняет тот факт, что в середине XVI в. восточнославянские вольнодумцы вели критику официального православия с позиций антиринитаризма, то есть быстро перешли от идей, аналогичных западноевропейскому протестантизму, к идеям радикально-реформационным, еретическим по отношению к лютеранской и кальвинистской ортодоксии. Восточнославянская антиклерикальная традиция подготавливала, таким образом, рождение не только реформационных, но и радикально-реформационных движений.

Специального акцента заслуживает и тот факт, что в учении еретиков конца XV в. реформационные элементы были сплавлены с гуманистическими<sup>79</sup>. При этом объединение гуманизма и антиринитаризма в этом учении было подлинным плодотворным синтезом, дававшим ему новое качество, в то время как в традиционных протестантских конфессиях — кальвинизме и лютеранстве — гуманистическое наследие и реформационные идеалы вступали в непримиримое противоречие. В радикальной реформации гуманистическая традиция получала, таким образом, более адекватное продолжение, чем в протестантизме. Источники позволяют проследить связь между первыми этапами реформации в восточнославянских землях Речи Посполитой и русскими еретическими движениями середины XVI в.

В русских землях реформационное брожение не прекращалось на протяжении всей первой половины XVI в. «Религиозные проблемы, дебатировавшиеся в русском обществе в конце XV — начале XVI в., оставались и в течение всей первой половины XVI в. предметом живого общественного внимания». Этот вывод А. И. Клибанова подтвержден наблюдениями над церковно-учительной и полемической литературой первой половины XVI в.<sup>80</sup> В связи с этими фактами следует, видимо, рассматривать и свидетельство Павла Иовия, посетившего Россию при Василии III, о том, что «москвитяне, совершенно в противность учению христианской веры, полагают, что ни ходатайство церкви, ни молитвы ближних и друзей за души усопших недействительны»<sup>81</sup>. Имеются и некоторые другие сведения источников о религиозном свободомыслии в России в первой половине XVI в., которые Я. С. Лурье считает легендарными, хотя самый факт тайного вольнодумства в это время не вызывает у него сомнения<sup>82</sup>.

Поскольку идейная жизнь всего восточнославянского региона

в это время оставалась единой, реформационное брожение, продолжавшееся в Русском государстве, вероятно, распространялось и на православные земли Великого княжества Литовского. Некоторые источники указывают на известную популярность идей «жидовствующих» в белорусских землях в первой половине XVI в.<sup>83</sup> Следы их влияния Е. Ф. Карский видит в некоторых западнорусских переводах Псалтыри XVI в.<sup>84</sup> И. Огиенко считал, что и на Украине «жидовствующие» выступили предвестниками реформации<sup>85</sup>. Вместе с тем неверно оценивать распространение религиозного индифферентизма, пренебрежения обрядами, равнодушия к исповеди, о которых говорится в документах первой половины XVI в. как указание на еретическое брожение<sup>86</sup>.

Православная среда Великого княжества Литовского могла выступить хранительницей еретического наследия и в силу того обстоятельства, что многие вольнодумцы после осуждения ереси «жидовствующих» на московских соборах конца XV — первых лет XVI в. нашли пристанище «в Литве» и «в немцах». Поэтому представляется не случайным, а вполне закономерным тот факт, что русский еретик конца 40-х — начала 50-х годов XVI в. Матвей Семенович Башкин, по его собственному показанию на следствии, «злое учение... принял от Литвы» и в качестве своих учителей называл «латынников» — аптекаря Матюшку и Андриюшку Хотеева<sup>87</sup>.

С именами Матвея Башкина и Феодосия Косого связан новый подъем реформационных движений в России в конце 40-х — начале 50-х годов XVI в. Уже в 1553 г. в Москве состоялся собор «на Матвея Башкина», вокруг которого уже в самом начале 50-х годов XVI в. сложился кружок единомышленников<sup>88</sup>. Матвей Башкин был признан виновным в следующих ересьях: хулении Иисуса Христа и мнении о неравенстве его богу-отцу с вытекающими отсюда отрицанием священного характера причастия; отрицании необходимости существования официальной церкви и утверждении, что «верных собор есть токмо церкви»; критике иконопочитания; отрицании необходимости покаяния; отказе признать авторитет не только святоотеческого предания, но и св. писания; извращенном толковании Апостола и евангелия<sup>89</sup>. При этом, по весьма убедительному мнению А. А. Зимина, обвинения в «хуле на Христа» были несостоятельными<sup>90</sup>. В социальных вопросах Башкин выступил с резкой критикой холопства и кабальной зависимости и «изодрал» кабальные грамоты своих холопов<sup>91</sup>, предвосхищая тем самым поступки некоторых радикально настроенных шляхтичей, примкнувших в 60-е годы XVI в. к левому крылу польско-литовского арианизма.

Таким образом, хотя нельзя с уверенностью утверждать, что Башкин был антитринитарием, можно выделить две другие бесспорные стороны его учения: отрицание церковной организации и православной обрядности, основанное на критическом отношении к св. писанию, и смелые социальные взгляды, осуждавшие феодальные отношения. Характерно, что церковникам не приходило в голову связать имя Башкина и его учение с лютеранством и

реформацией, хотя чуть позже все восточнославянские еретики, учение которых было продолжением взглядов Башкина, получили у православных полемистов прозвище «люторов»<sup>92</sup>.

В эти же самые годы складывается учение Феодосия Косого, ставшее во второй половине 50-х и в 60-е годы XVI в. важнейшим фактором развертывания реформации в восточнославянских землях Речи Посполитой, куда он эмигрировал в середине 50-х годов. О московском периоде деятельности Ф. Косого известно лишь то, что в конце 40-х годов XVI в. (как предполагает А. Зимин, после поражения московского восстания 1547 г.<sup>93</sup>) он бежал на Новозеро, затем перебрался на Белоозеро, где принял пострижение и стал одним из учеников старца Артемия. Поскольку уже в 1551 г. Артемий был вызван в Москву, появление Феодосия на Белоозере относится к периоду до 1551 г.<sup>94</sup>

Имя Феодосия Косого появилось в документах московского антиеретического собора в связи с разбирательством дела Башкина, который, как оказалось, находился под влиянием заволжских нестяжателей и вольнодумцев<sup>95</sup>. Соборные дела «на Матфея Башкина, да Ортемья, бывшего игумена Троецкого, и Федоса Косова и иных старцев» были объединены в одном ящике государственного архива<sup>96</sup>. В другом ящике хранились беловые списки дела «на Матфея Башкина и Артемия и иных»<sup>97</sup>. Собор 1553—1554 гг., начавшийся обсуждением дела М. Башкина, превратился, таким образом, в собор, осуждающий Ф. Косого. На этом основании В. И. Корецкий предполагает существование тесной связи между Косым и Башкиным, считая, что выступление Башкина было лишь отблеском «лютого еретического запаления», зажженного Ф. Косым<sup>98</sup>. А. А. Зимин не без оснований указывает на бездоказательность такого утверждения и усматривает их связь не в личном общении, а в «общем подъеме реформационного движения в середине XVI в.»<sup>99</sup>

Точка зрения Зимина более соответствует источникам и может быть усилена и развита привлечением свидетельства бежавших из Москвы от религиозных преследований в 1556—1557 гг. монахов, которые, прибыв весной 1557 г. в Вильно, рассказали встреченному здесь Я. Ласкому о том, что «ко времени их бегства 70 знатных мужей были брошены в темницу по религиозным причинам и что им известны в Московии более 500 братьев, которым по сердцу истинная религия»<sup>100</sup>. Эти цифры, хотя и преувеличены, характеризуют в какой-то степени масштаб оппозиционного православию реформационного брожения. Известно, например, что протестантский пастор Бракель, попавший в Псков в 1559 г. после взятия русскими войсками Дерпта, нашел здесь единомышленников — русских еретиков, ремесленников Пскова, принадлежавших к «скрытой и тайной церкви»<sup>101</sup>. И М. Башкин, и Ф. Косой, и семеро прибывших в Вильно «московских монахов», а также упоминаемые в русских документах еретики (Вассиан, Игнатий, Перфирий, Иона чернец, Оникей, Киянский, Федок Жирин и др.)<sup>102</sup> были представителями активного реформационного движения, развер-

нувшегося в 50-е годы XVI в. в землях Русского государства.

Многие из русских еретиков, спасаясь от репрессий, бежали в Великое княжество Литовское и там продолжали свою реформационную антиправославную проповедь. Первоначально ее ареной стал Витебск. Но здесь деятельность русских вольнодумцев продолжалась, видимо, недолго, хотя носила активный и наступательный характер. Как сообщает А. Венгерский, они «подвергли проклятию идолопоклонство», выбрасывали «идолов», то есть иконы, «как из частных домов, так и из храмов и призывали народ в проповедях и в посланиях к поклонению единому богу посредством Иисуса Христа с помощью святого духа». Озлобленное духовенство Витебска подстрекало народ к расправе с еретиками, угрожая им «огнем и мечом», так что они вынуждены были покинуть город и отправиться «в глубь Литвы, где глас евангелия звучал несколько свободнее». Один из них, Фома, «лучше других знавший Писание и более красноречивый», по словам Венгерского, вскоре стал кальвинистским проповедником и был прислан в Полоцк для проповеди нового учения. Здесь он действовал в течение нескольких лет, вплоть до своей трагической кончины в 1563 г., когда по приказанию Ивана Грозного его утопили в проруби. Однако проповедь Фомы принесла свои плоды. Его последователи пригласили в город новых проповедников из Литвы и Польши и основали кальвинистский храм и общину<sup>103</sup>.

Уже во второй половине 50-х годов XVI в. проповедь русских еретиков и белорусских и украинских последователей реформации приобретает значительный размах, вызывая тревогу даже в Константинополе. В русскую летопись под 1561 г. внесено послание константинопольского патриарха Иоасафа митрополиту Макарию, в котором говорится: «...и есть в ваших странах в Малой Руси некия отпадоша в погибель, в злоуслужение люторско... и вредими не токмо сами и неведущих губят и прелщают инех»<sup>104</sup>. Одновременно патриарх обратился к польскому королю с требованием изгнать «люторов» из православных регионов Речи Посполитой<sup>105</sup>. Тогда же летопись констатировала, что: «безбожная Литва поклонение святых икон отвергыше, святые иконы пощепали... и церкви разорили и пожгли и крестьянскую веру и закон оставльше и люторство восприяша. И не токмо мирстии людие, но и игумены, и чернци и попы и дияконы греческаго закона крестьянскую веру оставльше»<sup>106</sup>.

Об успехах «злодейского великого люторства» среди православного населения Речи Посполитой конфиденциально доносил в Москву в 1558 г. Остафий Волович<sup>107</sup>. В сделанной в 1557 г. в Супрасльском монастыре стеной росписи на плечах апостолов изображены епископские омофоры. Такое нарушение канона, по мнению А. И. Рогова, было своеобразным полемическим ответом еретикам, которые отрицали святость земной иерархии и противопоставляли первоапостольские заповеди предписаниям современной им церкви<sup>108</sup>. В середине XVI в. неизвестный нам книжник из православных создал первый перевод Псалтыри на народный

украинско-белорусский язык. Слова псалма об языческих идолах (Псал. СХХХIV, 15—17), постоянно привлекавшие внимание восточнославянских еретиков и используемые ими в критике иконопочитания, переводчик сопровождал очень характерным примечанием: бог «теж топит образы (осуждает иконы.— М. Д.), што ся значат идоли, иж речь не чуйна, не жива, руками людскими вроблена праве божеству мерзка и ничемна»<sup>109</sup>. Ответом на реформационные запросы (и, может быть, возражением им) было создание в 1556—1561 гг. Пересопницкого перевода евангелия «для лепшого вырзоумления людоу христианского посполитого»<sup>110</sup>. Все это позволяет заключить, что проповедь русских беглецов и местных реформаторов не осталась не услышанной.

Мы вправе предположить, что идейная программа этого движения была в целом однородной, хотя, несомненно, существовали индивидуальные ее интерпретации и разные уровни глубины реформационной критики православия. Ведущее место в ней занимала критика церковной обрядности, «человеческих преданий», церкви как социального института и духовенства как носителя присущих официальной церкви пороков. Правомерен вопрос: выходило ли «рабье учение» Феодосия Косого и его приверженцев в эти годы за рамки критики обрядовой стороны религии? В историографии принято считать, что феодосианство существовало в неизменном виде на протяжении четверти века — с конца 40-х и до середины 70-х годов XVI в., которой датируется самое позднее известие о Косом. В соответствии с этим представлением характеристики, дававшиеся учению еретиков в середине 60-х годов XVI в. Зиновием Отенским, рассматриваются как ретроспекция, воспроизводившая первоначальный облик «нового учения» феодосиан. Правда, попытки выделить факт эволюции учения Феодосия и определить ее характер предпринимались в дореволюционной русской историографии, но при этом исследователи исходили из ложно постулируемой посылки, что ересь Феодосия была продуктом наносного протестантского влияния и развивалась и формировалась под его воздействием<sup>111</sup>.

Советская историография отказалась от такого одностороннего взгляда, но вопрос остался тем не менее нерешенным. Решать его нужно, привлекая для характеристики реформационных учений восточнославянских вольнодумцев 50-х годов XVI в., помимо материалов соборного дела М. Башкина, иные источники. Так, Максим Грек в своих полемических произведениях последних лет жизни (умер не позднее 1556 г.) обличал тех, кто провозглашал, что «кланяться же не подобает ничему разве единого бога», и, называя иконы идолами, отвергал почитание святых, отказывался признавать святость богоматери<sup>112</sup>. Иконоборчество как характерный признак развернувшейся в это время ереси отмечал и Артемий, бывший в начале 50-х годов XVI в. игуменом Троицкого монастыря<sup>113</sup>. Игумен новгородского Данилова монастыря Иоасаф в «Слове об открытии мощей епископа новгородского Никиты» в 1558 г. сообщал о Феодосии Косом и его последователях лишь

следующее: «учаху они окаянии якоже и от века богу угодившие святии по смерти их ничтоже могут сотворити... и не верующе чудесем святых»<sup>114</sup>. О том, что программа русских еретиков носила преимущественно иконоборческий характер, свидетельствует и сообщение А. Венгерского о деятельности эмигрантов-вольнодумцев в Витебске<sup>115</sup>.

Характер развернувшегося в восточнославянских землях во второй половине XVI в. реформационного движения отражен и в послании патриарха Иоасафа, которым признаки «люторской ереси» сведены к следующим: отрицанию таинств причастия и священства, непризнанию постов, отвержению икон, отказу почитать святых и поклоняться их мощам<sup>116</sup>. В других фрагментах летописей того времени под лютеранством понимается исключительно иконоборчество и осквернение церквей<sup>117</sup>. При этом обозначение еретиков как «люторов» не должно нас смущать: весь комплекс наших сведений о феоdosианстве и восточнославянских ересях середины XVI в. говорит о местном происхождении «люторского злослужения»<sup>118</sup>.

Важнейшим свидетельством о характере учения русских еретиков в момент их эмиграции в Литву и соответственно в московский период их деятельности является сообщение Д. Утенхоу о появлении в Вильно весной 1557 г.<sup>119</sup> семерых московских монахов-еретиков и информация Д. Бурхера о предводителе этих вольнодумцев. Поскольку оба этих источника оставались неизвестными русским дореволюционным и советским исследователям и лишь сравнительно недавно привлекли внимание французского исследователя А. Жобера<sup>120</sup>, приведем их тексты полностью.

Д. Утенхоу так рассказывал о встрече с беглыми еретиками: «В то время, когда мы были в Вильно, сюда пришли из Московии семь монахов ордена св. Василия<sup>121</sup>, который относится к греческой вере. Они здесь искали прибежища во имя истинной религии. В их краях в настоящее время такое гонение, что если бы они вовремя отсюда не ускользнули, они бы давно уже были преданы суду. Доктор Лаский<sup>122</sup> расспросил при помощи переводчика первого из этих братьев, который был старшим среди московитян и, казалось, превосходил остальных авторитетом, возрастом и знанием писания. Он настолько искусно говорил об основных разделах веры, а также о причастии, что едва ли можно лучше, и мы признали их всех за своих и за наших братьев. Они также рассказали, что ко времени их бегства около 70 знатных мужей были брошены в темницу по религиозным причинам и что им известны в Московии более 500 братьев, которым по сердцу истинная религия. В этом мы видим чудесную силу божественного святого духа по отношению к избранныкам Божиим: ведь они занимались это знание отнюдь не от нас, чьих писаний они не понимают, но от тех, кого сам господь своим духом наполнил в Московии. Рутены, которые живут в Вильно, принадлежат к греческой вере и имеют свои храмы, не могут вынести вида этих братьев. Они побили их палками в начале их пребывания за отпадение от их веры, и им было бы невозможно

жить тут в безопасности, если бы господин воевода виленский не принял бы их под свое покровительство»<sup>123</sup>.

Д. Бурхер в письме Буллингеру от 16 февраля 1558 г. сообщал: «В Московии бог произвел второго Лютера или, скорее, Цвингли. Он указывал им (православным.— М. Д.) на их заблуждения и, схваченный за истину, должен был быть сожжен, если бы великий князь московский не воспрепятствовал этому. Ибо, когда обвинения были сообщены ему его епископами, он пришел к заключению, что тот не заслуживает смерти и приказал, чтобы его освободили из темницы. Тот, освободившись, вместе с другими к нему присоединившимися монахами пришел в Литву и был весьма любезно принят виленским воеводой. В конце концов призванный князем Русинов, он стал проповедовать среди этого народа подлинную истину. Он издал свое исповедание веры, во всех отношениях соответствующее нашей вере. Один человек обещал прислать его мне, и, если он сделает это, я передам или отошлю тебе. Высшими милостями мы обязаны всемогущему господу, который своим святым духом, без посредства какого-либо человеческого учения даже грекам открыл царство своего сына и истины. Ведь он. (русский вольнодумец.— М. Д.) совершенно не знает латинского языка, равно как и любого другого, на котором в наше время богу угодно открывать своего сына»<sup>124</sup>.

В сообщениях Утенхоу и Бурхера много неясного. Прежде всего не назван тот самый лидер русских и еретиков, о котором они пишут. Был ли это Феодосий? В пользу Ф. Косого свидетельствует, во-первых, выделение его как предводителя вольнодумцев русскими источниками; во-вторых, время бегства Косого в Литву приблизительно соответствует времени появления собеседников Лаского в Вильно. Но в остальном описываемый в письмах реформатор более напоминает Фому, упомянутого Андреем Венгерским. Он назван так же, как у Венгерского, самым авторитетным и наиболее осведомленным в св. писании<sup>125</sup>, его взгляды, как видно из рассказов, полностью соответствуют кальвинистским принципам, благодаря чему он стал проповедником поддерживаемой Николаем Радзивиллом церкви. Феодосий, как свидетельствует Зиновий Отенский, бежал из одного из московских монастырей, а «московский Цвингли» якобы был отпущен самим царем Иваном Васильевичем. Косой принципиально отказывался письменно высказывать свои взгляды, а еретики, упомянутые Венгерским, вели письменную проповедь в Витебске, герой же рассказов Утенхоу и Бурхера составил письменное исповедание веры. Фома, как и Феодосий, мог попасть в Вильно весной 1557 г. Кроме того, информация А. Венгерского восходит к источникам, единовременным сведениям Утенхоу и Бурхера<sup>126</sup>.

Кем бы ни был упоминавшийся в письмах русский реформатор, ясно, что учение беглых русских еретиков и их последователей в 50-е годы XVI в. в основном вписывалось в русло развития кальвинистской реформации в Речи Посполитой, ибо невозможно допустить, чтобы они, лукавя, умолчали бы о своих воззрениях

на догмат Троицы или что Утенхоу и Бурхер скрыли такой факт от своих корреспондентов. По всей видимости, антитринитаризм в это время еще не занимал ведущего места в учении восточнославянских реформаторов, а их программа в целом соответствовала (по степени отрицания традиционного христианства) кальвинизму, но сформировалась вне соприкосновения с ним, ибо, как следует даже из слов Утенхоу и Бурхера, русские еретики не испытывали никакого протестантского влияния.

В то же время нам известны факты, указывающие на существование противотроицной ереси в Русском государстве в первой половине и середине XVI в., продолжавшей как рационалистические традиции движения «жидовствующих»<sup>127</sup>, так и учение тех еретиков, которые отрицали двойственную природу Христа с иных позиций, признавая в ней лишь божественное начало<sup>128</sup>. На рубеже 40-х и 50-х годов XVI в. споры о Троице усилились. Если даже признать, что М. Башкин был обвинен в «хулении» Христа безусловно, несомненным останется тот факт, что среди современников и, может быть, соратников М. Башкина были антитринитарии рационалистического толка. Иначе трудно будет объяснить, почему именно проблема соотношения ипостасей Троицы стала одним из центральных пунктов судебного разбирательства и почему в неканонически написанных иконах Благовещенского собора в Кремле И. Висковатый пытался увидеть отступничество от учения о равноправных природах Христа, донося, что некоторые «помышляют, яко не очистил господь наш Иисус Христос Адамова грехопадения, мняху его быти проста человека»<sup>129</sup>. Одновременно с «розыском Висковатого» возникает ряд иных памятников, отражающих обеспокоенность правящих кругов России оживлением антитринитарских идей<sup>130</sup>.

Были ли эти опасения спровоцированы «новым учением» Феодосия Косого или повод к ним дали вольнодумцы, не связанные с Феодосием, сказать трудно. Несомненно, однако, то, что антитринитарская проповедь, развернутая восточнославянскими еретиками в православных землях Речи Посполитой в 60-е годы XVI в., реализовывала тот рационалистический потенциал, который был накоплен русскими вольнодумцами к середине XVI в. Выступление же восточнославянских реформаторов в 50-е годы XVI в. с позиций, близких кальвинизму, а не антитринитаризму, свидетельствует не о привнесении антитринитарских элементов в их проповедь польско-литовскими реформаторами, а о наличии идейно неоднородных, разных по интенсивности и плодотворности рационализма течений в антиправославном реформационном движении середины XVI в.\*

---

\* Ниже мы будем употреблять термин «феодосиане», «феодосианство» как синонимы противоправославного реформационного движения третьей четверти XVI в. в восточнославянских землях Речи Посполитой, хотя и отдаем себе отчет в условности такого словопотребления, которое не покрывает всего разнообразия форм и направлений исследуемых реформационных движений. Тем не менее мы считаем такое обозначение исторически оправданным, ибо для автора «Послания

Таким образом, можно заключить, что реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой и в социально-экономическом, и в политическом, и в идеологическом отношениях были подготовлены местными условиями и традициями: кризисом православной церкви, не способной удовлетворить новые общественные потребности, еретическими движениями конца XV — начала XVI в., гуманистическими тенденциями в восточнославянской духовной культуре XVI в. Реформационное движение в восточнославянских землях Речи Посполитой было непосредственно связано с русскими ересями середины XVI в., а их развитие стимулировалось примером и влиянием польско-литовского и вообще западноевропейского протестантизма. Типологически реформационная проповедь, развернутая в 50-е годы XVI в. в восточнославянских землях, была близка кальвинизму, но среди местных еретиков, по всей видимости, были и антитринитарии. В целом 50-е годы XVI в. можно оценить как время становления реформационной оппозиции в восточнославянских землях Речи Посполитой.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. История Української РСР. Київ, 1979. Т. I. Кн. 2. С. 228—229; История Украинской ССР. Киев, 1982. Т. 2. С. 443—446; Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Вторая половина XVI — начало XVII в. Минск, 1970. С. 11—21; Он же. Да пытання аб фарміравання радыкальнага руху у Беларусі і Літве у другой палавіні XVI стагоддзя // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1962. № 1. С. 78—89; История Белорусской ССР. Минск, 1977. С. 56—67; История Белорусской ССР. Минск, 1961. Т. I. С. 161—164; История СССР с древнейших времен до наших дней. М., 1966. Т. 2. С. 433; Зайцев В. К. Реформационное движение в Белоруссии и Литве (вторая половина XVI в.) // Философия и право. Доклады II конференции молодых ученых АН БССР и вузов БССР. Минск, 1968. С. 391—403.

2. Копысский З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI — первой половине XVII в. Минск, 1966. С. 28—35.

3. Там же. С. 75; Копысский З. Ю. О ремесленном-производстве в городах Белоруссии в XVI — перв. пол. XVII в. // История СССР. 1959. № 3; Игнатенко А. П. Ремесленное производство в городах Белоруссии в XVII—XVIII вв. Минск, 1963.

4. Копысский З. Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI — первой половине XVII в. Минск, 1975. С. 9 и сл. По данным А. П. Грицкевича, частновладельческие города в XVI—XVIII вв. составляли 40—49% городов Белоруссии. См.: Грицкевич А. П. Частновладельческие города Белоруссии в XVI—XVIII вв. Минск, 1975. С. 242.

5. Адашик Ф. И. Экономическое развитие белорусского города в XVII — первой половине XIX в. (на материалах Витебска): Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Минск, 1969. С. 10—11.

6. См.: Швидько А. К. Социально-экономическое развитие городов Украины в XVI—XVIII вв. Днепропетровск, 1979; Михайлина П. В. Визвольна боротьба

многословного» и Зиновия Отенского, которые передали главную информацию о «новом учении», Феодосий был олицетворением оппозиционного православию религиозного разномыслия. Это терминологическое обозначение допустимо так же, как допустимо название «жидовствующие» по отношению к новгородско-московским еретикам второй половины XV — начала XVI в. и ариан — в применении к польско-литовским антитринитариям второй половины XVI—XVII в.

трудового населення міст України (1569—1654). Київ, 1975. С. 11—31; Компан О. С. Міста України в другій половині XVII ст. Київ, 1963. С. 70—77; Швидько А. К. Советская историография социально-экономического развития городов Украины в XVI—XVIII вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Киев, 1979; Бойко Т. Д. Селянство України в другій половині XVI — першій половині XVIII ст. Київ, 1963. С. 89—90; Паньків Б. М. Экономическое развитие городов и местечек Галицкой земли во второй половине XVII — первой половине XVIII столетий: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Львов, 1983. С. 13—14; Баранович А. И. Украина накануне освободительной войны середины XVII в. М., 1959.

7. См.: Копысский З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии. С. 37—40.

8. См.: Голобуцький В. О. Економічна Історія Української РСР. Дожовтневий період. Київ, 1970; Стришинец Н. М. Промышленность Украины XVI — первой половины XVII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 1980. С. 9, 12, 24, 25; Юхо И. А. Общественно-политический строй и право Белоруссии в XVI в.: Автореф. дис. ... докт. юрид. наук. Киев, 1980.

9. Копысский З. Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии. С. 13. Характерно, что З. Ю. Копысский отошел от высказанного прежде мнения, что «прокапиталистические тенденции были фактом самой жизни» в белорусском городе XVI — перв. пол. XVII в. (Копысский З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии. С. 144).

10. См.: Левицкий О. Внутреннее состояние западнорусской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. и уния. Киев, 1884; Савич А. Нариси Історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI—XVIII вв. Київ, 1929. С. 23—29; Студинський К. Перестрога. Руський пам'ятник XVII в. Львів, 1895. С. 17—23; Владимиров П. В. Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык. СПб., 1888. С. 2 и сл.; Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. V. С. 261—288, 459—507 и др.

11. РИБ. Т. IV. стб. 5—17; Булгаков Г. Западнорусские православные церковные соборы как органы церковного управления. Курск, 1917. С. 42—58.

12. На полный развал в церкви сетовал автор «Перестроги», Иван Вишенский и многие другие полемисты второй половины XVI — начала XVII в., писал король Сигизмунд-Август в грамоте митрополиту Макарию в 1546 г. Об этом же шла речь на Брестском соборе 1590 г. АЗР. Т. 3. С. 3. АЗР. Т. 4. С. 21—22, 28, 34—35, 43, 205, 207 и др.; Акты ЮЗР. Т. 2. С. 219, 225—227, 282, 283 и др. Актовый материал подтверждает эти сведения.

13. Архив ЮЗР. Ч. I. Т. VI. С. 199—204, 371—375 (перечень земельных владений Луцкой и Владимирской епископий). См. также: Савич А. Нариси Історії культурних рухів на Україні. С. 24—25; Владимирский-Буданов М. Ф. Очерки из истории литовско-русского права. VI. Церковные имущества в Юго-Западной Руси в XVI в. Киев, 1907. С. 4—17.

14. Баранович А. И. Указ. соч. С. 64.

15. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. I. Киев, 1883. С. 244—252.

16. Материалы об имущественных конфликтах шляхты и мещан, с одной стороны, и православной церкви — с другой, очень многочисленны. См., например: Архив ЮЗР. Ч. I. Т. I. № 4—8, 27, 34, 38, 42, 46, 48, 57, 62, 66, 67, 69, 70—78, 88, 102; Т. VI. С. 67—70; АСД. Т. 6. С. 41—42, 46, 285—286; АВАК. Т. XXIII. С. 57, 68—69, 91—92, 100, 101—103. Много таких документов содержится в коллекции западнорусских актов П. Н. Доброхотова в архиве ЛОИИ (Архив ЛОИИ, колл. 52, оп. 1, картон 5, № 2/10, 2/11; оп. 2, картон 5, № 1/1, 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, 1/7, 2/2, 2/3, 2/4, 2/5, 2/6, 2/7, 2/8, 2/9). Во Львове острый конфликт шляхты и мещанства стал заметен уже в первой половине XVI в. (см.: Крипакевич И. Львівська Русь в першій половині XVI в. // ЗНТШ. Т. 79. 1907. С. 14—41).

17. На это обратил внимание М. Косман (Kosman M. Reformacja i Kontreformacja w Wielkim księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej. Wr., 1973. S. 35—38).

18. См.: Владимирский-Буданов М. Ф. Указ. соч. С. 47—143; Чистович И. А. Очерки истории западнорусской церкви. СПб., 1882. Ч. I. С. 196—206; Василенко Н. П. Очерки по истории Западной Руси и Украины. Киев, 1916. С. 9—15; Kosman M. Op. cit. S. 26 наст.; Bieńkowski L. Organizacja kościoła

wschodniego w Polsce//Коściół w Polsce. Kraków, 1969. Т. 2. Wieki XVI—XVIII. S. 781—837; Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. W., 1934. S. 111—117.

19. См.: Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1911. Т. II. Ч. 2. С. 38—41.

20. См.: Булгаков Г. Указ. соч. С. 216—218; Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 41.

21. Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1972. С. 107—108.

22. Там же. С. 316.

23. Зайкин В. Участие светского элемента в церковном управлении в Киевской митрополии в XVI и XVII вв. Варшава, 1930; Zajkin W. Ustrój wewnętrzny kościoła ruskiego w W. K. Litewskim w XV i XVI w. do unii lubelskiej//Sprawozdania Towarzystwa naukowego we Lwowie. 1930. R. X, Z. 3.

24. Владимирский-Буданов М. Ф. Указ. соч. С. 104—105.

25. Булгаков Г. Указ. соч. С. 12—13; Карташев А. В. Указ. соч. С. 539—542.

26. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 361.

27. См.: Папков А. А. Древнерусский приход//Богословский вестник, 1897. № 2. С. 251—284; № 3. С. 373—395; № 4. С. 42—67; Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1911. Т. 2. Ч. 2. С. 77—94.

28. Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 119—120 и сл.; Папков А. А. Указ. соч.//Богословский вестник. 1897. № 4. С. 47—48. См. также: Герберштейн С. Записки о московских делах. Спб., 1908. С. 43; Флетчер Д. О государстве Русском. Спб., 1911. С. 137.

29. Правда про унію. Документи і матеріали. Львів, 1965. С. 39.

30. См.: Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 96—106, 109—114.

31. Там же. С. 77 и сл.

32. Скарга П. О единстве церкви божией под одним пастырем и о греческом от этого единства отступлении//РИБ. Спб., 1882. Т. VII. Стб. 223—526.

33. Соколов И. И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880. С. 245—247; Грушевський М. С. Вплив чеського національного руху XIV—XV вв. в українським життю і творчості як проблема дослиду//ЗНТШ. Т. 141—143, 1925. С. 1—13.

34. ОР ЛБАН, ф. 77, № 105, л. 61—78 об.; См.: Дашкевич И. Один из памятников религиозной полемики XVI в. (Послание прота Афонской горы 1534 г.)//ЧИОНЛ. 1902. Кн. XV. Вып. IV. Отд. III. С. 151—201; Петров Н. И. Западнорусские полемические сочинения. С. 172—183; h. c. Padojuruh. Друго «Посланье» светогорского протэ Гаврила угарского кралю Іовану Заполю (из 1534 год)//Јужнословенски филолог. Повремени спис за словенску филологију. Београд. 1957—58. Кн. XXII 1—4. С. 167—177. По сведениям Э. Бенца, в это же время на Афоне были переведены некоторые протестантские сочинения, списки которых позже попали даже в заволжские монастыри (см.: Benz E. Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der Ostlich-orthodoxen Kirche. München, 1971. S. 1).

35. Грушевський М. С. История української літератури. Т. V. С. 216—224; Интересно, что, критикуя папство, польские протестанты осуждали и его политику по отношению к православным. И. Мончинский в сентябре 1547 г. писал К. Пеликану о грабительской и жестокой политике Рима на Востоке и издевался над тем, что папа велит вести войны против православных ради их перекрещения (Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen Ed. T. Wotschke. Leipzig, 1908. P. 12). Правовое положение православной церкви в середине XVI в. — отчасти благодаря польским протестантам — заметно улучшилось (см.: Беднов В. А. Православная церковь в Польше и Литве. Екатеринбург, 1908. С. 93—95; Беляев И. Д. Латинская церковь в Северо-Западном крае Руси до Брестской унии//Русский вестник. 1870. Т. XC. № 11. С. 30—34).

36. Benz E. Wittenberg und Byzanz. S. 51—58, 184—189.

37. См.: Подокшин С. А. Указ. соч. С. 35—36, 40; Minkevicius J. Litauische Aspekte der Reformationsgeschichte//Standpunkt, Berlin. 1982. Jg. 10. H. 5. S. 121—122; Ivinskis Z. Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten (1569)//Forschungen zur Osteropäischen Geschichte. Berlin,

1967. Bd 12; Puryckis J. Die Glaubenspaltung in Litauen im XVI. Jahrhundert bis zur Ankunft der Jesuiten im Jahre 1569. Freiburg, 1919; Arbusow L. Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland. Leipzig, 1921; Kosman M. Op. cit.; Lukšaite J. Op. cit.

38. См.: Подокшин С. а. Указ. соч. С. 40—41; Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. VI. С. 624—628; Kosman M. Op. cit. S. 40—48; Śliwa T. Protestancka reformacja wśród świeckich w diecezji przemyskiej w połowie XVI w.// Kroniki diecezji Przemyskiej. 1974. R. 60. N 1. S. 1—16; N 5. S. 17—26.

39. Пула́ски Ф. Najdawniejsze druki brzeskie i Katechizm 1553—54 г. Lwów, 1908; Kosman M. Op. cit. P. 66—67; Немировский Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979. С. 30—37.

40. Будный С. Катихизис то ест наука стародавняя христіанская от светого писма для простых людей языка русского в пытаниях и откахзех собрана. Несвиж, 1562; о несвижской типографии см.; Немировский Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979. С. 37—51. Подробное описание «Катихизиса», текст предисловий см.: АСД, Т. 7. С. XVI—XXIV.

41. Голенченко Г. Я. Симон Будный. Книгоиздательская деятельность в Белоруссии//Из истории книги, библиотечного дела и библиографии в Белоруссии. Минск, 1970. С. 169; Подокшин С. А. Реформация. С. 57.

42. Немировский Е. Л. Указ. соч. С. 45.

43. Benz E. Op. cit. S. 184—189;

44. Akty synodów różnowierszych w Polsce. Acta synodalia Ecclesiarum Poloniae reformatorum. Ed. M. Sipajko W., 1970. T. 2. P. 57.

45. Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliarzach kaznodziejskich XVI i XVII w.//Sprawozdania Polskiej Akademji Umiejetnosci. T. XXXIV. 1929. N 8. Październik. S. 2—10.

46. Архив ЮЗР. Ч. I. Т. 8. Вып. I. С. 717; Commendonі E. F. Pamietniki o dawnej Polsce za czasów Zygmunta Augusta. Wilno, 1847. T. I. S. 201—202.

47. Викторoвский П. Г. Западнорусские дворянские фамилии, отпавшие от православия в конце XVI и в XVII вв. Киев, 1912. Вып. I; Łukaszewicz J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie. Poznań, 1842. T. I. S. 17; Kosman M. Op. cit. S. 46—50.

48. Стоит обратить внимание на то, что в брестских протестантских изданиях 1553—1554 годов главное место занимает именно вопрос об оправдании верой, а не об обрядности, что характерно для восточнославянских реформационных сочинений (Пула́ски Ф. Op. cit.).

49. Kosman M. Op. cit. S. 65.

50. Голенищев-Кутузов И. Н. Украинский и белорусский гуманизм// Голенищев-Кутузов И. Н. Славянские литературы. М., 1973. С. 154.

51. Жизнь, деятельности и мировоззрению Ф. Скорины посвящена обширная литература: Алексютовіч М. А. Скарына, яго дзейнасць і светапогляд. Минск, 1958; Подокшин С. А. Скорина. М., 1981; Он же. Скорина и Будный. Минск, 1974; Начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. Жизнь и деятельность Франциска Скорины. Описание изданий и указатель литературы. М., 1978; Дышневич В. Н. Франциску Скорине посвященные. Минск, 1982; Голениченко Г. Я. Итоги Скоринианы//Белоруссия. Книговедение, источники, библиография. Минск, 1980. С. 113—116.

52. Владимирoв П. В. Указ. соч. С. 201—244; Головацкий Я. Ф. Несколько слов о Библии Скорины и о рукописной русской Библии из XVI ст., обретающейся в библиотеке монастыря св. Онуфрия в г. Львове//Науковий збірник. Вып. IV. 1865. С. 225—257; Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3: Очерк словесности белорусского племени. Ч. 2: Старая западнорусская письменность. Пг., 1921. С. 28—30; Охрименко П. П. К вопросу о влиянии Георгия Скорины на украинскую книжность XVI в.//Учен. зап. Гомельского пед. ин-та. Минск, 1956, Вып. 2. С. 121—128.

53. Флоровский А. В. Франциск Скорина и Москва//ТОДРЛ. М., 1969. Т. 24. С. 155—158.

54. Исаевич Я. Д. Наследие Франциска Скорины на Украине//Белорусский просветитель Ф. Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве (Федоровского чтения. 1977). М., 1979. С. 171, прим. 9.

55. ОР ГПБ, основное собрание рукописных книг (ОСРК). F—1—4.

56. ОР ГПБ, ОСРК, F—1—4, л. 187—188 об., 218—220 об., 226 об.— 228 об. и др.
57. Там же, л. 217 об.— 218.
58. Сочинения князя Курбского. Т. I//РИБ. Т. XXXI. Стб. 401—403.
59. Архив ЮЗР. Ч. I. Т. 8. Вып. I. С. 717.
60. ОР ЛБАН, ф. 3, № 1291, с. 263.
61. Kosman M. Op. cit. S. 29—30.
62. Голенищев-Кутузов И. Н. Указ. соч. С. 132—159; Зайцев В. К. Франциск Скорина и гуманистическая мысль в Белоруссии XV—XVI вв.: Автореф. дис. ... докт. филолог. наук. Минск, 1970. Он же. Перадумовы гуманізму у Беларусі//450 — год беларускага кнігадрукавання. Мінск, 1968. С. 41—67.
63. Владимиров П. В. Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVI ст./Чтения в обществе Нестора-летописца, 1890. Кн. 4. С. 123, 126.
64. Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.; Л., 1962; Лурье Я. С. Элементы Возрождения на Руси в конце XV — первой половине XVI в.//Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 305—383 и др.
65. Некоторые исследователи отмечают существование в восточнославянской письменности прежде всего в апокрифах следов иной еретической традиции — восходящей к богомилству (Грушевський М. С. З Історії релігійної думки на Україні. Львів, 1925. С. 44—48; Он же. Історія української літератури. Т. 5. С. 27). К. Онаш видит в этой традиции предреформационное явление (Ohasch K. Renaissance und Vorreformation in der Byzantinisch — Slawischen Orthodoxie//Aus der Byzantinischen Arbeit der DDR. Berlin, 1957. S. 288—302).
66. Клибанов А. И. «Самобытная ересь»//Вопросы истории религии и атеизма. М., 1956. Вып. 4. С. 214; Жукович П. Н. Кардинал Гозий и польская церковь его времени. Спб., 1882. С. 95—96.
67. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 83—85, 194—195.
68. Лурье Я. С. Указ. соч. С. 127—135, 187—193; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 211—216; Перетц В. Н. К вопросу о еврейско-русском литературном общении//Slavia. 1927. Т. 5. № 2. С. 268. А. И. Клибанов не разделяет категорической точки зрения Я. С. Лурье (Клибанов А. И. Реформационные движения. С. 292, 332). Новая концепция происхождения учения «жидовствующих» выдвинута Г. М. Прохоровым (Прохоров Г. М. Прения Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих»//Труды отдела древнерусской литературы. 1972. Т. 27. С. 329—369).
69. Newman L. J. Jewish Influence of christian Reform Movements. New York, 1925; Adcock A. C. Renaissance and Reformations//Judaism and Christianity./Ed. by H. Loewe. London, 1937. Т. 2. P. 272—295. Blau L. J. The Christian Interpretation of the Cabbalah in the Time of the Renaissance. New York, 1944; Friedman J. Sixteenth-century christianohebraica: scripture and the renaissance myth of the past//Sixteenth-century journal. 1980. Vol. 11. No. 4. P. 67—83.
70. Ogonowski Z. Antytrynitaryzm w Polsce: stan badań i postulaty//Wokół dziejów i tradycji arianizmu. W., 1972. S. 22—23; Juszczyk J. O badaniach nad judaizantyzmem//Kwartalnik historyczny. 1969. N 1. S. 141—151; Dan R. "Judaizare" — the career of a term//Antitrinitarianism in the second half of the 16th century. Budapest; Leiden, 1982. P. 25—34.
71. Mieses M. Judaizanci we wschodniej Europie. W., 1934 (Miesiecznik żydowski. T. 4. Z. 1—6). S. 69—71. Brückner A. Różniowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie. W., 1962. S. 178—183; Tazbir J. Die Reformation in Polen und das Judentum//Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd 31. 1983. H. 3. S. 388; Kossowski A. Protestantyzm w Lublinie i w Lubelskiem. Lublin, 1933. S. 68, 69, 75.
72. Dán R. Humanizmus, reformáció antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon. Budapest, 1973. P. 103—143; Idem. Matthias Vehe-Glirius. Life and work of a radical antitrinitarian with his collected writings. Budapest.; Leiden, 1982

Pirnát A. Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Budapest, 1961.

73. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч. Приложение. С. 375.

74. Послание инок Саввы на жидов и на еретики/Изд. С. А. Белокуров//ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 1; Об авторе и рукописи послания см. там же. С. V—VI; Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1900. Т. 2. Ч. I. С. 888—889.

75. Лурье Я. С. Идеологическая борьба. С. 186—197. Я. С. Лурье признает, что «вероятно, оба сочинения были переведены в каком-то западнорусском, может быть, киевском гуманистическом кружке, члены которого интересовались философией, астрономией и другими светскими науками» (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч. С. 144).

76. Следует обратить внимание и на то, что шифр Лаодикийского послания применен в восточнославянской письменности лишь однажды — в подписи составителя виленского списка Библии Матвея Десятого (Казакова Ч. А., Лурье Я. С. Указ. соч. С. 177). Отметим, что конец XV—XVI в. отмечены подъемом в духовной культуре еврейского населения Великого княжества Литовского. Двумя центрами еврейской образованности этого времени стали Киев и Львов, широко распространились толкования на Пятикнижие и уплечения мистикой каббалы (Берлин И. Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919. С. 189—200).

77. Лилиенфельд Ф. Иоанн Тритемий и Федор Курицын (о некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии)//Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 116—123; Lilienfeld F. von. Die Häresie von Fedor Kuritsyn//Forschungen für Osteuropäische Geschichte. Bd 24. Wiesbaden, 1978. S. 39—64; Fine J.V.A. Fedor Kuritsyn Laodikijskoje poslanije and the Heresy of the Judaizers//Speculum. Vol. 41, 1966, N 3. P. 501—502; Majer I. Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten "Laodicenschen Sendschreibens"//Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1969. Bd 17. N 1. S. 1—12; Kämpfer F. Zur Interpretation des "Laodicenschen Sendschreibens"//Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1968. Bd 16. N 1. S. 53—69. Freydanck D. Der "Laodicenerbrief" (Laodikijskoje poslanije). Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes//Zeitschrift für Slavistik. 1966. Bd 11. S. 355—370. Критику такого подхода см.: Luria J. Zur Zusammensetzung des "Laodicenschen Sendschreibens"//Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge. Bd 17, 1969, Heft 2. S. 161—169. См. также: Hösch F. Sowjetische Forschungen zur Häresiegeschichte Altrusslands. Metodologische Bemerkungen//Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1970. Bd 18. N. 2. S. 295—298.

78. Казакова Н. А. Нестязательство и ереси//Вопросы научного атеизма. М., 1970. Вып. 25. С. 62—79. В то же время нельзя забывать, что при всей их неортодоксальности нестяжатели враждебно относились к реформационным учениям конца XV — начала XVI в., — древнейший список «Провсвѣтителя» был создан при значительном участии Нила Сорского (ПлДР. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984. С. 703).

79. Клибанов А. И. Реформационные движения. С. 305—383.

80. Там же. С. 252—260.

81. Библиотека иностранных писателей о России. Спб., 1836. Отд. I. Т. I. Ч. IV. 42. 46.

82. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч. С. 223.

83. Зайцев В. К. Перадумовы гуманізму ... С. 51.

84. Карский Е. Ф. Белорусы. С. 18—21; Он же. Западнорусские переводы Псалтыри в XV—XVII вв. Варшава, 1896. С. 11—12.

85. Огієнко І. Українська літературна мова. С. 53.

86. Алексютович Н. А. Русские вольнодумцы в Белоруссии//Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. (Избранные произведения XVI — начала XIX в.). Минск, 1962. С. 100—101.

87. Зимин А. А. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958. С. 170.

88. Зимин А. А. Указ. соч. С. 170—171.

89. Зимин А. А. Указ. соч. С. 179; Клибанов А. И. Реформационные движения. С. 265—266.

90. Зимин А. А. Указ. соч. С. 179—180; Клибанов А. И., не рассматривая,

правда, специально этого вопроса, считает Матвея Башкина антитринитарием (Реформационные движения. С. 265). Я. С. Лурье, напротив, ставит под сомнение не только антитринитаризм, но и иконоборчество Матвея Башкина (Лурье Я. С. О некоторых принципах критики источников//Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 96).

91. Зимин А. А. Указ. соч. С. 180—181.

92. В русской литературе известия о реформации появляются в 50-е годы XVI в., в религиозной полемике Максима Грека и в Хронографе западнорусской редакции, составленном в начале 50-х годов XVI в. (Казакова Н. А. Западная Европа в русской письменности XV—XVII вв. Из истории международных культурных связей России. Л., 1980. С. 213, 238—239). В 1552 г. в ответ на просьбу Ивана Грозного прислать в Москву книгопечатников датский король Христиан направил сюда протестантского миссионера Ганса Миссингейма (Цветаев Д. В. Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890. С. 538).

93. Зимин А. А. Указ. соч. С. 183.

94. О судьбе Феодосия в московский период его деятельности см.: Зимин А. А. Указ. соч. С. 182—188; Клибанов А. И. Реформационные движения. С. 266—271; Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого//Вестн. Моск. гос. ун-та. Историко-филологическая серия. 1956. № 2. С. 108—115.

95. Корецкий В. И. Указ. соч. С. 111.

96. Государственный архив России XVI столетия. Опыт реконструкции. Подготовка текста и комментарии А. А. Зиминой. М., 1978. С. 94, 510—512.

97. Там же. С. 81, 415—418.

98. Корецкий В. И. Указ. соч. С. 111—112.

99. Зимин А. А. Указ. соч. С. 184. Прим. 319.

100. *Epistolae Tigurinae de rebus potissimum ad Ecclesiae Anglicanae Reformationem pertinentibus conscriptae* A. D. 1531—1558. Cantabrigiae, 1848. Т. 3. Р. 390.

101. Цветаев Д. В. Указ. соч. С. 34—35.

102. Зиновий Отенский. Истинны показание к восприсвищому о новом учении. Казань, 1863. С. 879; Государственный архив России. С. 81—82, 418—420.

103. Wegierski A. *Libri quattuor Slavoniae Reformatae*. Warszawa, 1973. Р. 262—263. Фома, так же как и Косой, после бегства в Литву отказался от монашеской рясы и женился (Государственный архив России. С. 92, 501).

104. ПСРЛ. Слб., 1906. Т. XIII. Вторая половина. С. 335. Послание было привезено в Москву в сентябре 1561 г. Значит, оно было написано в ответ на события конца 50-х годов XVI в. (Зимин А. А. Первое послание Курбского Ивану Грозному (текстологические проблемы)//ТОДРЛ. 1976. Т. XXXI. С. 193—194).

105. Halecki O. *From Florence to Brest*. Hamden, 1968. Р. 150.

106. ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 302.

107. Немировский Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии. С. 29.

108. Рогов А. И. Фрески Супрасля//Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI—XVIII вв. М., 1980. С. 350—351.

109. Цит. по: Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. Ч. 2. С. 31—32; Ср.: Послание многословное. С. 68.

110. Цит. по: Огієнко І. Пересопницька Евангелія 1556—1561 pp. Варшава, 1930. С. 11.

111. Калугин Ф. Г. Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. Слб., 1894. С. 44—80; Соколов И. И. Указ. соч. С. 265—267.

112. Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1859. Ч. I. С. 485—494, 495—508; ОР ГБЛ, ф. 256, № 264, л. 241 об.—242. Общую характеристику противоречивых сочинений Максима Грека см.: Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969. С. 116—119. Вопрос о том, против кого направлены данные сочинения Максима Грека, тщательно разобран Д. В. Цветаевым, который пришел к выводу, что они имеют в виду не протестантов, а местных русских вольнодумцев. Лишь впоследствии послания Максима Грека стали использоваться для противопротестантской полемики и снабжаться соответствующими заголовками. Такова же судьба полемических сочинений Зиновия Отенского (Цветаев Д. В. Указ. соч. С. 524—538).

113. Послания старца Артемия//РИБ. Т. IV. Стб. 1435—1438.

114. ОР ГБЛ. Троицк, № 673, лл. 371 об.— 372.
115. Węgierski A. Op. cit. P. 262—263.
116. ПСРЛ. Т. XIII. Вторая половина. С. 334—339.
117. Казакова Н. А. Западная Европа в русской письменности. С. 213—214.
118. Как пишет А. А. Зимин, «лютеровской ересью» на Руси в середине XVI в. называли «вообще русские реформационные учения» (Зимин А. А. И. С. Пересветов. С. 125). На это указывает и Л. Мюллер, признавая, что первоначально православная противореформационная полемика была направлена не против протестантов, а против своих, местных ересей (Müller L. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie von 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden, 1951. S. 14—15).
119. Эта дата вполне соответствует данным русских источников, которые позволяют отнести побег Косого и его единомышленников не ранее, чем к середине 50-х годов XVI в. (Корецкий В. И. Указ. соч. С. 113; Зимин А. А. И. С. Пересветов. С. 186. Прим. 335; Клибанов А. И. Народная социальная утопия. С. 55).
120. Jobert A. De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté. Paris, 1974. P. 110—111. Одновременно с нами и независимо от работы А. Жобера на это известие указал (на коллоквиуме советских и польских историков в октябре 1983 г. в Москве) Г. Я. Голенченко.
121. Поскольку в православии не существовало монашеских орденов, все черное православное духовенство воспринималось как принадлежащее к одному ордену, основоположником которого был Василий Великий (ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984. С. 473; Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 22; Шлихтинг А. Новое сказание о России времени Ивана Грозного. М., 1935. С. 61; Kitowicz J. Opis obyczajów za panowania Augusta III. Wrocław, 1951. S. 160—163).
122. Я. Лаский — известный европейский и польский реформатор, действовавший сначала в Нидерландах и Англии, с 50-х годов XVI в. — в Польше. Утенхоу — соратник и сотрудник Я. Лаского. Бурхер — английский купец.
123. Epistolae tigurinae. P. 390.
124. Ibid. P. 448.
125. Węgierski A. Op. cit. P. 263.
126. Известно, что А. Венгерский, составляя свою хронику, пользовался источниками, единовременными описываемым событиям, опираясь на не дошедшую до нас хронику Будзиньского, составленную по горячим следам реформационной борьбы (Węgierski A. Op. cit. P. 124, 127, 207, 329, 502, 508, 528, 535).
127. Клибанов А. И. Реформационные движения. С. 252, 256—257.
128. Корецкий В. И. Христологические споры в России (середина XVI в.)// Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962. Вып. XI. С. 357—361.
129. ЧОИДР. 1858. Кн. II. Отд. III. С. 7.
130. Корецкий В. И. Христологические споры в России. С. 350—356.

## РЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ В 60-Е ГОДЫ XVI В.

60-е годы XVI в. занимают особое место в истории польской реформации. Во-первых, в эти годы произошло отделение антитринитарских общин от кальвинистских и образовалась так называемая «младшая церковь», программным лозунгом которой стало отрицание христианского догмата Троицы<sup>1</sup>. Во-вторых, именно в этот период, в середине и второй половине 60-х годов XVI в., довольно ясно дала о себе знать антисословная, антифеодалная тенденция реформационного движения<sup>2</sup>.

Аналогичные явления мы наблюдаем в реформационном движении в восточнославянских землях Речи Посполитой. Уже во второй половине 50-х годов XVI в. здесь была развернута активная реформационная проповедь, приведшая к росту антицерковных движений. Судя по реляциям современников, полемическим сочинениям и редким актовым документам, масштаб их распространения в 60-е годы был весьма велик.

О прочном укоренении реформационных движений в православной восточнославянской среде свидетельствуют послания Артемия, бывшего учителя и соратника русских еретиков, превратившегося в 60-е годы XVI в. в ярого защитника православия в Литве<sup>3</sup>. Благодаря своей информированности он сумел заметить не только рост реформационной оппозиции<sup>4</sup>, но и существенные особенности местного антиправославного движения, постоянно подчеркивая в посланиях, что местная ересь «многоглавна бо суть, а не единственна, мнози прежде бывшая проклятая ереси ... обновляти начинает»<sup>5</sup>. Большая часть обвинений, адресованных Артемием еретикам, повторяет уже известное: несоблюдение постов, непризнание института монашества, отрицание церковной иерархии, отказ молиться святым, произвольное толкование библейских книг, отрицание авторитета церковных преданий, иконоборчество, отрицание таинств и т. д.<sup>6</sup> Но встречаются среди них и такие, которые указывают на радикализацию религиозно-философской программы восточнославянской реформации. Артемий сообщает и о распространении антитринитарских воззрений среди православных Литвы: «...друзий же съвършенне жидовствуют, точию еще не обрезаются, о святых же единосущней Троице не држат, яко же православии, таят же ся учителя их, да не познани будут в таковых ересех»<sup>7</sup>. Обвинение еретиков в «жидовстве» было, видимо, ответом не только на антитринитаризм. Оно могло отражать специфику феодосианства, которому свойственно было мнение о пре-

восходстве Ветхого завета над Новым, Десятословия Моисеева над евангелиями. Опровержение именно этого воззрения проходит лейтмотивом через все послания Артемия<sup>8</sup>.

Совершенно независимо от Артемия аналогичные сведения в письме от 2 сентября 1562 г. сообщал Гжегож Павел<sup>9</sup>, чьи слова М. Косман связывает непосредственно с антитринитарской пропагандой феодосиан<sup>10</sup>. Вероятно, к восточнославянским еретическим движениям следует отнести и те слова П. Гилевского в письме Г. Буллингеру в мае 1568 г., в которых он говорит о еретиках, «соединяющих ересь самосатскую с губительным анабаптизмом». Эти еретики, по словам Гилевского, «превзошли те ереси, которыми они раньше атаковали святейшее учение и доктрину о Троице». Последние слова, видимо, подразумевают ожесточенные тринитологические споры между православными и католиками. Если это так, то современные Гилевскому еретики — это бывшие православные, пришедшие к антитринитаризму. К такому выводу склоняет и то, что описываемые в письме антитринитарии пользовались в критике Троицы теми же аргументами, что и феодосиане. В том же письме Гилевский сообщает, что в Литве широко распространилось учение, не пустившее глубоких корней в Польше, согласно которому дух святой не может быть ипостасью Троицы, ибо он — дар, данный богом людям, некое свойство их воли и сердца, совпадающее с нормой божественной мудрости и справедливости. Это утверждение, по существу, является версией тезиса Косого о «разуме духовном»<sup>11</sup>. О появлении приверженцев анабаптизма среди православных попов сообщал в 1567 г. Б. Гербест<sup>12</sup>. Следует обратить внимание и на тот факт, что один из польских полемистов, перечисляя многочисленные секты, возникшие в Литве в 60-е годы XVI в., упомянул и «антидиафоритов», которые отбрасывают всякие церковные ритуалы, что было в первую очередь свойственно феодосианам<sup>13</sup>. Отметим также, что, по мнению современников, антитринитаризм распространялся в Литве (под которой в то время подразумевалась этническая Литва и Белоруссия) быстрее, раньше и шире, чем в Польше<sup>14</sup>.

Характеристика, данная восточнославянской реформации 60-х годов XVI в. Артемием, подтверждается и другими источниками местного происхождения. О широком масштабе деятельности еретиков в Литве уже в начале 60-х годов XVI в. сообщал А. Курбский во втором послании к печорскому старцу Вассиану Муромцеву (послание датировано Р. Г. Скрынниковым февралем—апрелем 1564 г.<sup>15</sup>). Это сообщение имеет много общего с информацией Артемия: «лжесловесники», преобразующиеся в «истовые учителя», скрывая свои имена, «да не обличени будут», проповедуют «против евангельским словесем», критикуют «апостольские словеса», учения святых отцов и церковные уставы, и «стада верных нещадно расхищают, и апостольская словеса превращаючи развращение толкуют, и на святых хулу возлагают, паче же на Златоуста клеветами ополчаются», прикрываясь его именем, пытаются обмануть верующих<sup>16</sup>. Определенное влияние реформации можно

усмотреть и в том, что духовенство оказывалось в зависимости от прихожан: например, священник Прокофий Леонтиевич, получая в управление в 1566 г. Никольскую церковь в Вильно, обязался «ся добре и цнотливе справовати, як на стан свещеннический принадлежит, не пияницею, не лакомцею, не звадливым, а к тому не маю ничего нового вымышляти ани ставляти»<sup>17</sup>. А в феврале 1569 г. виленские мещане отказались возвращать новому митрополиту Ионе некоторые митрополичьи грамоты и привилегии, оставив их у себя на сохранение<sup>18</sup>. От следующего митрополита, Онцифора, мещане требовали признать их право контролировать церковные имущества<sup>19</sup>.

В сборнике, составленном в 1569 г. в местечке Корки на Волыни<sup>20</sup>, в имении князя Богуша Корецкого, прославившего «ревнителем православия», есть полемические статьи, направленные против антитринитариев. Многие из них восходят к святоотеческой традиции, но одна, возможно, оригинальна. Она названа «Слово о рождестве Христовом»<sup>21</sup> и опровергает те же мнения, какие несколькими годами раньше в русских пределах опровергал Зиновий Отенский, полемизируя с «новым учением» Ф. Косого: «аще не бы слово витало в утробе, не бы плоть села на престолы, аще господеви укорно в ложесна вниити»<sup>22</sup>. Сходные по проблематике полемические тексты помещены в некоторых других фрагментах сборника<sup>23</sup>.

Как ответ реформаторам рассматривалось издателями и Заблудовское учительное евангелие 1569 г. В предисловии к нему сказано: книга эта «потребна всем» «а наипаче же в нынешний мятеж мира сего понеже мнози крестияньстии людие новыми и различными оучении в вере поколебашася и мнением своим разсверепеша и от единого согласия в вере живущих отвратишася»<sup>24</sup>.

Фактом, отразившим размах реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой, стало составление первого специального западнорусского противореформационного сочинения. Само название этого произведения — «Против повести нынешних безбожных еретик, што поведают не молитися ангелом, ни апостолом, ни пречистой богородици и некоторому светому, а ни всем святым, ани закона христианского не исповедают, ни апостольского учения и всех светых святителей и преподобных отец уставы законныя отлагают»<sup>25</sup> — достаточно определенно передает характер опровергаемого учения. Западнорусским вольнодумцам вменяется в вину отрицание необходимости молитв, отвержение икон, непризнание постов, отказ от почитания чудес и святых, требование подчинить иереев светской власти<sup>26</sup>. В центре идеологической борьбы реформационного и ортодоксального православного лагеря остается, как видно из сочинения, проблема обрядности. Вместе с тем автор обвинил еретиков в покушении на догмат Троицы: «А што пишешь и мовишь в своем ересном поведании, яко никто, же бог токмо один»<sup>27</sup>. Христа еретики противопоставляли богу-отцу, не отказывая ему пока в божественной природе, но и не считая его равносущной богу ипостасью Троицы,

а лишь ходатаем между богом и людьми. «А што о божестве мовите: «един бог, един ходатай богу и человеком»<sup>28</sup>. Соответственно следование традиционным представлениям о Троице рассматривалось еретиками как многобожие<sup>29</sup>.

В упоминаемом «ересном поведении» (в другом месте — «блальной епистолии») Е. Ф. Карский предполагал «Оправдание грешного человека перед богом» Будного<sup>30</sup>, что неверно хотя бы потому, что в своих ранних произведениях Будный оставался правоверным кальвинистом, а наше сочинение нападает на антитринитариев. Вероятно, правильно предположение В. М. Зубрицкого о том, что «блальная епистолия» — не дошедшее до нас белорусское реформационное сочинение, поскольку язык приведенных выдержек близок белорусскому<sup>31</sup>.

В сочинении «Против повести», в посланиях Артемия, в других памятниках того времени запечатлены первые шаги антитринитаризма в восточнославянских землях Речи Посполитой. Эти незначительные на первый взгляд перемены имели принципиальное значение, поскольку антитринитарские концепции неотвратимо вели к пересмотру не только традиционных христианских конфессий, но и к разрыву с протестантизмом.

Появление элементов антитринитаризма в проповеди восточнославянских реформаторов по времени совпадало с периодом конституирования антитринитарского реформационного лагеря в польско-литовской реформации. Неизбежен вопрос: имеем ли мы дело с параллельной эволюцией реформационных учений или с фактом заимствований?

Представляется, что у нас нет оснований говорить о решающем влиянии польского антитринитаризма на идеологию восточнославянской реформации. Вероятнее всего, антитринитаризм в восточнославянских землях Речи Посполитой складывался на местной основе. Отрицание догмата Троицы было составной частью восточнославянской еретической традиции, а появившиеся в Литве в середине 50-х годов XVI в. русские еретики, как мы видели, были знакомы с антитринитарскими идеями, хотя и не они занимали в это время центральное место в их учении. Укоренению антитринитарских традиций в православной среде способствовала конфессиональная специфика православия, не признававшего католический догмат об исхождении св. духа от бога-сына и тем самым фиксировавшего неравенство двух ипостасей Троицы. Это можно продемонстрировать на примере идейных исканий Ш. Будного. В письме Буллингеру в апреле 1563 г. он писал, что реформационная борьба с православием доставляет кальвинистам больше хлопот, чем столкновения с католицизмом. Наибольшей трудностью Будный называл опровержение мнения об исхождении св. духа лишь от отца и признавал, что он отчасти поддерживает это мнение. Вопрос о *filioque* стал предметом обсуждения среди виленских кальвинистов, которые «в серьезной беседе, взвесив все известные доводы русских и разобравшись в них точнее и беспристрастнее», не сочли возможным их опровергнуть. Малопольские рефор-

маторы, к которым виленцы обратились за помощью, не смогли помочь. Поэтому Будный взялся за систематическое изучение этого вопроса, но и тут нашел больше правоты в мнении православных и даже перевел на латынь одно из полемических сочинений, опровергающих догмат *filioque*. Контраргументы католических теологов, в частности Фомы Аквинского, он нашел неубедительными. Более того, стремление логически осмыслить догмат Троицы в связи с возникшими сомнениями привело его к вопросу о предвечной природе Христа, то есть к главному пункту антитринитарской доктрины<sup>32</sup>.

Столкновение догматов православия и католицизма, таким образом, вскрыло внутреннюю противоречивость всего учения о Троице, толкнуло Будного на путь антитринитаризма. Этим, вероятно, можно объяснить появление скрытых антитринитарских мотивов в польском катехизисе 1563 г., написанном Будным<sup>33</sup>. Вопрос о *filioque* стал толчком для критических размышлений не одного лишь Будного, но и других польско-литовских реформаторов, тесно соприкасавшихся с православной средой — Ст. Паклепки, М. Кровицкого и Н. Житно (первые два в это время действовали в Люблине, последний — в Холме), которые в ноябре 1562 г. писали цюрихским теологам, что св. писание очень неясно говорит об ипостасях Троицы<sup>34</sup>. Позднее П. Скарга и И. Потей усматривали в православном отрицании исхождения св. духа от сына один из истоков антитринитаризма<sup>35</sup>. Для понимания генезиса антитринитарских направлений восточнославянских реформационных движений имеет значение и то, что в землях Великого княжества Литовского антитринитаризм развился раньше, чем в самой Польше, и независимо от влияния собственно польской реформации, а многие деятели радикальной реформации в Речи Посполитой в период становления их антитринитарских воззрений были тесно связаны с Литвой<sup>36</sup>.

Учитывая все это, нужно признать, что генезис антитринитарских течений реформации в восточнославянских землях Речи Посполитой происходил под воздействием и восточнославянской еретической традиции, восходящей корнями к ереси «жидовствующих» конца XV в., продолженной русскими еретиками в середине XVI в., и польско-литовских антитринитариюв, преемников европейской реформации первой половины XVI в.

Идеология восточнославянских реформационных движений в 60-е годы XVI в. отражена в «Послании многословном», сборнике толково-учительных слов из собрания Ю. А. Яворского, и в «Истины показании» Зиновия Отенского<sup>37</sup>. Первые два памятника особенно важны для реконструкции социальной программы восточнославянского реформационного движения.

Судя по «Посланию многословному», в 60-е годы XVI в. социальные вопросы занимали одно из главных мест в учении вольнодумцев, проповедь которых была ориентирована на демократические слои населения. «Учаху же прельщающе люди простыа нравом преже хулити монастыри, оклеветающе их яко села имяху.

Тоже попы, епископы укоряху глаголюще, живут попы и епископы не по евангелию, ложнии учителя, имения збирают и ядят и пиять много и по евангелию не учат, учат человеческого предания»<sup>38</sup>. Еретики отвергали насаждаемую церковью идею послушания государственной власти и провозглашали идеал «безвластия», считая, что он в наибольшей степени выражает суть социального учения христианства: «...в церквах же попы ... повелевают себе послушати, и земских властей бояться и дани даяти им. Не подобает же в христианах властем быти и воевати». К этому же требованию примыкал отказ считать богоугодным делом милостыню, социальный смысл которого заключался в осуждении церкви, претендовавшей на роль «Христовой нищей» и в провозглашении необходимости труда для каждого члена общества. Осуждение государства и феодальной системы власти перерастало в прямой призыв к неповиновению им; «не подобает же повиноватися властем и попом, понеже пишет: «не нарицайтеся наставницы, един есть ваш наставник Христос»<sup>39</sup>. Видно, что русские еретики проповедовали в восточнославянских землях Речи Посполитой антифеодальные идеи, остро критикуя феодальную практику православной церкви и разоблачая ее порабощительную идеологическую функцию.

Смелые социальные требования сопровождались широкой критикой религиозно-культовых институтов, главное место в которой занимал протест против церковной обрядности, «мнимого благочестия», по определению еретиков. Они называли «храмы кумирницами и златокузницами», считали, что «не подобает церквам ныне бывати» и, опираясь на Златоуста, провозглашали: «церковь не стены, но верных соборы». Резкой критике было подвергнуто иконопочитание: «...не подобает почитати иконы Христовы, и матери его и ангелов, и мучеников и отцов». Иконы приравнивались вольнодумцами к идолам, а иконопочитание — к идолопоклонению. Бог, по мнению реформаторов, не нуждается в человеческих молитвах: «...несть потребы молитвы творити, молитва едино еже от неправды отступити, и яко бог сердца чиста токмо истязует, а не молитвы». «И в евангелии писано духом и истиною кланятися, а не телесно кланятися, или на землю падати и поклонятися». Аналогичным образом отвергались посты, таинства причастия в крещения, любые приношения в церковь, отрицался самый институт монашества, средневековый взгляд на брак и супружество как на неизбежное прегрешение, культ святых, почитание мошей, вера в чудеса, поклонение кресту, который приравнивался ко всякому дереву («яко же и всякое древо и яко столп не имать святости»), культ богородицы («матри христовой несть честна, но яко же и вси жены, тако же и она»). Вместе с церковью как организацией отвергался и институт священства, выдвигалось требование веротерпимости и равенства народов и вер. Себя еретики считали «апостолами новой веры», «чадами духовными», обладающими «разумом духовным», которым истина открылась так, как она не открылась никому другому<sup>40</sup>.

Наиболее полно программа реформационного движения в восточнославянских землях Речи Посполитой в 60-е годы XVI в. представлена в сборнике из собрания Ю. А. Яворского. В какой среде бытовал сборник, из каких кругов вышел, кому был адресован? Никаких данных об авторе сборника его текст не дает. Но то, что составитель сборника был представителем реформационного движения, явствует из всего содержания проповедей. Западнорусский язык сборника позволяет считать, что адресатом проповедей было православное население Великого княжества Литовского и Польши, к которому принадлежал, очевидно, и автор. Важнее всего то, что непосредственным объектом реформационной критики анонимного проповедника была православная церковь. Среди обличаемых им церковников не раз упоминаются патриархи и игумены, а римская курия остается вне критики<sup>41</sup>. Образ распятого Христа, противопоставленный симонистской иерархии, вызывает к совести «неверных греков и Руси»<sup>42</sup>. Толкуя начало Евангелия от Иоанна, автор пишет: «А та евангелия святая Иоанна святого бывает читана нинейшего часу и дня во всех церквах грецких и руских а слышнее тот порядок имае быти захованъ в зборех христианских»<sup>43</sup>.

Антитринитарские высказывания некоторых радикальных реформаторов автор выводит из отступления католиков от никейского символа и добавления *filioque*<sup>44</sup>. В одной из проповедей содержится критический отзыв о существовании чистилища<sup>45</sup>. В то же время, истолковывая обычай еврейской пасхи, автор подчеркивает, что для обрядов применялся пресный хлеб, и рассматривает это как аллегорическое или пророческое указание на необходимость оберегаться от «кваса» ложного вероучения и лицемерия, «старого, завонялого кваса антихристовой науки»<sup>46</sup>. Однако контекст показывает, что суть вопроса здесь не в обрядовом споре католиков и православных, а в использовании ветхозаветных текстов для обоснования реформационной критики. Отголоски религиозных споров католиков и православных, по-видимому, можно услышать и в порицании мнения «облудных пастырей», будто Христос явится на Страшный суд уязвленный ранами и даже сохранит их, сидя на небесном престоле<sup>47</sup>.

Несколько раз в качестве противников, подвергнутых осмеянию и критике, в сборнике фигурируют «попове с плешью»<sup>48</sup>, в чем А. Л. Петров видел указание на лютеранскую основу памятника<sup>49</sup>. Однако из всего содержания сборника и даже из вышеприведенных фрагментов видно, что критика, обращенная в основном и в первую очередь против православной церкви, имела и более широкое предназначение — борьбу со средневековым христианством вне зависимости от его конфессиональной окраски. Обратим внимание также на то, что аналогичные выражения встречаются в катехизисе Ш. Будного, заведомо апеллирующего к православному населению Речи Посполитой<sup>50</sup>. Дьяки православной церкви также выстригали гугенцо<sup>51</sup>.

В сущности, вопрос о том, протестантским по происхождению является сборник, или он порожден православной сре-

дой — во многом искусствен и имеет гносеологическое основание в идущем от эпохи вероисповедальной вражды представлении, будто явления, возникшие на почве католицизма, абсолютно чужды и безразличны православной традиции. Это, конечно же, не так и тем более в условиях польско-литовской государственности XVI в., где православные и католические диоцезии (епархии) территориально накладывались друг на друга. Поэтому естественно, что реформатор — будь он католиком или православным по рождению, — примкнув к реформационной общине, выступал и против той, и против другой церкви. Ничто не было более чуждо и протестантам и восточнославянским вольнодумцам, чем приверженность к обрядовым и вероучительным особенностям православия и католицизма.

Итак, сборник проповедей из собрания Ю. А. Яворского — памятник идеологической религиозной борьбы в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. Борющимися сторонами выступают украинско-белорусское православие и противостоящие ему реформационные круги, из которых и вышел этот памятник. С тем чтобы точнее определить его место в идейных процессах этого времени, необходимо сопоставить содержание сборника с другими известными источниками такого же характера. И поскольку по своему «жанру» сборник близок учительным евангелиям, а они, как мы отметили, испытали известное влияние «Постылли» М. Рея, следует сравнить содержание сборника в первую очередь с этим польским сочинением.

Сразу же отметим, что крупных прямых текстуальных совпадений нам обнаружить не удалось. Самый набор сюжетов у М. Рея иной, чем в сборнике, в котором мученичеству, распятию и воскресению Христа (дни от великого четверга до воскресения пасхи) посвящено 11 из 20 проповедей при общем незначительном объеме сборника, в то время как в огромной «Постылле» с десятками (более 80) поучений эти события комментируются весьма бегло и всего лишь в двух специальных календарных проповедях и одним дополнительном поучении. Концентрация проповедей сборника вокруг пасхальных чтений указывает на его жизненность именно для православной среды.

Если мы посмотрим на проповеди сборника, имеющие прямые сюжетные эквиваленты в «Постылле», то обнаружим, что даже в тех случаях, когда евангельские тексты и сюжеты, толкуемые в «Постылле» и сборнике, совпадают, автор сборника в очень незначительной степени использует материал «Постылли», а в своих суждениях и выводах идет значительно дальше М. Рея. Для примера обратимся к поучению на 6-ю неделю поста, опирающемуся на евангельский рассказ о въезде Христа в Иерусалим. Автор сборника выделяет три темы, повод к осмыслению которых ему дает евангельский рассказ: смирение и униженная покорность Христа при въезде в Иерусалим, «способ царства господа Христоваго» и необходимый образ служения Христу. По мнению автора сборника, скромный и униженный въезд Христа в Иерусалим объясня-

ется вовсе не усталостью Христа, а намеренной демонстрацией «кшталта царства его», власти, которая «не належит в пысе светской, але в милосердии и покорности»<sup>52</sup>. Такая смиренность и скромность вызвана стремлением исполнить пророчества о явлении мессии в образе жертвенного агнца, а исполнение пророчеств, подкрепленное чудесами, должно стать заверением народа израильского в том, что избавление близится<sup>53</sup>. Этот мотив присутствует и в «Постылле» Рея. Мессия должен явиться людям не как светский и коронованный владыка, а в образе смиренном, заурядном и униженном, что соответствует библейским пророчествам<sup>54</sup>. Текстуальных совпадений в интерпретации этого мотива мы не находим, но некоторые фрагменты сборника, перечисляющие ветхозаветные предсказания явления в «рабском виде царя небесного», могут быть расценены как сокращенный пересказ соответствующих страниц «Постыллы»<sup>55</sup>. Отметим также присутствие в тексте сборника филологического толкования слова «силог» (мессия, счастливый)<sup>56</sup>, что очень характерно для сборника и совершенно не свойственно Рею.

При разворачивании второй темы проповеди авторов сборника и «Постыллы» объединяет принципиальное противопоставление «Христового царства небесного» «панствам и сполечностям» земного мира<sup>57</sup>. И опять-таки характерно, что автор сборника противопоставлял царство Христово не только Саулову и Давидову, то есть библейским, но и державе Александра Македонского<sup>58</sup>, чего мы не находим в «Постылле». Образ Христа в обоих произведениях противопоставит царям «дочесным», но если в «Постылле» это сравнение имеет характер нравоучительного противопоставления гордости и скромности, надменности и смирения<sup>59</sup>, то в сборнике сравнение много более контрастно и не ограничивается моральными оценками: «Бог Христос своих не добывал мечем и валками того света, яко панове и царие дочеснии, але яко покорный и убогий откупил своих верных не сребром ани злотом, але наидорожшею кровию своею власною»<sup>60</sup>. Помимо этого, в отличие от Рея, автор сборника настойчиво актуализирует евангельский рассказ, подчеркивая, что своим смирением Христос укорял не только современных ему иудеев, но и «облудных» христиан новых времен, «иудеям подобных»<sup>61</sup>.

Евангельский образ людей, бросавших свои одежды и ветки вайи под ноги въезжавшему в Иерусалим Христу, сходным образом интерпретируются в «Постылле» и в сборнике, а отсылки к пророчествам Ездры почти текстуально совпадают<sup>62</sup>. Однако за пределами этого эпизода мнения автора сборника и Рея снова расходятся. Высказывания о том, что для служения Христу и прежде и теперь выбирались люди «подлии, убозии, низкого стану, люд от света отверженный», по смыслу совпадают в сборнике и «Постылле»<sup>63</sup>. Весьма близко стоят друг к другу и тексты, показывающие, как следует вслед за евангельскими персонажами восхвалять смиренного в своем небесном величии Христа и обращаться к нему

с молитвами<sup>64</sup>. Яснее всего близость сборника и «Постылли» видна в заключительных частях соответствующих текстов<sup>65</sup>. В то же время в концовке поучения из сборника есть фрагмент, совершенно не свойственный «Постылле»: «...потреба есть нам абысмы ему вдячныи цветы и ваиа вьныне отдавали, але не такыи, яко заведении христиане носят врьбовныи, которые антихрист чаруеть, а они тыж то на чары розбирают. Але оу нас христианув цветы и ваиа имають быти веры нашей напред послушенство слова милостивого бога, потым любовь, радость духовная, покой, тръпливость, трезвость, добротливость, доброть, вера, тихость, мерность, въздержанье, чистость, цнота, побожность, похоти оумерщвление, — то ты суть ваиа албо цветы правдивых христианув»<sup>66</sup>. Этот фрагмент много ближе восточнославянской церковно-учительной традиции, чем польской, а его антиобрядовое настроение, красной нитью проходящее и через все другие поучения сборника, отвечало требованиям нескольких поколений восточнославянских реформаторов.

Сопоставленные проповеди М. Рея и автора сборника показывают, что даже в тех случаях, когда наш автор прямо использовал материал «Постылли», зависимость его от Рея была вовсе не абсолютной. И по богословской оснащенности, и по содержательности текст автора сборника не уступает «Постылле». При этом необходимо подчеркнуть, что речь идет о тех поучениях нашего сборника, которые и сюжетно, и по материалу, и по характеру идей ближе всего примыкают к «Постылле»<sup>67</sup>. В них наиболее отчетливо сказалось влияние «Постылли» на сборник, но прямых заимствований в большинстве этих проповедей обнаружить не удалось, хотя их идейная направленность очень близка.

Текстуальные совпадения обнаружены лишь в поучении «об искушении самого себя» перед причастием. Вместе с М. Реем (но не вслед за ним) автор напоминает, что перед причастием в соответствии со словом божьим необходимо подготовиться к восприятию хлеба и вина, то есть, с одной стороны, осознать свои грехи, покаяться, соотнести свое поведение с требованиями христианского учения, а с другой стороны, твердо уверовать в щедрость божьего милосердия, дары св. духа и возможность обновления жизни во Христе<sup>68</sup>. Автор сборника согласен с Реем и в том, что без осознания греховности своей природы человек не нуждался бы в причастии и вере в милосердие и благодать бога. Но такая ситуация, по их солидарному мнению, просто невозможна, потому что даже соблюдение всех десяти заповедей еще не освобождает человека от бремени греха<sup>69</sup>.

Но после этого фрагмента мнения автора сборника и Рея расходятся. Рей в соответствии с католической традицией видит источники греховности человека в проклятии, которому подверг его бог, и в гневе божьем. Иначе думает автор сборника. Во-первых, он не упускает возможности противопоставить истинное понимание греха и греховности — ложному, тому, которое культивируется господствующей церковью. «Абове́м познание греха правдиве не в том належит, только знати прозвиско грехови або их памяти,

або часто выличати, яко учили облуднии попове, выличаючи семь смертельных грехов на споведех облудных, а хотяж их завсе выличали, пред ся в них пребывали, хотяж знали, их суть тяжкий грехы, яко ест пыха, лихоимство, убийство, пианство, гнев, цуоложество, злодейство. Тыи грехи добре знают турци, татары и поганы, иж сут тяжкий грехы и карют их между собою. А вид же им то такое познание греху зверховное нич не ест пожиточно без познания внутреннего христового»<sup>70</sup>. Не задерживаясь на анализе мировоззренческого значения этого высказывания автора, важного для понимания в целом его реформационной программы, отметим, что в понимании «внутреннего христового познания греха» заключено второе существенное отличие позиции автора сборника от позиции Рея. В чем состоит такое познание? Почему недостаточна внешняя исповедь? Потому что «все грехи человеии имеют гнездо в сердцю человеchem; а коли юж человек имеет грех выполнить зверховне, а в сердцю юж он ся зародил зуполна, едно иж ся наверх не добыл, так яко курча у яйци, которое юж зупелне ся уродит и живо будет, аже потым наверх выинидеть, також тыж и во сердци нашем родятся зуполнии грехы, а плынут от сердца якобы от жрюдла»<sup>71</sup>.

Где исток различного понимания греховности человека М. Реем и автором сборника? Скорее всего в разнице тех религиозно-культурных традиций, в рамках которых сформировались воззрения авторов. Если для Рея греховность природы человека и грех в целом имеют свое происхождение в преступлении Адама, нарушении им заповеди бога, расторжении договора, обусловливавшего его пребывание в раю, что вызвало гнев и проклятие творца, то автор сборника в соответствии с восточнославянской православной традицией понимает грех как некую субстанциональную испорченность человека, независимую от его взаимоотношений с богом, обусловленную прежде всего его собственной свободной волей, исконной предрасположенностью к прегрешению, изначальному несовершенству человеческой природы. Различия эти достаточно тонки с точки зрения сегодняшних понятий о человеке и его месте в мире, но они имели немалое значение в те эпохи, когда антропология была растворена в системе противоречивых и изощренных богословских дефиниций и представлений. А поскольку реформационные движения общественной мысли были движеныя мысли религиозной и на религиозные цели ориентированной, такие отличия необходимо учитывать для адекватного понимания идеологии реформации.

Некоторые другие фрагменты анализируемого поучения сборника также находят параллели в тексте «Постыллы»<sup>72</sup>, но в сумме прямые текстуальные заимствования очень незначительны. Что касается заимствований идейных, то при всем их значении для этой и других проповедей сборника вряд ли можно говорить о вторичности идейного содержания этих поучений по отношению к «Постылле». Правильнее отметить самый факт известного идейного воздействия М. Рея на автора сборника — воздействия, кото-

рое, естественно, невозможно точно измерить, но которое очень далеко от пассивного переноса идей и высказываний «Постылли» в новый текст.

В пределах настоящей работы мы не можем проанализировать сколько-нибудь подробно соотношение различных проповедей сборника с текстами «Постылли», но и в границах привлекаемого материала можно установить, в каком направлении и какими путями автор сборника перерабатывал содержание «Постылли». В качестве примера обратимся к проповеди, важной для уяснения реформационных установок автора сборника, — о пастырях ложных и истинных. Основу для раскрытия этой темы составили тексты главы 10-й Евангелия от Иоанна. Сборник использует текст Иоанна в полном объеме — стихи 1—16. «Постылля» — только 11—16. Это не случайно. Ведь именно первые 10 стихов соответствующей главы Евангелия от Иоанна содержат высказывания, на которые может активно опереться реформационная критика духовенства: Христос здесь противопоставлен вора́м и разбойникам, расхищавшим божье стадо и приходившим в овчарню до Христа. Идея прерамблы проповеди и в сборнике, и в «Постылле» совпадают вплоть до буквальных параллелей. Вместе с Реем автор сборника подчеркивает, что только Христос, по евангелию, может быть истинным пастырем и учителем христиан, и среди овец христианского стада он признает лишь тех, кто слышит голос его<sup>73</sup>.

Однако суммируя темы проповеди, автор сборника существенно расходится с «Постыллей». Он выделяет в ней три части: как отличить доброго пастыря от злого и овечек божиих от козлищ; кто в церкви божией является истинным пастырем, а кто наемником, злодеем и разбойником; как должно церкви относиться к язычникам и привлекать их в христианскую общину<sup>74</sup>. Рей выделяет четыре урока из записанного поучения — Христос окружил верных христиан своей божественной опекой, послав в мир истинных пастырей; Христос обещал вознаградить добросовестных пастырей и наказать лживых; как следует отличать истинного пастыря от ложного; не нужно бояться остаться без пасторского наставления, если лжепастырь тебя покинул, а новый еще не пришел, ибо Христос всегда находится рядом со своими верными исповедниками<sup>75</sup>. Видно, что проповедь сборника ставит проблемы более решительно и целенаправленно. И действительно, если критицизм Рея носит довольно осмотнительный и осторожный характер, а тексты «Постылли» зачастую исполнены сентиментальных настроений, то автор сборника избегает компромиссов, недомолвок, его проповедь дышит духом непримиримой борьбы с господствующей церковью.

Через весь сборник проходит сопоставление современного автору христианства с иудаизмом времен Понтия Пилата, а сторонников реформационной программы — с верными учениками распятого Христа. Так, и в проповеди об истинном и ложном пастырстве автор заявляет, что Христос назвал себя пастырем добрым, в частности для того, **«абы ты ж злупил слепоту оным архиереем жидовским, котори ся пастыри пред людем хвалили»**,

но таковыми не являлись, в том числе потому, что «кгдаж читали письма божиин а пред ся его не розумели»<sup>76</sup>. Далее, обращаясь к высказываниям пророков о том, каков должен быть истинный пастырь, автор сборника прямо использует их слова для критики современной ему церкви: «...протож господь ту показывает, иж не вшитких имама розумети пастырни и овцами, котории в церкви месце дръжат». Истинные пастыри и овцы должны быть верными только самому Христу, и это требование евангелия, по заявлению автора сборника, очень полезно современной ему церкви, «бо не есть заразлившого поветря церкви божей, едно коли вълци въ овчим оденю приходят между овце або коли злии пастыре под титулом добрых пастырюв в церкви радят»<sup>77</sup>. Таких пастырей автор называет «выродками» и «злого ложа детьми», а «поветрие» — «злым и ядовитым», которое «оттягат люди от оного единого пастыря господа сына божиа»<sup>78</sup>.

Далее автор сборника отбрасывает всякую маскировку и намеки и бросает открытый вызов современному ему православию: «Видимы то и днесь, што люди простыи отводит от евангелия ничь иное, едно титулы оны высокии, которых себе люде начинили, то ест патриарха, митрополит, архимандрит, владыка, наместник, гумень, чрънецъ. А под тыми титулы волци и хыщници люд божий зводят, бо простаци не хотят тому верити, абы то слово божие было, которому ся преложении с тыми титулы спротивляют»<sup>79</sup>. Именно эти титулы, которых Христос никогда не раздавал верным посланцам, разоблачают в церковниках волков, злодеев и «облудных» пастырей, променявших Христа на духовный сан и привилегии. Заканчивает автор свое обличение прямым призывом к читателям, «абы ся не давали оуводити пастырюм церковным, котории суть явными неприятelmi евангелии его» и не удивлялись тому, что у евангелия так мало истинных последователей<sup>80</sup>.

Ничего подобного нет в «Постылле» Рея. Он нигде не выходит за рамки наставительного аллегоризма, нигде прямо не противопоставляет Христа как единственного пастыря армии духовенства, претендующего на посредничество между верующими и искупителем, и, допуская возможность существования церкви без священнического сословия, ни разу не призывает к низложению прежней иерархии. Критика в адрес «наемников» и псевдопастырей ограничена обвинением, что они думают только о том, чтобы сосать молоко овечек и стричь их шерсть и претендуют на способность спасать души от чистилища при помощи обрядов и заклинаний<sup>81</sup>. Вот пример обращения к пастырям и верующим: «Не спеши же, милый мой пастырь, за убогим наймом этого мира, не становись убогим наемником его, не покидай бедных твоих овечек и не уводи их на ложные и ошибочные пастбища, где этот разбойник волк, схватив тех, кто, заблудившись, покинул истинное пастбище, их растерзал и убил бы»<sup>82</sup>.

Если автор сборника объявляет отступниками от евангелия и Христа практически все духовенство, то Рей обходится значительно более расплывчатым призывом отличать голос истинного

пастыря от голоса ложного по тому, в чем тот «кладет свои надежды» — в самом ли Христе, его муках и искуплении, или в самом себе, в своей прерогативе разрешать человека от грехов, в чистилище, в кадиле, в свечках и пр.<sup>83</sup> Иными словами, сборник вооружал читателя ясной системой реформационных идей, материалом для откровенной и наступательной критики господствующей церкви и духовенства, программой действий, в то время как Рей в традиции эразмианских намеков и насмешек над несуразностями современной ему церковной жизни воздерживался от таких идей и формулировок, которые вели бы к прямому разрыву с церковью.

Таким образом, видно, что автор сборника испытал известное влияние «Постыллы», но далеко не подчинился ему. Поучения сборника, даже те, которые обнаруживают связь с «Постыллей», вполне самостоятельны. Большинство проповедей вовсе не имеет параллелей в «Постылле». Реформационная программа сборника значительно глубже, острее и энергичнее, целенаправленнее и последовательнее, чем реформационные тенденции творчества М. Рея в «Постылле».

Сборник из собрания Ю. А. Яворского может быть сопоставлен еще с одним памятником реформационной протестантской идеологии в восточнославянских землях Речи Посполитой — с давно и хорошо известным «Катехизисом» Ш. Будного. Вряд ли можно сомневаться, что автор сборника был знаком с «Катехизисом» — во-первых, потому, что это издание было широко известно в православных землях Речи Посполитой, во-вторых, потому, что некоторые идеи сборника, отнюдь не являющиеся общими местами реформационной идеологии, находят непосредственные аналогии в «Катехизисе». Будный выступал против нищенствования и обвинял тех нищих, которые могут работать, в краже: «Крадут, которые хлеб напрасно едят, а ничего не робят. Крадут калеки, котории, могучи роботою покормитися, не хотятъ робити, але жебрують»<sup>84</sup>. Милостыню следует давать только истинно убогим, неспособным прокормиться своими силами, а тех, «кто робити не хоцеть» и в «калеки идеть, хотяжь будеть и здоров, и молод, и тако з милостыни живеть», следует задерживать, запретить им бродяжничать и привлекать к принудительной работе<sup>85</sup>.

Точно такой же взгляд отстаивает и автор сборника: действительно, калеки, инвалиды и больные нуждаются в опеке, заботе и милостыни, и им «есмы повинни служити яко святым людям и братии в Христе». Но это отнюдь не относится к тем, которые «чинятся убогими, котории бы могли працою своею не только себе, але и ино-го поживити. А онь ся оучинит калекою и бегаєт по свету, абы з милостыни жил... А тациі сут злодее... а таковым не достоит милостыни давати». Господа должны следить за этим и «таким молодым и дужим жебрати не допустити»<sup>86</sup>. В унисон звучат и те фрагменты сборника и катехизиса, где речь идет о «потехах» (у Будного — «пожитки»), получаемых христианами в результате воскресения господи<sup>87</sup>. Совпадают по смыслу и отдельным выражениям выска-

звания автора сборника и Ш. Будного по вопросу о творении мира богом через сына-логоса и противопоставление ортодоксальной позиции в этом вопросе еретическому отрицанию сотворенности мира<sup>88</sup>. Определенное сходство можно обнаружить и в некоторых других случаях.

Вместе с тем при сопоставлении поучений сборника с «Катихизисом» в них выявляется большая, чем у Будного, смелость в критике господствующей церкви, нападки на духовенство имеют более острый характер, противопоставление реформационного учения церковной доктрине как богооткровенной истины «людскому вымыслу» более бескомпромиссно. Ш. Будный, хотя и осуждает систему феодально-крепостнической эксплуатации и называет возлагаемые на крестьян чрезмерные повинности «дьявольскими вымыслами»<sup>89</sup>, последовательно проповедует идею сознательного социального повиновения<sup>90</sup> и даже требует, чтобы подданные не только несли надлежащие повинности, но и служили господам так же, как они служат Христу<sup>91</sup>. Автор же сборника постоянно приравнивает господ и иерархов к древнеиудейским сановникам и архиереям, распявшим Христа, возлагает на дворян ответственность за извращение истинной веры и религиозный обман крестьян, обвиняет «незбожников и балвохвальцев» в том, что, «бронячи оустав патриаршеских и вымыслов шатаньских», они более всего заботятся не о славе божьей, а о своих епископствах, «паньствах», обеднях, грошах, обильной кухне и пр.<sup>92</sup>, хотя, как и Ш. Будный, не допускает возможности насильственных действий и в конце концов оправдывает существование государственных и феодальных институтов.

В ряде случаев автор сборника идет дальше Будного в критике традиционных ортодоксальных религиозных представлений, отрицая, например, в отличие от Будного, реальное присутствие тела и крови Христа в причастии<sup>93</sup>. Таким образом, «Катихизис» Ш. Будного, несомненно, входит в круг памятников, с которыми связан сборник из собрания Ю. А. Яворского, но, как и в случае с «Постыллей», не является источником значительных идейных заимствований.

Поскольку проповеди сборника Ю. А. Яворского создавались в то время, когда в православных областях Великого княжества Литовского активно действовали русские вольнодумцы-эмигранты, вполне закономерно, что содержание «Послания многословного» в высшей степени созвучно тому, что известно о восточнославянской реформационной проповеди из сборника Ю. А. Яворского. Их соотношение можно представить как соотношение тезисного, краткого (в «Послании многословном») и развернутого, полного (в сборнике) изложения одной и той же (или очень близкой) реформационной программы с учетом, конечно, вариаций и отклонений.

Исходным пунктом учения феодосиан, соответствовавшим в целом общепротестантской доктрине, было отрицание официального церковного вероучения, культа и религиозных организаций как человеческого предания и противопоставление ему основанного на

непосредственном прочтении св. писания апостольского идеала церкви и религиозной жизни<sup>94</sup>. Зиновий Отенский так передавал позицию феодосиан: «...посему ложнии учителя епископи и попы, понеже учат — книг в руку не держат. Сам же Косой посему истинна учителя себя сказует, понеже в руку имея книги и тыя разгбгая, комуждо писаная дая самому прочитати и сия книги расказует»<sup>95</sup>. Феодосиане видели преимущества учения своего лидера в том, что оно «открыто, а отеческое учение закрыто и того ради отеческое учение почитати непользно»<sup>96</sup>. В сборнике из собрания Ю. А. Яворского несколько раз повторяется, что евангелие закрыто для обреченных на гибель лжехристиан, следующих человеческим вымыслам вместо евангелия<sup>97</sup>. Сравним два высказывания. В сборнике: попы «нерядными фалшивыми науками своими отвели их (паству. — М.Д.) от бога до болванувь, от Христа до людий оусопших и до обедне и до иных вымыслов и оустав диавелских. А тым обычаем забивают душе убогим людем а на вечный муки отсылают а показали онь святыи порядокъ святой апостольской церкви в наоуче божей заслоняючи людем слово божие... а не оучат люди евангелии святой през которую бог въсдържатель обещует свету грехом отпущение и живот вечный»<sup>98</sup>. В «Истины показаний» «именуют себе Русь православными, а они паче человекослужители и идолослужители; понеже храмы поставиша и в них иконы мертвых аки идолы утвердиша... и мертвецы положиша в ковчеги в церквах их всем на видение и соблазн, нарекше преподобными и праведными и святыми... и молятся мертвым и просят от них помощи, свечи пред них зажигают... и отводят люди от бога к мертвецам, и иконам наыкоша служити. Бога же не ведят, ниже могут ведати, понеже в идолослужение впадоша»<sup>99</sup>. Подобные примеры очень близких по духу высказываний о противоположности человеческого предания и истинного христианского учения, взятых из сборника Ю. А. Яворского, «Послания многословного» и «Истины показаний» можно было бы и умножить.

Автор сборника не раз подчеркивает, что единственным путем спасения души является покаяние и упование на милосердие божие, которое полностью исключает молитвы, богослужение, приношения и пр.<sup>100</sup> О русских и белорусских реформаторах известно то же самое<sup>101</sup>. Автор сборника отрицал присутствие подлинного тела и крови Христа в причастии<sup>102</sup>. Аналогично учил Косой<sup>103</sup>.

С точки зрения феодосиан, ярко запечатленной и в «Послании многословном» и в «Истины показаний», церковно-религиозная жизнь православных есть мнимое благочестие<sup>104</sup>. В совершенно том же ключе критикуется внешнеобрядовая сторона религии в сборнике: церкви суть кумирницы, прежняя набожность — «облудное, покрытое набоженство», подлинная церковь — это «христианская сполечность», «збор» верных исповедников Христа, объединение людей в имя его<sup>105</sup>. Новой церкви не нужны храмы, но нужны специальные помещения для отправления службы<sup>106</sup>.

О себе феодосиане говорили: «И чада мы есмы, яко познахом истину, занеже у нас разум духовный. И аще кто наш разум

имеет, то брат духовный и чадо есть... Никому же так не открылась истина, яко же нам открыся», мы «... от любодееяния несмы рожены»<sup>107</sup>. Это кардинальное положение учения Феодосия Косого раскрывается в сборнике: «А иж мы правдивии христиане почитани есмы за сыны божии в Христе... а то не пошло с природности нашей, але нас в ласкы даром своим господь бог починил себе за сыны... бо вера не ест з нас, але з дару божиаго... а то есть наше сыновство... есмо сынове божии... вси котории духом божиим ряжены суть сынове божии»<sup>108</sup> и т. д.

Необходимо обратить внимание, что в сборнике постоянно звучит жалоба на то, что вольнодумцы-реформаторы гонимы за истину подобно первым апостолам<sup>109</sup>. Тот же мотив настойчиво повторяется в высказываниях феодосиан<sup>110</sup>. Эта особенность содержания сравниваемых памятников может указывать на связь автора сборника с кругом феодосиан, потому что именно бежавшие из Руси в Литву вольнодумцы, в отличие от своих единомышленников в Речи Посполитой, где проповедь реформационных идей протекала в обстановке известной терпимости со стороны властей, подвергались гонениям и преследованиям.

Наконец, нельзя не упомянуть о некоторых социальных идеях, прямо связывающих известия об учении Феодосия Косого с проповедями сборника из собрания Ю. А. Яворского. В грамоте, излагавшей учение феодосиан, был передан их призыв не подавать милостыни нищим и не почитать родителей<sup>111</sup>. Неясный с первого взгляда смысл этих требований проясняется при сопоставлении со сборником и с катехизисом Ш. Будного: в цитированном выше отрывке нищенствование рассматривалось как проявление паразитизма и на этом основании резко порицалось. В катехизисе Будного, который, как мы видели, оказал влияние на автора сборника, вопрос об отношении к родителям решается в тесной связи с вопросом о социальном повиновении и об отношении к государственной власти. В таком же контексте, хотя с иным, чем у Будного, выводом, он ставится в «Послании многословном». Материал сборника помогает лучше понять выдвинутый Феодосием Косым лозунг равенства народов и вер — «едино суть у бога и татарове, и немцы и прочии языцы»<sup>112</sup>. В сборнике читаем: «..знати имамы, иж окрум браку особь яко жидовина и поганина, поляка и русина, волного и неволника господь бог припущат до того сыновства вшитких, котории едно верят в сына его и преставают на науце его»<sup>113</sup>.

Конечно, отнюдь не во всем содержание сборника Ю. А. Яворского совпадает с тем, что известно об учении Феодосия Косого из русских полемических сочинений. Например, автор сборника, в отличие от Косого и феодосиан, стоит на позициях признания и почитания властей, оправдывает феодальный сословный порядок, проповедует повиновение господам, не осуждает открыто войн<sup>114</sup>. Его выступления против богатства и призывы к христианской справедливости часто мало отличаются от традиционных идей социальной благотворительности<sup>115</sup>. Автор сборника вступает в полемику с теми, кто требовал от подлинных последователей уче-

ния Христа отказа от имущества<sup>116</sup>. В этом программа сборника отходит от тех радикальных и бескомпромиссных требований, которые запечатлены в «Послании многословном» и которые отрицали всякие институты феодальной власти и призывали к социальному неповиновению.

Хотя в любом случае идеи сборника нельзя назвать охранительными, они тем не менее находят некоторые созвучия в умеренных принципах «Катехизиса» Ш. Будного, который, в отличие от проповеди русских еретиков и восточнославянских реформаторов, недвусмысленно защищал существующий социальный порядок от нападков тех, кто призывал к его коренному пересмотру<sup>117</sup>. Однако сам факт возникновения на рубеже 50-х и 60-х годов XVI в. полемики против течений реформации, призывавших к отказу от собственности, неповиновению светской власти, сословному равенству, свидетельствует, с одной стороны, о довольно широко распространенных таких идей среди разбуженного реформацией православного населения Речи Посполитой. С другой стороны, эти отличия, которые варьируются при переходе от одного памятника к другому, показывают, что сам реформационный протест против восточнославянского православия в третьей четверти XVI в. был явлением живым, меняющимся, развивающимся и многообразным, вмещавшим широкую палитру неоднородных идей, что вовсе не отменяет факта общности главных устремлений и принципиальных воззрений восточнославянских реформаторов.

Может быть, именно разнородностью восточнославянских реформационных движений объясняется и тот давно подмеченный исследователями факт, что «Истины показание» Зиновия Отенского характеризует учение Феодосия Косого и его последователей несколько иначе, чем «Послание многословное»<sup>118</sup>. В нем практически не отражены социальные идеи вольнодумцев, зато много внимания отведено опровержению их религиозно-философских идей. При этом спор переведен в более сложную область, чем в «Послании», полемика идет на более высоком уровне, сосредоточиваясь не на частных, а на принципиальных вопросах христианского вероучения. И дело тут не в широкой образованности Зиновия Отенского, а в глубине религиозно-философского, рационалистического и гуманистического по своим тенденциям учения феодосиан и других восточнославянских вольнодумцев того времени.

Отказ от «человеческого предания» и церковной обрядности в пользу внутреннего переживания акта веры, «разума духовного» составлял сердцевину религиозной программы восточнославянских реформационных движений. Но не только этим исчерпывалось ее содержание и значение. Дело в том, что религиозный обряд не был только системой действий по осуществлению связи человека с богом, но и образовывал в определенном смысле язык средневекового религиозно-философского мышления, предопределявший во многом и внутреннее содержание общественной мысли. Все мышление было по-своему церемониально, всякий элемент обряда был одновременно символически выраженной идеей. Даже

такой причудливый с современной точки зрения спор, как спор о причащении опресноком в католицизме и квасным хлебом в православии был, по существу, парафразой вопроса о соотношении духовного и телесного в человеке<sup>119</sup>.

Точно так же дело обстояло со всеми литургическими священнодействиями, таинствами, праздничными обрядами и пр. Например, для реформаторов кадило лишь источник дыма, и только. А для защитников православной обрядности «кадилница есть человечество Христово, а огонь в ней — божество, дым же кадилный — святой дух»<sup>120</sup>. Подчеркнем, что повышенное внимание к этому кругу вопросов — специфическая черта внутриправославной идеологической борьбы, поскольку, по признанию самих богословов, именно обряд, богослужение, культовые действия составляли «сердце» православия<sup>121</sup>. Отказ реформаторов от всех этих традиций знаменовал отнюдь не частную перемену в доктринальном понимании православия, но решительный поворот в сторону нового склада мышления, новой культуры заключенного в религиозные рамки философствования.

Своеобразие таких эпох в истории общественной мысли хорошо выражено словами К. Маркса: «Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а, с другой стороны, по своему положительному содержанию, сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»<sup>122</sup>. XVI век для восточнославянских народов стал тем временем, когда под религиозным покровом вырабатывалась своя собственная философская мысль, когда шел процесс внутренней, неявной и неосознанной пока секуляризации духовной сферы. Об этом догадывался Зиновий Отенский, ниспровергая «новое учение» феодосиан. Не случайно в один из моментов диспута с последователями Феодосия у него мелькнула мысль: не «еллин» ли Феодосий? Ведь такого безбожия и хулы на христианство Зиновий не встречал ни в одной из известных ему 180 ересей. Даже «Бахмет», враг веры Христовой, даже распявшие Христа иудеи не доходили до такого богохульства. Но и «еллины», продолжал рассуждать Зиновий Отенский, хотя и противились евангелию, почитали своих богов. Феодосий же хуже всякого философа «еллина», ибо «не верует Косой, яко есть бог», «Косому несть желания воскресению и безсмертней жизни, ни попечения ему о грозном и ужасном ответе, еже на страшном велицем судищи»<sup>123</sup>.

Заключение Зиновия было, конечно, полемическим преувеличением. Феодосий и другие восточнославянские реформаторы его поры были людьми и мыслителями по-своему глубоко верующими, хотя их вероисповедание было совсем не похоже на учение православной церкви. Диапазон идей восточнославянского свободо-мыслия был много шире рамок христианской догматики, и бог в нем если не стал еще философской абстракцией, то бесконечно далеко отстоял от мира и человека, не мешая их свободному саморазвитию. Это видно из того, что Зиновию пришлось спорить не с

какими-то схоластическими и софистическими богословскими мудрствованиями, как это не раз случалось в истории средневековой культуры, а доказывать ни больше ни меньше, то, «яко есть бог, и мир весь сотворил есть, и строит его, и промышляет о нем»<sup>124</sup>.

Учение Феодосия Зиновий называет «самобытным мудрованием». Что за этим стояло? Как известно, атрибут самобытия и несотворенности христианство признает только за самим богом. Все, что лежит вне бога, есть произведение его воли, «тварной мир». Это утверждение — фундамент всего средневекового мирозерцания, альфа и омега средневековой картины мира. Как выясняется из «Истины показания», в XVI в. этот фундамент дал трещину, в глубине которой православная церковь немедленно и справедливо узрела призрак безбожия. Заделывая эту трещину, Зиновий Отенский был вынужден доказывать, «яко небеса, и земля, и воздух, и звезды не безначальны, ни самобытны, но сотворены богом суще», «яко видимая существа не суть несотворена» и «яко родове всякого животна несамобытна быти наразумеваются»<sup>125</sup>.

Речь идет о важнейшей философской проблеме, выраженной и решаемой на языке религии. Инициаторами обсуждения таких проблем в восточнославянской культуре XVI в. стали религиозные реформаторы. К сожалению, мы лишь в самых общих чертах знаем, какой ответ они сами давали в это время на поставленные ими вопросы. Достоверно известно лишь то, что в противовес еретическому учению Зиновию пришлось развернуть целую натурфилософскую картину и выставить шеренгу аргументов, подчас весьма своеобразных, для обоснования традиционных представлений об устройстве мироздания. Но, если Зиновий доказывает, что небо и земля, космос и человек, живая и мертвая природа сотворены богом, а не самобытны и безначальны, значит мыслители круга Феодосия Косого утверждали противоположное. Если мы видим, что Зиновий прибегает к самым тонким, отнюдь не авторитарным аргументам, мы имеем право думать, что не менее глубокие и развернутые аргументы приводили еретики-феодосиане в защиту своих воззрений. Если обнаруживается, что Зиновий ведет свою аргументацию не от писания, а от философского умозрения, то, видимо, и противоположная сторона руководствовалась не буквой Библии, а здравым смыслом и испытующим взглядом на окружающий мир.

А Зиновий действительно начинал свои доказательства креационистской картины мира вовсе не ссылаясь на авторитет св. писания или православных богословов, а «испытанием самого бытия»<sup>126</sup>.

Спор, как мы видим, сугубо философский. Интересный сам по себе, в сочинении Зиновия он предваряет богословское рассмотрение предложенных феодосианами проблем. И тут логическим центром дискуссии оказывается, естественно, тринитология, то есть учение о центральном догмате христианства — догмате Троицы и о природе ее ипостасей, в первую очередь Христа. В 60-е годы XVI в. часть восточнославянских реформаторов, в том числе Феодосий и его ученики, встали на позиции антитринитаризма,

сама суть которого требовала рационалистического подхода к богословским вопросам. И действительно, хотя памятники не сохранили развернутого изложения антитринитарской концепции восточнославянских реформаторов, из дошедшего до нас видно, что Троица отрицалась как проявление многобожия, логически несовместимого с христианским монотеизмом<sup>127</sup>, а отрицание божественной природы Иисуса Христа выводилось из рационалистического понимания текстов св. писания<sup>128</sup>. Из тех же чисто рационалистических побуждений еретики отказывались признавать непротиворечивость и единство двух, по их мнению, несовместимых природ Христа — человеческой и божественной<sup>129</sup>. На этом же основании они не признавали святости богоматери<sup>130</sup>.

Как показал А. И. Клибанов, тринитологические споры были, по сути, онтологическими спорами о природе мира, его структуре и происхождении, спор о божественности Христа был антропологическим спором о достоинстве человеческой личности и т. д.<sup>131</sup> Подчеркнем, что отрицание божественности Христа прямой дорогой вело к ревизии всей христианской этики и антропологии, потому что концепции искупления, загробного воздаяния за грехи и добродетели, посреднической роли духовенства в спасении души, добрых дел и религиозного благочестия выстраивались на основе догмата боговоплощения, который отрицался восточнославянскими антиринитариями.

Мы узнаем из книги Зиновия, что, отрицая догмат Троицы, Феодосий Косой провозглашал Христа обыкновенным простым человеком, «по существу тления рожденным». Впрочем, он не был полностью похож на других людей. И в глазах феодосиан он оставался фигурой исключительной, единственной в своем роде. В их учении он потерял статус бога и царя небесного, но сохранил статус первоучителя, познавшего в полном объеме и возвестившего людям божественные истины<sup>132</sup>. Он был сыном Божиим, но не в том смысле, какой приписывала этому выражению православная церковь, а в том, в каком и сами феодосиане считали и называли себя «чадами Божиими». Суть этой формулы в контексте отрицания Троицы и божественности Христа состоит в том, что «чада Божии» приравнены к Христу. Что стоит за таким отождествлением? Прежде всего пафос утверждения человека как суверенного господина своей земной судьбы, самоценной и творческой личности.

Пессимистическим воззрениям на человека восточнославянские вольнодумцы противопоставили свое представление о «самовласти» человека, его потенциях и месте в мироздании. Они требовали «не иконну образу поклоняться, но образу Божию живому, еже есть человеку»<sup>133</sup>. Поскольку сам Христос был обыкновенным человеком, но сумел духовно переродиться, достигнуть бесспорного совершенства и стать сыном Божиим, постольку и никому другому не закрыт такой же путь к совершенству и спасению искры небесной, тлеющей и разгорающейся в каждой человеческой душе. Источники не позволяют сказать, признавали ли феодосиане бес-

смертие души и посмертное воздаяние. Во всяком случае они, судя по «Истины показанию», отрицали всякое божественное и тем более церковное вмешательство в дело спасения.

Феодосий и феодосиане, видимо, сомневались и в самом догмате грехопадения человека<sup>134</sup>.

То, что такой взгляд разделялся и другими восточнославянскими проповедниками реформации, видно из «Списания против люторов». По сообщению автора «Списания», реформаторы утверждали, что «в раи Адаму обетование бысть от бога, в раи о жертвах завещание, в раи дан Адаму закон, который потом Моисей написал; тако же и евангелие тамо дано Адаму, которое писано по Христове пришествии с плотию»<sup>135</sup>. Автор же «Списания» настаивал на том, что все тайны веры были сокрыты для людей до боговоплощения и лишь по пришествии Христа были явлены человеку. Еретики, напротив, утверждали: «Адам то... разумел и сущим от него поведал народом»<sup>136</sup>. Иными словами, истины веры, которые были залогом спасения человека, стали известны людям без всякого посредничества Христа, апостолов, а тем более церкви. Итак, Христос — лишь самый совершенный из обыкновенных, земных людей, отмеченный вовсе не своей божественной природой, а своим небесным избранием. Всякий другой человек, как и Иисус, может стать «чадом божим» и самостоятельно, без вмешательства и опеки каких бы то ни было посредников и заступников, достигнуть совершенства и, может быть, бессмертия, спасти душу свою.

За религиозно-догматическими спорами скрывалась, таким образом, отнюдь не религиозная проблема. Спор шел о человеке, и разрушение векового троичного догмата, строительство новой антропологии расчищало путь к возвышению человека и его торжеству как субъекта и творца истории.

Антитринитаризм восточнославянских реформационных движений был тем связующим звеном, которое позволяло объединять в рамках одной относительно единой реформационной программы лозунги религиозного обновления и идеи гуманизма. В научной литературе — как советской, так и зарубежной — констатирована тесная близость антитринитаризма и гуманизма и отмечено, что одним из основных источников европейского антитринитаризма было эразмианство и гуманистическая мысль в целом, для которой антитринитаризм был спасительным убежищем в эпоху религиозных войн и распрей, после того как пути протестантской реформации и гуманистической культуры разошлись<sup>137</sup>. Исследования А. И. Клибанова показали, что в русских еретических движениях конца XV в. идеи реформации церкви и гуманизма, утверждения субстанциальности человеческой личности были тесно сплетены и взаимно интегрированы<sup>138</sup>. Эту же закономерность удастся проследить, как мы видим, на материале реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой.

В совокупности отражений трех единовременных памятников — сборника проповедей из собрания Ю. А. Яворского, «Истины показания» Зиновия Отенского и «Послания многословного» —

идеология восточнославянских реформационных движений в 60-е годы XVI в. предстает как целостное, охватывающее всю проблематику реформационной мысли и выходящее в область собственно философскую, передовое по меркам того времени, вполне созвучное идейным исканиям эпохи Возрождения и реформации учение.

Географически область распространения учения феодосиан была широка и охватывала в 60-е годы XVI в. наряду с восточнославянскими (прежде всего белорусскими) землями Речи Посполитой и территорию Русского государства. В его пределах ересь Феодосия Косого не угасала с момента ее «явления» в 1552 г., ибо, по свидетельству пришедших к Зиновию крылошан Спасова монастыря, начиная именно с этого времени, она стала находить у «многих» популярность и поддержку<sup>139</sup>. Сами пришедшие к Зиновию крылошане, реальность существования которых вряд ли можно поставить под сомнение,— монахи Герасим и Афанасий и мирянин Федор,— излагая новое учение перед Зиновием, одновременно и отстаивали его, и в целом нельзя заключить, что Зиновий переубедил их.

«Новое учение» представляло серьезную опасность для интеллектуальной монополии православной церкви. Это видно из резко возросшего в 60-е годы XVI в. числа полемических сочинений, целящих в еретиков. Сам Зиновий в это время помимо «Истины показания» написал еще два: «Слово похвальное об Ипатии Гангрском» и «Слово об Ионе Новгородском». Первое, перекликаясь с «Истины показанием», обличало антитринитаризм Феодосия Косого и феодосиан при помощи отождествления их взглядов с ересью Ария, давно проклятой христианской церковью<sup>140</sup>. Второе, близкое по содержанию к «Слову об Ипатии», характеризует их прежде всего как иконоборцев, но указывает одновременно и на отрицание божественной природы Христа<sup>141</sup>. В эти же годы написана так называемая «Большая трилогия» Ермолая Еразма, которая является систематическим опровержением антитринитаризма и противопоставляет ему апологию православного троичного догмата<sup>142</sup>. В том же ряду полемических противоеретических сочинений стоит и «Беседа валаамских чудотворцев»<sup>143</sup>. У правящего класса были основания для озабоченности: в 60-е годы XVI в. оппозиционное православию религиозное брожение зафиксировано даже в крестьянской среде<sup>144</sup>.

При этом следует подчеркнуть, что восточнославянское реформационное движение в 60-е годы XVI в. не знало государственных границ и развевалось в рамках всего православного региона. Как следует из «Истины показания», главным очагом ереси в это время стали литовско-русские земли, «развращенные» ересью Феодосия Косого и его единомышленников<sup>145</sup>. Русские же земли стали в определенном смысле периферией восточнославянского реформационного движения.

Содержание «Послания многословного» и «Истины показания»

позволяет сделать вывод о тесной идейной близости движения феодосиан и левого крыла польско-литовского арианизма.

Прямые параллели между учением Феодосия Косого и доктринами польских братьев можно обнаружить в религиозно-философской области. Здесь Косой оказался на самом левом фланге восточноевропейской радикальной реформации, смыкаясь в своих воззрениях с ее ветхозаветническими течениями, по сути, превращавшими христианство в бесконфессиональную моральную доктрину. Подобно им, Косой не только отрицал Троицу, божественную природу Христа, но и признавал превосходство Ветхого завета над Новым, особенно выделяя Десятословие Моисеево, весьма свободно трактовал новозаветные книги, не признавая, например, подлинным послания Павла евреям, проповедовал веротерпимость<sup>146</sup>.

Не менее очевидны и еще более убедительны созвучия антифеодальных социально-этических идей феодосиан и польско-литовских ариан. В основе социально-политической доктрины арианизма лежал, так сказать, анархический пацифизм: отрицание необходимости существования каких-либо форм власти и государственного насилия и резкое осуждение войн без различия их характера. Эти же тезисы — составная часть «рабьего учения» Феодосия Косого. Он провозглашал: «...все люди едино суть у бога и татарове и немцы и прочия языцы»<sup>147</sup>. Иероним Филипповский на диспуте в Петркове в 1565 г. заявил: «...нет в Христе разницы лиц, ни еврея, ни грека, ни немца, ни поляка»<sup>148</sup>. В данном случае несущественно, что все эти высказывания восходят к одному источнику — словам из послания апостола Павла: «Нет ни еврея, ни грека, ни свободного, ни невольника, ни мужчины, ни девы; ибо все вы — во Христе» (Галат. III, 28). Важно, что и польские реформаторы, и русские еретики одинаково прочитали эти слова.

Феодосий Косой связывал идеи равенства национального и социального. Якуб из Калиновки точно так же понимал этот лозунг<sup>149</sup>. Общеизвестны выступления Якуба из Калиновки и Павла из Визны на синоде в Ивье против феодальной зависимости и институтов феодальной власти. Аналогичные выступления Косого выдержаны в том же ключе<sup>150</sup>. Настойчивым мотивом арианской пропаганды было требование отречения от имущества<sup>151</sup>. Идентичные не только по духу, но по манере выражения и используемым библейским текстам требования выдвигали феодосиане<sup>152</sup>. Известным положением арианского учения был призыв к самоотречению и терпеливому «несению креста», причем принцип отречения от мира доводился до признания необходимости отказа от семейных связей<sup>153</sup>. Совершенно в том же духе выступал Ф. Косой, требуя «рожьших не почитати» и полностью отречься от мирской жизни. Подобно Гжегожу Павлу, Мартину Чеховицу и другим арианским идеологам, разделявшим общество на «верных христиан» и мир, он резко противопоставлял истинных учеников Христовых, людей «внутренних», последователям официальных доктрин — «внешним»<sup>154</sup>.

Особенный интерес в этом отношении вызывает идеология и практический опыт анабаптистской общины, сложившейся в Вильно в 1565 г. Программа виленских анабаптистов звучала в унисон с требованиями Феодосия Косого<sup>155</sup>. И хотя в настоящее время невозможно доказать прямое участие феодосиан в реформационном движении в Вильно, факт пребывания феодосиан в этом городе в конце 50-х годов, принятие их под покровительство Николаем Радзивиллом, который был одновременно патроном виленской кальвинистской общины и появление именно в середине 60-х годов XVI в. сочинений, направленных против Феодосия Косого, позволяют считать такое допущение бесспорным. Во всяком случае очевидно, что и социальное учение арианства, и «рабье учение» феодосиан, а вместе с ними всей восточнославянской реформации были двумя вариантами одной и той же идеологической программы. Восточнославянские еретики провозглашали и отстаивали те же общественные идеалы, что и представители польско-литовской радикальной реформации, а ересь Феодосия Косого в силу своей идейной близости польскому арианству могла стимулировать некоторые процессы внутри него.

Параллели и прямые созвучия в учениях феодосиан и польско-литовских ариан отнюдь не случайны. Они отражают не только сходство социально-экономических и политических причин, вызвавших к жизни реформационную идеологию, но и единство реформационного движения в масштабе всего восточнославянского и — шире — восточноевропейского региона. Русские еретики, восточнославянские вольнодумцы, польско-литовские реформаторы — все они выступали единым фронтом против христианских церковно-феодальных и религиозных институтов, не придавая значения разделявшему их ранее конфессиональному барьеру.

Судьба и деятельность русских еретиков и их белорусско-украинских последователей в 60-е годы XVI в. указывают на интеграцию восточнославянского еретичества и польско-литовской реформации. Восточнославянские вольнодумцы, судя по отрывочным сведениям, становились проповедниками реформационных общин и вели агитацию среди православного населения. Так, Феодосий и Игнатий в начале 70-х годов XVI в. вели проповедь в имении вольнского шляхтича К. Чаплица, Фома (в качестве кальвинистского министра) — в Полоцке, Исайя Москвичин — у пана Волчка в Сверхах<sup>156</sup>. О белорусском последователе Феодосия Косого, авторе подложного «Письма половца Ивана Смеры», сообщал Артемий: «И се товарищ наш Козма, его же нарекоште Андрея, в Вителску ясно объявил нынешнее ереси проповедание не потреба глаголя единосущную Троицу именовати и прочая... И лист показал тот Козма яко от вашей сонмища послан з Вилня»<sup>157</sup>. Как установил И. И. Малышевский, свидетельство это относится к концу 1563 — началу 1564 г.<sup>158</sup> Вероятно, уже в это время в виленских реформационных кругах развертывались те тенденции, которые выявились в 1565 г.

Сообщение Артемия об Андрее Колодынском служило основа-

нием для того, чтобы предположить существование связи не только между Артемием и Будным<sup>159</sup>, но и между Будным и Феодосием Косым<sup>160</sup>. Установление факта пребывания русских еретиков в Вильне в конце 50-х годов XVI в. подкрепляет это мнение и делает убедительным предположение И. И. Малышевского, что деятельность именно русских беглецов стала причиной появления первых изданий Будного на русском языке<sup>161</sup>.

Ярким фактом сотрудничества восточнославянских еретиков и польско-литовских реформаторов стала деятельность в Люблине в 1567 г. Исаяи Москвичина. В протоколе синода краковских кальвинистов, обеспокоенных деятельностью Исаяи среди люблинских протестантов, он назван «одним из тех семи попов, которые, когда забрезжил свет евангелия, бежали из Москвы». Исаяя стал проповедником («министром») в имении некоего пана Волчка в Свержах, подхватил идеи польских «иудазантов» и стал их проповедовать в Люблине<sup>162</sup>. Думается, Люблин был выбран не случайно: местная протестантская община отличалась демократическим социальным составом<sup>163</sup>, а значительную часть городского населения составляли православные.

Органическое единство реформационного движения в масштабе всей Речи Посполитой засвидетельствовано как историей создания, так и всем составом содержания «Письма половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру Святому»<sup>164</sup>. В «Письме» тесно переплелись мотивы, восходящие к феодосианской традиции и арианской идеологии 60-х годов XVI в. И русский язык первоначального перевода «письма», и история его создания, и сам текст, обращенный к «грекам», свидетельствуют о том, что адресатом его было православное население Речи Посполитой. И оно дошло до аудитории. Это подтверждает письмо Федора Сенюты, войскового кременецкого, от 14 апреля 1587 г., в котором он просит брацлавского подкомория К. Песочинского непременно подарить или дать прочесть «лист великого Володимера, власным языком руским переписаный»<sup>165</sup>. О популярности «Письма» в православной среде сообщал и А. Любенецкий<sup>166</sup>.

Факт тесного переплетения судеб Феодосия, феодосиан и польско-литовских ариан-антитринитариев позволяет предположить, что их пути пересеклись и в Раковской коммуне польских братьев. Ведь в Раков съехались представители арианских общин со всех концов Речи Посполитой, в том числе «из Литвы, Волини и других областей»<sup>167</sup>. Трудно допустить, чтобы Феодосий с товарищами остался в стороне от этого события. Косвенным подтверждением этого служит и указание А. Любенецкого о том, что среди раковян были такие, кто отрицал необходимость какой-либо обрядности в богослужении<sup>168</sup>. Кроме того, по сообщению того же Любенецкого, в 1572 г. большинство радикально настроенных министров разъехалось по имениям магнатов и шляхты, преимущественно литовской, причем некоторые из них оказались на Волини<sup>169</sup>. Может быть именно эти слова объясняют появление Косого и Игнатия в доме волинского шляхтича в середине 70-х годов XVI в.

Итак, складывание союза восточнославянских и польско-литовских реформаторов происходило на двоякой основе: с одной стороны, платформой взаимопонимания и взаимодействия были радикальные религиозно-философские идеи — отрицание догмата Троицы, непризнание божественности Христа, смелая критика канонических текстов, тотальное отрицание обрядности. Выводом из них был призыв к веротерпимости, близкий как Феодосию, так и арианам. Не менее прочной связью, объединявшей левое крыло польско-литовского арианства и восточнославянское реформационное движение, была общность радикальных социальных устремлений.

\*  
\*

В 60-е годы XVI в. реформационное движение в восточнославянских землях Речи Посполитой достигает значительного размаха. В проповеди восточнославянских реформаторов одно из ведущих мест занимают антитринитарные мотивы и антифеодалные идеи. Реформационное противоправославное движение развертывается в это время не только в украинско-белорусских землях Речи Посполитой, но и на территории Русского государства. Восточнославянские еретики и польско-литовские реформаторы выступают единым фронтом и с общих позиций, что позволяет говорить о складывании единого восточноевропейского театра реформационных движений, крайний восточный фланг которого лежит в православных землях. Соответственно феодосианство можно рассматривать как явление общевосточнославянского масштаба, которое, вероятно, сыграло немалую роль в генезисе антифеодалных тенденций реформационного движения в Речи Посполитой.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Любавич Н. Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии. Варшава, 1883. С. 325—347; Кареев Н. И. Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше. СПб., 1886. С. 140—145; Tazbir J. *Świt i zmierzch polskiej reformacji*. W., 1956. S. 100—109; Górski K. *Grzegorz Paweł z Brzezin*. Kraków, 1929. S. 59—219.

2. Подробнее см.: Дмитриев М. В. Антифеодалные тенденции в реформационном движении в Речи Посполитой второй половины XVI в. // Советское славяноведение. 1984. № 5. С. 27—36.

3. Об Артемии подробнее см.: Вилинский С. Г. Письмо старца Артемия (XVI в.). Одесса, 1906; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 153—168.

4. РИБ. Т. IV. Стб. 1442—1443.

5. РИБ. Т. IV. Стб. 1310, 1329 и др.

6. РИБ. Т. IV. Стб. 1310, 1314, 1211—1212, 1280, 1273—1274, 1270, 1445—1446, 1447.

7. РИБ. Т. IV. Стб. 1314.

8. РИБ. Т. IV. Стб. 1211—1212, 1310, 1205, 1323—1324, 1322, 1333, 1267—1268, 1278, 1318 и др.

9. *Miscellanea arianica*. Oprac. L. Szczucki i J. Tazbir // *Archivum historiae philosophiae et myśli społecznej*. W., 1960. T. VI. S. 215.

10. Kosman M. Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej. Wr., 1973. S. 68—69.
11. Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen. Ed. T. Wotschke. Leipzig, 1908. S. 291—292.
12. Herbst B. Chrześcijańska a porządna odpowiedź. Kraków, 1567. K. aaa II.
13. Puryckis J. Die Glaubensspaltung in Litauen im XVI. Jh. bis zum Anknft der Jesuiten im Jahre 1569. Freiburg, 1919. S. 143.
14. Дмитриев М. В. О генезисе радикальных тенденций арианства в Речи Посполитой в 60-е годы XVI в. // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1983. С. 108—109; Jobert A. De Luthér à Mohila. Paris, 1974. P. 130.
15. Скрынников Р. Г. Курбский и его письма в Псковско-печерский монастырь // ТОДРЛ, М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 106.
16. РИБ. Т. XXXI. Стб. 385—386. В «Истории о великом князе Московском» говорится о том, что народы Речи Посполитой ринулись в «пропасть ереси люторские» (стб. 242 сл.).
17. АСД. Т. VI. С. 33.
18. Там же. С. 35—37, 39.
19. Там же. С. 51—52.
20. Описание сборника см.: Добрянский Ф. Н. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских. Вильно, 1882. С. 205—219.
21. ОР БАН Литовск. ССР. ф. 19, № 103, лл. 710 об.— 713.
22. Там же, л. 711 об.; ср.: Зиновий Отенский. Истины показание. Казань, 1863. С. 44—45.
23. Там же, л. 262 об.— 267 об., 677—677 об., 687—690.
24. Евангелие учительное. Заблудов, 1569. Предисловие, л. I об.
25. Архив ЮЗР, К., 1914. Ч. I. Т. 8. Вып. I. С. 2—44.
26. Там же. Т. 6—12, 13, 23—25, 28, 36—37.
27. Там же. С. 9.
28. Там же. С. 4.
29. Там же. С. 9.
30. Карский Е. Ф. Беларусь. Пг., 1921. Т. 3. Ч. 2. С. 170.
31. Зубрицкий В. М. Рецензия // Украина. Киев, 1914. Кн. 3. С. 86. Рецензия на кн.: Архив ЮЗР. Т. 8. Вып. I. Киев, 1914.
32. Der Briefwechsel. S. 174—176.
33. Kawecka A. Kancjonaly protestanckie na Litwie w wieku XVI // Reformacja w Polsce. 1926. Т. IV. S. 130—132; ср.: Алексютович Н. А. Будный — идеолог гуманизма и реформации в Белоруссии и Литве // Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии. Минск, 1962. С. 42.
34. Der Briefwechsel. S. 158—159.
35. РИБ. Т. 7. Стб. 432; РИБ. Т. 19. Стб. 717.
36. Любович Н. Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и анти-тринитари. Варшава, 1883. С. 273—274. Kosman M. Op. cit. S. 68—72.
37. Письмо многословное. Изд. А. Попов. Спб., 1880; ОР ГПБ, ф. 893, № 22; Зиновий Отенский. Указ. соч.
38. Письмо многословное. С. 1—2.
39. Там же. С. 143—145.
40. Там же. С. 13—14, 143—145.
41. ОРГПБ, ф. 893, № 22 (далее — Сборник), л. 110, 216 об., 223 об. и др.
42. Там же, л. 140.
43. Там же, л. 149.
44. Там же, л. 155.
45. Там же, л. 85.
46. Там же, л. 118 об., 119.
47. Там же, л. 192—192 об., 203.
48. Там же, л. 164 и др.
49. Петров А. Л. Отзвук реформации в русском Закарпатье XVI в. Прага, 1923. С. 35—36. Прим. 3.
50. Будный С. Катихизис, то есть наука, продаваемая христианская от светлого писма для простых людей языка русско. В пытаниях и отказах собрана. Несвиж, 1562. л. 240 об. (далее — Катихизис).

51. Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1911. Т. 2. Ч. 2. С. 90.
52. Сборник, л. 4 об.
53. Там же, л. 4 об.— 5.
54. Rej M. Postylla. Wr., 1965. L. 2; 3 i inn. (далее — Postylla).
55. Ср.: Сборник, л. 4 об., 5 об.; Postylla. L. 2.
56. Сборник, л. 4 об.— 5.
57. Ср.: Сборник, л. 6 об.— 7; Postylla. L. 3.
58. Сборник, л. 7.
59. Postylla, L. 2 об.— 3.
60. Сборник, л. 7 об.
61. Там же.
62. Ср.: Сборник, л. 8 об.— 9; Postylla. L. 2 об.
63. Ср.: Сборник, л. 9 об.— 10; Postylla. L. 1.
64. Ср.: Сборник, л. 10—11; Postylla. L. 3 об.
65. Сборник Ю. А. Яворского. Л. 11—12 об., и Postylla. L. 4.
66. Сборник, л. 11 об.
67. Это третье поучение в великий четверг (об «искушении самого себя» перед причастием), где трактуется тема греховности человека, милосердия бога и вопрос о путях спасения (Сборник, л. 12 об.— 27; Postylla. L. 86—99 об.). Это первое поучение — на утрени светлого воскресения (Сборник, л. 133—146 об.; Postylla, L. 107 об.— 110 об.); и 16—19 поучения — в понедельник, вторник и две первые недели по воскресении (Сборник, л. 177 об.— 229 об.; Postylla. L. 110 об.— 125).
68. Сборник, л. 13 об.; Postylla. L. 97 об.— 98.
69. Сборник, л. 17 об.; Postylla. L. 98.
70. Сборник, л. 18 об.
71. Там же.
72. Ср.: Сборник, л. 26—27; Postylla. L. 98. об.
73. Ср.: Сборник, л. 214—214 об.; Postylla. L. 122.
74. Сборник, л. 214 об.
75. Postylla. L. 124 об.— 125.
76. Сборник, л. 214 об.— 215.
77. Там же, л. 216.
78. Там же, л. 216—216 об.
79. Там же, л. 216 об.
80. Там же, л. 216 об., 217.
81. Postylla. L. 123 об., 124.
82. Ibidem. L. 123.
83. Ibidem. L. 124.
84. Катихизис. Л. 90.
85. Там же. Л. 61—62.
86. Сборник, л. 1233 об.— 234.
87. Ср.: Сборник, л. 146—146 об.; Катихизис. Л. 146.
88. Ср.: Сборник, л. 151—153; Катихизис. Л. 125 об.— 126.
89. Катихизис. Л. 62 об.— 63, 65 об.
90. Там же. Л. 69—71 об.
91. Там же. Л. 67—67 об., 74—74 об.
92. Сборник, л. 35, 40.
93. Ср.: Сборник, л. 192; Катихизис. Л. 234 об. сл.
94. Послание многословное. С. 144—145.
95. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 42, 13.
96. Там же. С. 12.
97. Сборник, л. 208 об., 214 об.— 215, 219 об.
98. Там же, л. 225.
99. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 413. Ср. также: «...а протож они егда ся молятъ до бога презъ святыхъ, тымъ отъвргши Христа правдивого живого причиную утекаютъ ся до мертвыхъ людей» (Сборник, л. 97) и «обоготворища бо мертвыхъ и молятся мертвымъ аки богу — оставивши бо самого бога, к мертвымъ прибегаютъ» (Зиновий Отенский. Истинны показание. С. 438; Послание многословное. С. 221—222).
100. Сборник, л. 85. См. также: л. 17, 18 об., 45, 51 об.— 52, 92, 97, 104—104 об., 177 об., 192, 208 и др.

101. Послание многословное. С. 95, 143.
102. Сборник, л. 192, 126 об.— 127, 185, 206 об.
103. Послание многословное. С. 143.
104. Послание многословное. С. 13—14. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 44.
105. Сборник, л. 192, 17, 44 об., 187 об., 201.
106. Сборник, л. 30. Ср.: «... и иконы тожь дель рукъ человеческъ; очи имуть, и не видять, и прочая, и вапы помазаны и позолочены, такоже якоже и идоли, и укращени такоже» (Послание многословное. С. 69).
107. Послание многословное. С. 143—145, 217.
108. Сборник, л. 167—168 об.
109. Там же, л. 39 об., 49 об.— 50, 60 об.— 61, 240 об. и др.
110. Послание многословное. С. 279—280; Зиновий Отенский. Истины показание. С. 791, 876—878, 878—879.
111. Послание многословное. С. 143—145.
112. Там же. С. 143.
113. Сборник, л. 167.
114. Там же, л. 48.
115. Там же, л. 101 об.— 102.
116. Там же, л. 87 об.
117. Катихизис. Л. 43 об.— 81, 88—96 об.
118. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 195.
119. Описание антиохийского патриарха Петра венецианскому архиепископу Доменику//РИБ. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 9—46.
120. Списание против люторов//РИБ. Т. 19. Стб. 140.
121. Булгаков С. Н. Православие. Париж. 1958. С. 296 и др.
122. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 1. С. 23.
123. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 45—47.
124. Там же. С. 69.
125. Там же. С. 52, 57, 63.
126. Там же. С. 52—57, 63—69.
127. Против повести нынешних безбожных еретиков//Архив ЮЗР, Ч. 1. Т. 8. Вып. 1. С. 9.
128. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 43, 214, 217, 258; Против повести... С. 4, 9; Списание против люторов. Стб. 103, 107—109. См. также: Павлов С. Н. Критика Феодосием Косым догмата о Троице//Атеистические традиции русского народа. Л., 1982. С. 114—118.
129. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 44, 286.
130. Послание многословное. С. 255; Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1869. Ч. 1. С. 496—497.
131. Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 281—291.
132. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 43—45.
133. Списание против люторов. Стб. 78. Эта идея была высказана Ш. Будным в его катехизисе 1562 г.: заповедь божия «тое замыкаетъ, абы есмо образ божий читли, то естъ кяжного человека, бо тои ест по образу божиему созданъ» (Будный Ш. Катихизис... Л. 14 об.).
134. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 263, 275, 276—277, 285.
135. Списание против люторов. Стб. 171.
136. Там же.
137. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 296—328; Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии XVI — начала XVII в. М., 1980. С. 88—123; Горфункель А. Х. Гуманизм — Реформация — Контрреформация//Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981. С. 14—19; Górski K. Studia nad dziejami polskiej literatury antytrinitarskiej XVI w. Kraków, 1949. S. 1—51; Kot St. L'influence de Michel Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie. Haarlem, 1953; Vasoli C. La critica umanistica e le origini dell'antitrinitarismo//Antitrinitarism in the second half of the XVIth Centurie. Budapest; Leiden, 1982. P. 269—285.
138. Клибанов А. И. Самобытная ересь//Вопросы истории религии и атеизма. М., 1956. Вып. 4. С. 203—229; Он же. Реформационные движения в Рос-

сии. С. 333—366; Он же. У истоков гуманистической мысли//Вестн. истории мировой культуры. 1958. № 1. С. 22—39; № 2. С. 45—63; 1959. № 1. С. 33—48.

139. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 12—13, 15, 23.

140. Корецкий В. И. Вновь найденное противоеретическое произведение Зиновия Отенского//ТОДРЛ. М., 1965. Т. XXI. С. 166—182.

141. Слово инока Зиновия об открытии мощей архиепископа Ионы Новгородского.— В кн.: Калугин Ф. Г. Зиновий инок Отенский и его богословско-полемические и церковноучительные произведения. Спб., 1894. Приложение 2. С. 21—22.

142. Книга Еразма о Святой Троице. Изд. А. Попов//ЧОИДР. 1880. Кн. IV. С. I—XIV, 1—124.

143. Беседа преподобного Сергия и Германа, валаамских чудотворцев//Летопись занятий Археографической комиссии. Спб., 1895. Вып. 10. Отд. II. С. 1—32. Издатели памятника — В. Г. Дружинин и М. А. Дьяконов — указали на выступление автора против Феодосия и последующих ему еретиков («мнози убо глаголют в мире, яко самовольна человека сотворил есть бог» (с. 25)). Их мнение об антиеретической направленности данного фрагмента поддержал В. И. Корецкий / Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого//Вестн. Моск. гос. ун-та. Историко-филологическая сер. 1956. № 2. С. 108).

144. Клибанов А. И. Некоторые идеологические формы социального протеста русского крестьянства//Россия на путях централизации. М., 1982. С. 239—250.

145. «Тщится дьявол ввести в мир отступление от бога... и убо восток весь разврати Бахметом, запад же Мартином немчином, Литву же Косым, предпутия творя антихристу предтечами его — Бахметом, и Мартином, и Косым» (Зиновий Отенский. Истины показание. С. 48—49).

146. Зиновий Отенский. Истины показание. С. 43, 208—209, 217, 218, 258, 353—354, 878—879.

147. Послание многословное. С. 143.

148. Akty synodów różnowierczych. Oprac. M. Sipayno. Warszawa, 1972. T. 2. S. 179.

149. Budny Sz. O urzędzie, miecza używajacem/Oprac. St. Kot. Warszawa, 1932. S. 181—182.

150. Ср.: Budny Sz. Op. cit. S. 183; Послание многословное. С. 144—145.

151. Budny Sz. Op. cit. S. 196; Akty synodów różnowierczych. T. 2. P. 221; Blandrata J. Przeciwwstawienie fałszywego Chrystusa i owego prawdziwego//Literatura ariańska w Polsce. Warszawa, 1959. S. 20—21; Czechowicz M. Rozmowy chrystyjańskie. Warszawa, 1979. S. 250.

152. Послание многословное. С. 145, 217; Зиновий Отенский. Истины показание. С. 921—923.

153. Czechowicz M. Op. cit. S. 260—261.

154. Послание многословное. С. 144—145, 279.

155. Дмитриев М. В. О генезисе радикальных тенденций арианизма в Речи Посполитой в 60-е годы XVI в.//Проблемы истории античности и средних веков. М., 1983. С. 109—111.

156. РИБ. Т. XXXI. Стб. 439—441; Węsierski A. Op. cit. P. 262—263; Akty synodów różnowierczych. T. 2. S. 216—217.

157. РИБ. Т. IV. Стб. 1315.

158. Малышевский И. И. Подложное письмо//ТКДА. 1876. № 6. С. 539.

159. Факт их контактов несомненен: в послании к Будному Артемий прямо пишет, что тот просил его высказаться по поводу учения реформаторов и сообщает о своей переписке с Будным (РИБ. Т. IV. Стб. 1288—1289).

160. Из истории общественно-политической и философской мысли в Белоруссии. Минск, 1962. С. 466—467.

161. Малышевский И. И. Указ. соч. С. 536—537.

162. Akty synodów różnowierczych. T. 2. S. 216—217.

163. Tworek St. Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce XVI—XVII w. Lublin, 1966. S. 253.

164. Подробнее см.: Малышевский И. И. Подложное письмо; Дмитриев М. В. Белорусский скептик XVI в.//Наука и религия. 1984. № 4. С. 48—49.

165. ЦГИА УССР, ф. 220, оп. 1, ед. хр. 70, л. 1.

166. Lubieniecki A. Poloneutychia. Warszawa, 1982. P. 125.

167. Ibid. P. 52.

168. Ibid. P. 51.

169. Ibid. P. 53.

РЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ В 70 — НАЧАЛЕ  
90-х ГОДОВ XVI В.

С конца 60-х — начала 70-х годов XVI в. реформационное движение в Речи Посполитой вследствие активного наступления контрреформации, ослабления заинтересованности шляхты в протестантизме, общих перемен в политической ситуации в Речи Посполитой пошло на убыль. Реформационный лагерь от наступления перешел к обороне. Знаком изменения соотношения сил стало заключение в 1570 г. Сандомирского соглашения между всеми реформированными церквями, за исключением ариан в целях противостояния напору иезуитов и сохранения завоеваний реформационной борьбы. В 1573 г. был подписан акт Варшавской конфедерации, призванный законодательно оформить множественность вероисповеданий в Речи Посполитой и гарантировать соблюдение принципов веротерпимости. Новые условия требовали существенного пересмотра программы реформационного движения и выработки принципов, способных обеспечить мирное сожительство различных религиозных направлений. В этой ситуации в 70-е годы XVI в. социально-политическая доктрина польско-литовской радикальной реформации претерпела глубокие изменения, выразившиеся прежде всего в отказе от антифеодалных лозунгов середины и второй половины 60-х годов XVI в. и одновременном углублении философского и этического аспектов реформационных учений<sup>1</sup>.

Поскольку в 60-е годы XVI в. судьбы восточнославянской и польско-литовской реформации тесно переплелись и оба движения слились в единый поток, естественно ожидать, что и восточнославянские вольнодумцы проделывали эволюцию, подобную эволюции их польско-литовских единомышленников и союзников. Зависимость восточнославянской реформации от хода религиозно-общественной борьбы в Польше усиливалась и потому, что в пределах Русского государства в 70-е годы XVI в. еретическое движение было фактически сведено на нет как религиозными преследованиями, так и режимом опричного террора. Поэтому, рассматривая восточнославянскую реформацию как органическую часть всего реформационного движения в Речи Посполитой, можно при помощи аналогий восполнить недостающие звенья в информации источников, правильнее истолковать их скупые обмолвки об антиправославных движениях и, следовательно, лучше уяснить судьбы восточнославянского реформационного движения в 70-е — начале 90-х годов XVI в.

В первую очередь это касается давно известного свидетельства князя Курбского о Феодосии и Игнатии. В письме Кадриану Чапличу от 21 марта 1575 г. он сообщал, что Феодосий и Игнатий осели при дворе упомянутого зажиточного волынского шляхтича и продолжали проповедь реформационных идей. Игнатия Курбский назвал «истинным самочинником, иже по апостольским уставам... обещался был чистоту хранити и нестяжание, и паки возвратился в мир ко широкому и пространному пути, и жену поял». Он не может научить ничему, кроме извращения священных текстов. Про Феодосия Курбский сообщал, что тот «арианином стал, яже развращен очима и душею бысть». Учение еретиков, по словам Курбского, широко распространилось среди волынской шляхты, обсуждалось на шляхетских съездах и пирах, в школах. Одним из предметов спора был вопрос о богатстве епископов и «многостяжательных мнихех»<sup>2</sup>.

Предшествующая историография использовала это сообщение Курбского исключительно для установления того факта, что Косой был жив и продолжал свою проповедь<sup>3</sup>. А между тем слова Курбского ясно указывают на существеннейшие перемены в характере реформационной деятельности русских и украинско-белорусских еретиков. Ведь они проповедают теперь не «на распутиях и в домах худых», как было ранее<sup>4</sup>, а в имениях зажиточных шляхетских семей, заинтересованных новыми религиозными веяниями. В условиях наступавшей контрреформации, спада еретических движений в землях Русского государства восточнославянские реформаторы вслед за польско-литовскими должны были приспособливаться к требованиям и настроениям своих шляхетских покровителей. Поэтому нет ничего неожиданного в том, что Курбский называет Косого «арианином», ставит его в один ряд с другими польско-литовскими антитринитариями и обвиняет в идейном конформизме: «...сим же последуют ныне пан Феодосей и пан Игнатий не так ради учений, яко зацных для своих паней, не согласуют им» (кальвинистам. — М.Д.)<sup>5</sup>.

Одним из таких панов был Федор Бокей Печихвостский, который одно время разделял учение еретиков<sup>6</sup>. Другим — пан Древинский<sup>7</sup>.

Судьба Феодосия Косого — лидера восточнославянских реформаторов — показывает, что реформация в восточных регионах Речи Посполитой переходила на умеренные в социальном отношении позиции. К тому же выводу склоняет и тот факт, что в полемических произведениях и других свидетельствах, отражающих развитие восточнославянской реформации в последней четверти XVI в., нет никаких существенных указаний на антифеодалные выступления местных еретиков. В то же время полемические памятники позволяют заключить, что учение восточнославянских реформаторов, во-первых, довольно широко распространилось среди православного населения Речи Посполитой, во-вторых, в полной мере сохраняло и даже наращивало свой антидогматический, рационалистический потенциал.

Рассмотрим факты, указывающие на распространение реформационных идей в восточнославянских землях Речи Посполитой в 70—80-е годы XVI в. Некоторые из них широко известны и неоднократно использовались в исторических исследованиях. Это свидетельства автора «Антиризиса», Петра Скарги, Ивана Вишенского и Андрея Курбского. По словам автора «Антиризиса» «на Руси» «ариан и новокрещенцев» появилось не меньше, чем в Польше. Пример тому — Новогрудский повет, где едва ли один дом шляхты из ста остался незараженным<sup>8</sup>. Несколько ранее Скарга писал о 650 церквах, разоренных здесь еретиками<sup>9</sup>. Вишенский утверждал, что под влиянием «ляхов» «князие руские все поеретичели»<sup>10</sup>, а Курбский уже в 70-е годы XVI в. говорил, что вся Волынь заражена «канцером» ереси<sup>11</sup>.

Одни дореволюционные историки принимали эти сообщения с доверием, считая, что уже в последней четверти XVI в. православные земли Речи Посполитой были глубоко затронуты «иновением»<sup>12</sup>, другие — скептически. Так, М. С. Грушевский подчеркивал, что слова Скарги и Потее относятся лишь к белорусским землям, а Курбскому и Вишенскому отказывался верить на том основании, что в их понимании ересью становились любые, даже не принципиальные отклонения от ортодоксального православия, в том числе такие, какие не имеют ничего общего с реформацией<sup>13</sup>. Отсюда Грушевский делал вывод о незначительности реформационных влияний в православной среде. Однако более внимательное и широкое ознакомление с источниками заставляет не согласиться с таким мнением, поскольку перечень свидетельств об успехе реформационных идей в восточнославянских землях Речи Посполитой отнюдь не исчерпывается четырьмя вышеприведенными.

Хр. Филалет и автор «Антиризиса» говорили о многих «греческих» храмах, попавших в руки «еретиков»<sup>14</sup>. О продолжавшемся кризисе православной церкви и о еретических движениях в православной среде в период перед унией писал З. Копыстенский в «Палинодии»<sup>15</sup>. И. Вишенский говорил о приобщении к реформации не только «князей русских»: «...ныне христиане Малыя Росии все поеретичели яко креста Христова соромеются»<sup>16</sup>. Константин Острожский в 1593 г. писал, что «люди нашей религии» не только ленивы в исполнении христианских обязанностей и не набожны, но многие «насмеваючи с нее и опускаючи, до розмаитых сект утекают»<sup>17</sup>. Упоминаниями о распространении еретических мнений среди православного населения Речи Посполитой накануне унии пересыпаны практически все сочинения этого периода, исходящие как из католического, так и из православного лагеря<sup>18</sup>.

Общей чертой всех подобных свидетельств является, во-первых, утверждение, что еретики пользуются поддержкой и покровительством шляхты; во-вторых, отсутствие разграничения между местными восточнославянскими и польско-литовскими реформаторами, что указывает на слияние в эти годы украинско-белорусского свободомыслия с протестантизмом.

М. С. Грушевский и следовавшие за ним историки были

неправы и в том, что Курбский и Вишенский, говоря о ересях, не имели в виду реформационные учения. На самом деле и тот и другой вполне определенно передавали характер обличаемого ими вольномыслия. Их свидетельства вместе со свидетельствами других полемистов позволяют заметить, что реформационная проповедь восточнославянских еретиков в 70—80-е годы XVI в. опиралась не только на протестантизм, но и на идеи, выдвинутые еще в 50-е годы Феодосием Косым и его сподвижниками. Это видно и из приведенного выше высказывания А. Курбского.

И. Вишенский выделял 4 основных компонента ереси, распространившейся среди православных: порицание культа икон, отказ почитать крест, отрицание церковных правил и традиций и отказ от молитвы<sup>19</sup>. Преимущественно «иконоборческий» характер ереси подтверждался и другими современными авторами<sup>20</sup>. Например, Василий Суражский отзывался о еретиках так: «...храм молитвенный болванникою прозывают, а образы ... идолами поганскими именуют, почитающих сими Христа — идолопоклонниками нарицают»<sup>21</sup>. Яркое описание практической деятельности восточнославянских реформаторов сохранилось в послании галицко-волынского православного дворянства киевскому митрополиту Онцифору Девочке в 1586 г.: «Досыть всего злого в законе нашем сталося яко згвалченья святостей, святых таин замыканья, запечатыванья церковей святых, заказанье звоненья, также вывоженья от престола с церковей божиих попов, яко некаких злочинцов шарпаючи, в спросных везеньях их сажаючи и мирским людем в церквах божиих молб забороняючи и выгоняючи... А што еще, к тому, порубанья крестов святых, побранья звонов до замку...»<sup>22</sup>.

Подобно феодосиянам, называвшим себя «чадами божьими» и утверждавшим, что обладают «разумом духовным», восточнославянские еретики последней четверти XVI в. были убеждены в том, что они осенены божественной благодатью («прейзрени суть»), и требовали исповедоваться самому богу, а не попам<sup>23</sup>.

В условиях борьбы с подготавливавшейся унией критика католицизма часто служила прикрытием для проведения реформационных идей и перерастала в критику христианского культа и догматов вообще. Во всяком случае в этом автор «Унии греков с костелом римским» обвинял православных, говоря, что критика «римской церкви» служит ширмой для распространения ереси, состоящей в отрицании божественности Христа, обвинении церкви в идолопоклонстве, хулении богородицы, отказе молиться святым, непризнании крещения, отрицании древних церковных правил и установлений<sup>24</sup>.

Об укоренении реформационных идей в восточнославянских землях Речи Посполитой свидетельствуют широко распространившиеся здесь во второй половине XVI — первой половине XVII в. учительные евангелия. Сохранились десятки их рукописных копий, группирующихся по нескольким редакциям, а суммарное количество списков во второй половине XVI — начала XVII в. исчислялось, вероятно, сотнями. Это указывает на резко возросшую

потребность в проповеднической литературе и оживление интереса к религиозным вопросам в широких слоях общества, что можно истолковать только как следствие принесенных реформацией перемен. Еще определеннее убеждает в этом характер включенных в евангелия проповедей. Среди них особенно интересны те, которые в той или иной степени выражают реформационные настроения и стремления. Таковы, например, Няговские поучения, датируемые второй половиной XVI в., автор которых, не порывая формально с каноническим вероучением, открыто критикует православное духовенство, обвиняет «папов, патриархов, владык и игуменов» в забвении пастырских обязанностей, ставит им в пример подвижничество апостолов и первохристиан и призывает: «Не годится попум пановати на сьом свете, але служити много и терпети много за евангелие Христово»<sup>25</sup>.

Проповедник требует от «попов» «не давать святое за пенязе», говоря, что попы причиняют людям большие беды ради своих доходов, стремятся не к спасению душ своих прихожан, а к приобретению богатства, не заботятся о доступном истолковании догматов веры и пр.<sup>26</sup> Христос Няговских поучений — не только первоучитель христиан, но и защитник угнетенных, трудящихся, бедняков, перед которым равны все сословия и все классы<sup>27</sup>. Автор разделяет пессимистический протестантский взгляд на бессильно-греховную природу человека, не способного спастись своими силами, и проповедует принцип оправдания верой<sup>28</sup>. Вместе с тем в поучениях отвергается антитринитаризм, а принцип оправдания верой не ведет к отказу от постов, молитв и обрядов<sup>29</sup>. Реформационная тенденция Няговских проповедей, хотя и очевидна, но все же далека еще от воплощения в активную антиклерикальную программу, подобную феодосианской.

Не менее важны и те памятники данной группы, в которых ведется полемика с реформационными идеями. И. Свенцицкий, описывая львовские списки учительных евангелий, обратил внимание на то, что значительную часть проповедей второй половины XVI — первой половины XVII в. составляют статьи о почитании духовенства, о приношениях и десятинах, о почитании покойников, о бедных и богатых, о панах и рабах, об обрядах, символике таинств и служб, то есть затрагивают те вопросы, которые, как он пишет, «были основными в учении северо-русских сект»<sup>30</sup>. Наблюдение это верно с той лишь оговоркой, что названные вопросы занимали важнейшее место в учении не только русских еретиков, но и их восточнославянских последователей в пределах Речи Посполитой. Проповеди же учительных евангелий являются попыткой их опровержения. Отметим, что большинство списков учительных евангелий этого типа относится к последней четверти XVI в., то есть к тому времени, когда, судя по параллельным данным других памятников, реформационные учения пользовались наибольшим успехом среди православного населения Речи Посполитой.

Поскольку учительные евангелия этого времени и их проповеди по своему характеру однотипны, рассмотрим в качестве примера

одно из них, переписанное во второй половине 80-х годов XVI в.<sup>31</sup> Автор проповедей призывает других пастырей так излагать христианское учение, чтобы «не образил ни единого из люда христианского през зрадливую и фалшивую науку, которых южь теперь много разширилося»<sup>32</sup>. Свое мнение о распространенности еретических идей автор повторяет неоднократно<sup>33</sup>. В некоторых высказываниях раскрывается содержание опровергаемых «фалшивых наук» — полемика ведется против тех, кто не признает церковных обрядов, покаяния, существования духовенства, отвергая официальное вероучение и обрядность<sup>34</sup>.

Подобно другим православным полемистам той поры, автор учительного евангелия видит в еретиках местных «люторов», но, начиная спор с ними, критикует антитринитарские воззрения. Так, в проповеди на тему о рождении Иисуса Христа всемерно подчеркивается его божественное происхождение и природа, а обращаясь к «пану Лютру», автор обвиняет его в неверии в чудесное происхождение Христа и в приверженности арианской ереси: «затемнени есте диаволом и оным еретиком старым, то ест Арием»<sup>35</sup>. Если верить нашему проповеднику, то среди православных появилось немало и тех, кто отрицал воскресение из мертвых («Абовем суть такие меж нами, ижь тому не верят, що бы мали из мертвых встати», «мовят... ижь воскресения мертвым не ест»<sup>36</sup>). Еретики обвинены в непочитании родителей<sup>37</sup>, что может указывать на прямую связь с радикальными учениями 60-х годов XVI в. В оскудении благочестия и в растущем религиозном индифферентизме автор усматривает следствие реформационной проповеди «тых учителей фалшивых... которых хотять истинное слово божие изнищити, а староживотный закон и веру из фундаменту вывернути», «которые себе измышляют законы»<sup>38</sup>.

Вместе с тем позиция автора проповедей, парирующего нападки еретиков на православную церковь, существенно отлична от позиции, скажем, Зиновия Отенского или автора «Послания многословного». Последние отстаивают старые нормы религиозности, наиболее всего озабочены проблемами внешнего благочестия и твердого следования канонам старины. Автор же учительного евангелия, напротив, не менее чем его противники-еретики, удручен пустотой, скрывающейся за покровом внешней набожности. «А так нас лакомство опановало, иж набоженства ни единого в нас не ест. Едно изверху показуемося быти набожными, а внутрь сердца нашего полно зрадливости»<sup>39</sup>, «в устах твоих молитва, а в сердце твоём хитрость и фалшь»<sup>40</sup>, — говорит он, повторяя, видимо, слова Иоанна Златоуста. И хотя в проповедях отстаивается необходимость поста, молитвы, покаяния, соблюдения обрядовых предписаний, основной акцент ставится на внутреннее религиозное переживание, которого не может заменить ни постоянная молитва, ни отказ от имущества, ни даже самосожжение<sup>41</sup>. Тут мысль автора, вопреки, очевидно, его субъективным стремлениям, вливается в колено, продолженную реформационной пропагандой и всем духовным переустройством, вызванным реформацией. Это весьма

знаменательный факт, особенно если учесть, что учительные евангелия, подобные рассматриваемому, стали в конце XVI в. едва ли не самым популярным видом чтения в восточнославянских землях Речи Посполитой. Дело тут, вероятно, не в бездумной переписке поучений из «Постылли» М. Рея, как думает Я. Янов<sup>42</sup>, а в глубине и интенсивности воздействия реформационной идеологии на православную среду Речи Посполитой. Иногда реформация выражалась в открытом бунте против церковных авторитетов и обветшалых традиций и институтов, а иногда — отражалась в стремлении обновить духовный арсенал православия, не смущаясь даже заимствованием показавшихся убедительными реформационных идей. Учительные евангелия конца XVI — начала XVII в. — наглядное тому доказательство.

Приведенные данные не позволяют считать только анекдотом слова К. Саковича, будто некоторые православные священники брали тексты проповедей из протестантских книг, а один поп под Львовом заявил в начале проповеди: «Послушайте христиане, казаня святого Рея»<sup>43</sup>. Более того, то, в чем Сакович хотел видеть пример неразборчивости и необразованности православного духовенства, можно расценить и как факт сознательного использования протестантской литературы для распространения новых идей. Недаром и К. Транквиллион-Ставровецкий, и автор «Унии греков с костелом римским» упоминает о хождении в православной среде «еретических постыль»<sup>44</sup>.

Помимо охарактеризованной выше группы учительных евангелий, в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. распространились и списки так называемого учительного евангелия Каллиста (Филофея), которые вместе с их печатными аналогами, берущими начало в Заблудовском евангелии Ивана Федорова, служили в руках православного духовенства средством идейной борьбы с растущими реформационными настроениями<sup>45</sup>. К ряду этих памятников близка Почаевская рукопись второй половины XVI в., указанная П. В. Владимировым. Большая часть ее статей — переделка поучений из учительного евангелия 1407 г., написанных на народном, не церковно-славянском языке. В них содержится много вставок, рисующих религиозно-церковную ситуацию в украинских землях в это время: появление среди православных «немалого» числа «лютров, ариан и новокрещенцев», вызванное упадком духовенства и кризисом православной церкви. В рукописи также содержится статья, указывающая, что местные еретики отвергают церковное богослужение. Очень существенным является указание рукописи, что эта ересь «родилась» в 1517 г. «в немцах», в Литве появилась в 1553 г., а «в Роуси» в 1560 г.<sup>46</sup>

К учительным евангелиям, которые были одним из наиболее распространенных средств идейной борьбы с реформационным движением, примыкают иные полемические противоеретические сочинения 70—90-х годов XVI в., содержащиеся как в рукописных сборниках, так и в старопечатных украинских и белорусских из-

даниях. Наиболее информативны несколько статей из сборника смешанного содержания одной из львовских коллекций, составленного в 80-е годы XVI в.<sup>47</sup> В одной из них после рассуждений об аде и рае и соответствующих примеров из апостольских посланий в качестве верного средства очутиться в геенне огненной указывается приверженность учению еретиков: «В том же неции от наших христиан святых угодник, божиих пророк, и апостол, мученик и святителей преподобных и праведных и всех святых не хотят святыми именovati, ни образом их кланяться ани им самим святым молитися... В том ся сами прельстили уже и еще же и иных с собою прелщают в некоторых соборах и в беседах пред многими человеки искусными и неискусными»<sup>48</sup>. Тот же упрек повторяется несколько раз ниже<sup>49</sup>.

В этой информации для нас особенно важно, во-первых, то, что автор указывает на местных, вышедших из православной среды, еретиков, говоря о «нециях от наших христиан»; во-вторых, что активная реформационная проповедь вольнодумцев не ослабела в 80-е годы XVI в. («иных с собою прелщают в некоторых соборах и в беседах»); в-третьих, что характер проповедуемого учения преемствен по отношению к 60-м годам XVI в. Последнее наблюдение подтверждается другими словами автора об еретиках: «...себе равных святым именуют, глаголюще таковы же и мы, яко и они»<sup>50</sup>. В этом вольнодумцы 80-х годов XVI в. разделяли убеждение феодосиан<sup>51</sup>. На преемственность реформационной идеологии 80-х годов XVI в. и «рабьего учения» указывает и мнение еретиков о том, что молиться богу следует, отбросив всякую обрядность<sup>52</sup>. Более того, в опровергаемом автором полемических статей учении налицо были элементы феодосианского антитринитаризма и ветхозаветничества — еретики обвинены полемистом в том, что отошли от христианского учения и вернулись «к старому закону»<sup>53</sup>; когда речь заходит об иконопочитании, еретикам вменяется в вину прежде всего отрицание изображений Христа<sup>54</sup>.

В последней четверти XVI в. в украинско-белорусских землях получил хождение апокриф под названием «Другий лист небесный», который грозил голодом, землетрясением и другими бедами тем, кто не соблюдает постов, не чтит праздников, не молится, «злословит господина своего духовного», ругает «святую церковь» и «не верит во святую Троицу»<sup>55</sup>.

Памятником окolorеформационной идеологической борьбы в восточнославянских землях Речи Посполитой является также стихотворный полемический комплекс 80—90-х годов XVI в., реконструированный В. П. Колосовой<sup>56</sup>. При этом первая его часть, направленная против антитринитариев, возникла еще в 80-е годы XVI в., а заключительная — в начале 90-х годов. Редакции и переработки разных частей комплекса, а также отзвуки его стихов в позднейших произведениях белорусской и украинской письменности свидетельствуют, как пишет В. П. Колосова, о мощном резонансе этого произведения<sup>57</sup>. Резонанс этот мог быть вызван лишь острой потребностью в широкодоступном и простом средстве

идейной борьбы с реформационными течениями в православной среде. Вспомним, что иезуиты видели в небольших стихотворных произведениях наиболее верный и убедительный способ борьбы с идеологией арианизма<sup>58</sup>.

Еретикам-антитринитариям предъявляются в сборнике ставшие традиционными обвинения в отвержении иконопочитания, отказе от троичного догмата, молитвы, отрицании предвечности Христа<sup>59</sup>. И хотя авторы стихотворного комплекса стремятся связать эти ереси с католицизмом и приписать ему ответственность за их возникновение, они вынуждены признать факт популярности антитринитарских идей среди православных<sup>60</sup>.

В этом вопросе показания сборника антиарианских виршей полностью согласуются с данными предисловия к Острожскому изданию Библии 1581 г., написанного Г. Смотрицким<sup>61</sup>. Уже в первых его строках заявлено, что Библия должна помочь православным «избавитися тревлѣния противных ветров еретических ухищрения» и чуть ниже объяснено, что размах еретического разномыслия заставляет думать о противодействии ему («инакоже мудрствующе прелестища мнози и на пути погибели сташа; сие же молю да никого от чтущих и слышащих очистит») <sup>62</sup>. Дальнейшие пояснения конкретизируют характеристику ереси и не оставляют сомнения в том, что речь идет прежде всего об антитринитариях: «Кому уподобят ся сии, иже... Христа единосущна и съспрестолна отцу же и святому духу, прежде всех веков сущаго прелщенных ухищрением под леты токмо и тварию злоухульно с Арием исповедати дръзают на соблазн неутвержденным»<sup>63</sup>.

Г. Смотрицкий пытается вступить в боголовскую полемику и воспроизводит один из аргументов еретиков, ссылавшихся на слова евангелия от Матфея: «што мя глаголеши блага? никтоже благ, токмо един бог» (Матф. 19, зач. 17) и указывает на ряд иных фрагментов Библии, опровергающих превратное толкование этих слов<sup>64</sup>. Вслед за Зиновием Отенским Г. Смотрицкий называет еретиков богоборцами и обвиняет их в «жидовстве»<sup>65</sup>. Очень важно указание предисловия на то, что антитринитарская ересь широко распространилась именно на рубеже 70-х и 80-х годов XVI в. («не вем, аще кому не есть явно, яко в настоящее се время последнее... разгоресе великий пламень злохитрых и многоглавных ересей») <sup>66</sup>. Таким образом, даже крупнейшее издание восточнославянского книгопечатания второй половины XVI в. было тесно связано с реформационной борьбой<sup>67</sup> в православных землях Речи Посполитой и призвано было стать ответом на радикально-реформационную пропаганду.

Как полемические ответы восточнославянской реформации можно рассматривать и два других острожских издания — «Книгу о постничестве» Василия Великого (1594 г.) и «Маргарит» Иоанна Златоуста (1595 г.), при подготовке которых были использованы тексты, переводившиеся в кружке А. Курбского<sup>68</sup>. Выбор для опубликования именно этих произведений, широко и давно бытовавших в восточнославянской рукописной традиции, обусловлен,

по всей видимости, и тем, что именно на книгу Василия Великого и произведения И. Златоуста ссылались, развивая свое учение Феодосий Косой и его последователи. Только этим можно объяснить тот факт, что в предисловии к «Книге о постничестве» принято сопоставление учений еретиков и взглядов Василия Великого с целью доказать, что святоотеческое предание не может быть оправданием современных ересей. Автор предисловия требует, чтобы творения Василия не ставились в один ряд с произведениями еретиков и настаивает на том, что они отличаются от «еретик списания» как солнце от тины<sup>69</sup>. Повод для подобного рода оппозиции могло дать лишь учение восточнославянских еретиков второй половины XVI в.

Если публикация «Книги о постничестве» служила защите обрядовой стороны православия от реформационной критики вольнодумцев, то «Маргарит» Иоанна Златоуста рассматривался издателями как противоядие антитринитарским концепциям: «елико бо благочестивии христолюбцы с прилежанием прочитающе ея просвещаются и ползу приемлют, толико злохитрии богопротивницы съ презорством и завистию слышащеи омрачаются и повреждаются»<sup>70</sup>. Ценность книги Иоанна Златоуста усматривалась прежде всего в обосновании и защите триничного догмата<sup>71</sup>.

Несомненно, что все три острожских издания были звеньями единой цепи полемических контратак на разворачивавшееся в восточнославянских землях Речи Посполитой реформационное движение, в котором антитринитаризм составлял одну из ведущих тенденций. О том, что тринитологические вопросы находились в центре внимания читающей публики того времени, свидетельствует разысканный И. Франко богословский сборник, составленный каким-то читателем конца XVI — начала XVII в., куда вошел новый, более точный, чем в Острожской Библии, перевод III книги Ездры, созвучной реформационному умонастроению, и ряд статей, посвященных проблеме Троицы, природы Христа, соотношению ипостасей в тринитизме и т. д.<sup>72</sup>

Большинство приведенных выше упоминаний о реформационных движениях носит характер общих констатаций, без упоминания конкретных лиц и фактов. Свидетельствует ли это о том, что само движение было поверхностно? Думается, что нет, ибо в такой же форме, анонимно, в самых общих выражениях реформационные и контрреформационные полемисты писали и о польско-литовских арианах, хотя их активность и существование разветвленной организационной структуры были фактом общеизвестным. Поскольку восточнославянские реформаторы вели свою проповедь в рамках единого для всей Речи Посполитой реформационного движения и выступали в одном ряду с польско-литовскими единомышленниками, вполне понятно молчание источников о каких-либо особых объединениях восточнославянских еретиков.

Это не мешает выделить несколько центров наиболее активной реформационной агитации: Новоградок (следуя указаниям Скарги и Потей), Холм и Владимир (следуя указанию Потей),

юлыньские имения Чапличей-Шпановских, где осели Косой и Игнатий. В 70-е годы XVI в. таким центром мог быть Острог. Здесь одним из проповедников радикально-реформационных идей был Мотовило, мелкопоместный волынский шляхтич. Он был хорошо известен Курбскому своими антиринитарскими убеждениями<sup>73</sup>. Мотовило по поручению князя Острожского должен был ответить на книгу Скарги «О единстве», положившую начало ожесточенной борьбе вокруг идеи унии<sup>74</sup>. Написанное им сочинение вызвало бурное возмущение князя Курбского, который назвал Мотовило христоненавистным арианином», обновляющим старые ереси. Нев Курбского был обоснован: Мотовило, выражая взгляды воих единомышленников, отрицал божественную природу Христа, его предвечное рождение, приравнивал к обыкновенным людям «по уществу тления рожденным»<sup>75</sup>, критиковал апостольские послания. В заключительной части книги Мотовило отстаивал миллеаристские идеалы, предрекая новое пришествие Христа — но не для свершения страшного суда, а для установления тысячелетнего царства спокойствия, изобилия и наслаждений<sup>76</sup>.

В письмах А. Курбского упоминается и еще один еретик, прикнувший к протестантам, — Иван многоученый. Он и его единомышленники обвинены в извращении учения о Троице, искажении Моисеевых и пророческих книг, «растлении» книг Нового завета, уле на Христа, иконоборчестве, оскорблении церкви как «болванницы божией» и т. д. Однако определить, кто этот Иван и когда написано послание, не удается. Вероятно, это один из антиринитариев 70—80-х годов XVI в., а послание написано приблизительно то же время, что и письма к Чапличу, Острожскому с упоминанием о Косом, Игнатии и Мотовиле<sup>77</sup>.

Антиринитарские воззрения, по всей видимости, разделял белорусский шляхтич Василий Тяпинский, предпринявший в 70-е годы XVI в. попытку перевести евангелие на белорусский язык и использовавший в качестве образца перевод Нового завета знаменитого реформатора — антиринитария Будного<sup>78</sup>.

В 1581 г. волынский шляхтич Валентин Негалевский переложил на украинский язык польский перевод евангелия, осуществленный в 1577 г. одним из лидеров польских братьев Мартином еховицем. На полях его рукописи сохранились оставленные православными читателями пометы, в том числе записи мещанина Леонтия Сидоровича, казака Гаврилы Крутневича и др.<sup>79</sup>

Ярким представителем радикально-реформационных течений божественной мысли стал Стефан Григорьевич Лован, мозырский шляхтич, который был вызван в суд по обвинению в отрицании «Бога Троице единого» и непризнании Христа божественным испукителем человечества. В своих реформационных воззрениях он приближался к грани, отделяющей религию от философии, и пришел к очень смелым выводам: отрицал существование души у человека, да и рая, не верил в наступление судного дня и провозглашал идею несотворенности мира, который, по его мнению, возник сам из себя и будет существовать вечно<sup>80</sup>. Вызов в суд — не единствен-

ный документ о Ст. Ловане. Разысканные В. А. Сербентой источники позволяют отождествить его с Яном Ловейко, о вольнодумстве которого сообщали иезуиты Ст. Жебровский и Ст. Решка. Показания Жебровского в целом совпадают с содержанием «Позова»<sup>81</sup>. Важно замечание Жебровского о том, что случай Лована не единичен и что вызовы такого рода можно найти в гродских книгах многих литовско-русских земель. Интересный штрих в облик Ст. Лована вносит Ст. Решка, который утверждает, что «Лован вовсе не верил в воскресение мертвых, и несколько раз менял вероисповедание: начал как иудей, потом стал арианином, затем цвинглианином, наконец, атеистом»<sup>82</sup>. Не считая слова Ст. Решки абсолютно достоверными, мы тем не менее можем предположить, что за «иудейским» прошлым Лована скрывалась его связь с самыми крайними, «иудаизантскими» направлениями реформационного движения<sup>83</sup>. Сходство взглядов Лована с некоторыми разделами учения Феодосия Косого подтверждает мнение Левицкого о Ловане как продолжателе феодосианских традиций в Белоруссии<sup>84</sup>.

Памятником восточнославянского реформационного движения был Креховский апостол. В комментариях к тексту апостольских деяний — «Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорил пророк» (Деяния, VII, 48) — читаем: «...штрофует глупство люду оного, который зле розумеючи о церквах руками будованых хотели в них бога замкнути, яко и тепер ест досыт таковых»<sup>85</sup>. Новозаветные высказывания не раз используются для критики иконопочитания, богослужебных церемоний и т. д.<sup>86</sup> Выражение веры усматривается не в следовании предписаниям обрядности, а в «некотором познании божием... зверховном», связь же с богом осуществляется лишь в непосредственно к нему обращенной молитве. Для личного спасения необходима прежде всего вера, «без которой жадень богу подобати не может»<sup>87</sup>. Переводчик разделял и кальвинистское учение о предопределении и свойственную протестантизму убежденность в непоправимой греховности и испорченности человека, на котором лежит вся полнота ответственности за содеянное в мире зло<sup>88</sup>.

Вместе с тем он — противник радикально-реформационных интерпретаций св. писания и поэтому решительно высказывается против антитринитаризма<sup>89</sup> и антисловных социальных идей. Например, высказывание по поводу слов: «Всяка душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены» (Римл., XIII, 1) звучит так: «А тут ся на Христа ткнут тыи, которыи ся хвалят волностями духовными не хотячи зверхности жадной визнавати над собою, а Павел хочет абы вси то ест жадного не выймуючи зверхностям поддани были»<sup>90</sup>. Несомненно, что это полемика с антифеодальными тенденциями восточнославянского реформационного движения 60-х годов XVI в., в том числе и с феодосианством. Продолжением этой полемики была критика тех, «которые поведает, иж не потреба явне визнавати веры, одно еи внутри ховати»<sup>91</sup>. Выска-

зываясь таким образом, автор, видимо, имел в виду тезис о «разуме духовном», отличающем людей «внутренних» от «внешних». От правоверно-кальвинистских воззрений составитель маргиналий отходит лишь в защите принципа веротерпимости, разделяя в данном случае позиции польско-литовского и восточнославянского радикально-реформационного движения<sup>92</sup>.

Как прямое выражение религиозной программы восточнославянских реформаторов можно рассматривать апокрифический «Лист апостола Павла до лаодикийян», включенный автором Креховского апостола в состав его рукописи. В нем содержится открытый призыв не подчиняться авторитету церкви, и жизнь во Христе противопоставляется исполнению предписаний традиционной религии. Залогом спасения объявляется не соблюдение обрядов, почитание иерархов, а только пребывание в «умысле христовом» и «чинение» того, «што есть пристойного, пожиточного, и справедливого, и щирого» и что изложено в других посланиях апостола Павла<sup>93</sup>. Эта своеобразная паулинистская ориентация была достоянием большинства европейских реформационных течений и разделялась восточнославянскими реформаторами. Приписки на полях Креховского апостола и состав этого памятника в целом свидетельствуют о продолжении реформационного движения в 70-е годы XVI в. и подтверждают факт его неоднородности.

Как мы отметили выше, последняя четверть XVI в. стала временем не только пересмотра антисоциальных социальных воззрений, но и углубленных религиозно-философских поисков в польско-литовском радикально-реформационном лагере. Аналогичные тенденции можно заметить и в восточнославянских реформационных движениях этого периода. Судя по «Списанию против люторов», критика обрядовой стороны религии и церковной организации велась в 70-е годы XVI в. не менее интенсивно, чем ранее. Реформаторы по-прежнему отвергали иконопочитание, пост, таинства, поклонение кресту, культ святых, институт священства и монашества, отказывались от богослужебных церемоний, произвольно толковали евангельские книги, отрицали авторитет апостольских правил и так называемого предания, требовали веротерпимости<sup>94</sup>. Вместе с тем в «Списании» заметно смещение смыслового центра полемики в область религиозно-философских идей: проблемы тринитологии, христологии, соотношения Ветхого и Нового заветов, вопрос о человеке как носителе «образа божиего» стали доминирующими в реформационной программе<sup>95</sup>. Следствием такой переориентации было отстаивание ряда новаторских (в рамках религиозно-реформационного мировоззрения) идей, например об автономности человеческого разума в поисках истины<sup>96</sup>, о том, что человек еще до своего грехопадения, без всякого посредничества Христа и основанной им церкви, получил от бога главные заповеди спасения<sup>97</sup>.

В целом идейный арсенал восточнославянских реформационных движений сохранял богатые элементы рационалистического и гуманистического содержания. Об этом свидетельствует и харак-

тер вопросов, поднятых в рассмотренном выше учительном евангелии 80-х годов XVI в. из львовских собраний. Здесь изложено толкование идеи самовластия человека, близкое тому ее пониманию, какое сложилось в русских еретических движениях конца XV — первой половины XVI в., не абсолютизируется изначальная греховность людей, присутствует требование веротерпимости, предпринята попытка рационалистического — в рамках ортодоксии — и ориентированного на обыденный здравый смысл истолкования троичного догмата, подчеркнуто исключительное и царственное положение человека в мироздании, обусловленное наличием разума у людей, имеются ссылки не только на св. писание, но и на философскую традицию<sup>98</sup>.

Итак, 70—90-е годы XVI в. были временем дальнейшего распространения реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой. В отличие от католицизма, который в 70-е годы XVI в. начал восстанавливать свои позиции в Польско-Литовском государстве, восточнославянское православие и в это время оставалось в состоянии глубочайшего кризиса и не имело внутренних ресурсов для его преодоления. Духовенство по-прежнему давало поводы для самой беспощадной критики. Так, Константин Острожский писал в 1576 г. туровским священникам: «...вы не заховываючися водлуг пристойности стану своего священнического у великих нерадностях мешкаете, то есть ходечи по корчмам питья збыточного уживаете, а к тому бою шарпаня и иного ушетеченств чинити допускаете, а надто не только на розных беседах, але и в церкви в дому божиим один на другого словами неучтивыми и руками некоторые из вас смеют торгатися»<sup>99</sup>. Документы того времени пестрят упоминаниями о многочисленных конфликтах между городскими жителями и православным духовенством<sup>100</sup>. Однако если до середины XVI в. кризис усматривался современниками прежде всего в церковных нестроениях, то теперь, в 70—80-е годы XVI в., он выражается в «оскудении веры» и в распространении ересей. Реформация, вызванная кризисом православия, теперь во многом становится выражением и отчасти причиной этого кризиса<sup>101</sup>.

Ситуация существенно осложнялась и тем, что набиравшая силы католическая контрреформация вынашивала планы объединения православной и католической церковей под эгидой папы римского. Сложное переплетение религиозно-реформационной и национально-освободительной борьбы в восточнославянских землях Речи Посполитой привело к росту активности православных братств, в идеологии и практике которых лозунги ортодоксального православия сочетались с реформационными принципами деятельности. Русская дореволюционная историография видела в братствах прежде всего форму антиуниатского, строго православного движения, хотя не отрицала существования конфликта между ними и православной иерархией. В советской историографии подчеркивается, что в деятельности братств было много общего с реформационным движением<sup>102</sup>, а некоторые исследователи усматри-

вают в них православный эквивалент реформации<sup>103</sup>. И действительно, вполне очевидны реформационные тенденции в идеологии братского движения, его политике по отношению к православной иерархии, культурно-просветительской деятельности. Особенно ясно эти тенденции давали о себе знать в период, предшествующий заключению Брестской унии. Уже в первой половине XVI в. львовское мещанство стремилось поставить под контроль деятельность братского духовенства<sup>104</sup>. Эта тенденция заметно усилилась во второй половине XVI в. в условиях кризиса православной церкви и под влиянием реформации. Выдвинутая братчиками программа восстановления «благочестия», несомненно, может быть поставлена в один ряд с реформационными программами многочисленных религиозных братств, возникавших в Западной Европе в конце XV — начале XVI в.

Весьма характерно в этом отношении письмо, направленное львовским братством константинопольскому патриарху Феофилу в мае 1586 г. Братчики ставят патриарху ряд вопросов: подобает ли «мирянам — ремесленникам в дни праздничные по обычных молитвах и по святей литургии сшедши друг с другом почитати святых книги Василиа Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и прочих святых»; подобает ли мирянам «ко друг другу глаголати и писати о добрых делах благочестно подвижающесе»; можно ли им «глаголати или писати ко иереом и ко епископом, тлящим заповеди божия и святых апостол и святых отец предания и стадо христово погубляющим»; как следует бороться с этими явлениями; как подобает «мудрствовать о сих, аще увидят ереов и епископов тлителей, святотатцев, хриstopродавцев, богокорчемников, хулящих и возбраняющих учения и проклинающе учащихсе»; как относиться к священникам, пренебрегающим своими обязанностями и ведущим безнравственный образ жизни; какими путями можно поправить положение в церкви? и т. д.<sup>105</sup>

Характерно, что именно братства выступили инициаторами очищения православного культа от языческих наслоений и пережитков<sup>106</sup>. Стремление к очищению религиозной жизни от искажений, внесенных церковной традицией, искренняя жажда восстановления первохристианского «благочестия», требование наполнить обряд живым содержанием или вовсе отказаться от него составляли один из истоков европейского реформационного движения. Несомненно, что братское движение шло в том же направлении, а вероучительные, культовые и организационные особенности православия вместе со спецификой социально-политической ситуации в восточнославянских землях Речи Посполитой позволяли выдвигать реформационные требования, не порывая с догматическими каноническими нормами, принятыми в православии.

Реформационные тенденции братского движения неизбежно должны были привести к его конфронтации с православной иерархией, которая цепко держалась за свою монополию в области образования, издательской деятельности, проповедничества и вообще контроля духовной жизни. В годы перед Брестской унией

конфликт особенно обострился. Он выразился, в частности, в прямом столкновении львовского мещанства с епископом Гедеоном Балабаном<sup>107</sup>.

Одновременно с получением ставропигии в братствах было проведено что-то вроде внутренней реформы, которая сблизила их с реформационными общинами. Братства нового типа, вслед за Львовским и Виленским, стали организовываться во многих городах и местечках. По наблюдениям Л. Беньковского, братства нового, реформированного типа складывались главным образом в западных православных епархиях, то есть там, где реформационное движение было наиболее активным<sup>108</sup>.

По мнению униатов и их покровителей, братства были прямыми наследниками восточнославянских еретических и реформационных движений<sup>109</sup>. Гедeon Балабан называл братских попов «клятрами»<sup>110</sup>. Потей утверждал (в передаче автора «Перестроги»), что они получили «тую владзу, которая самым епископам у их диоцезиях належит. Которое хлопство с простоты своей таковую зверхность себе привлащают, же ани епископов, ани попов своих слухати не хочут»<sup>111</sup>. По словам К. Саковича, православная церковь управлялась протиестественным образом: «...не духовенство управляет народом, но народ — духовенством»<sup>112</sup>. Брестский собор православных епископов в 1591 г. принял постановление с целью прекратить вмешательство мирян в церковные дела и, в частности, восстановить контроль епископов над печатанием книг<sup>113</sup>.

Именно в стремлении осуществлять контроль над духовенством и провозглашении права мирян самостоятельно решать религиозные вопросы состоит главная особенность братств как религиозно-общественных объединений, сближавшая их с реформацией, но не входившая в непримиримое противоречие с каноническими предписаниями православия. Такая тенденция не составляла реформации как таковой, то есть не вела к разрыву с прежним культом, догматикой и организационными структурами, хотя, несомненно, была чревата обострением конфликта и содержала значительные собственно реформационные возможности. Условия борьбы с унией препятствовали полному раскрытию этих потенций, чем и объясняется то, что идеологи братств не покинули ортодоксально-православных позиций, и сами братства не стали полноценной аналогией реформационных общин.

Тем не менее следы реформационного брожения, которое лишь отчасти отражалось в официальной идеологии и публичной деятельности братств, иногда поддаются регистрации. Так, в 1591 г. Гедeon Балабан обвинил галицких мещан Стефана Березича, Карпа Хордоступовича, Грицка и Стефана Крамажей в том, что они образовали новую секту, не хотя признавать духовных пастырей и выбрасывают из храмов иконы<sup>114</sup>. Вскоре после этого группа прихожан той же Рождественской церкви как бы подтвердила обвинения Балабана, согласившись с решением признать названных мещан и их предводителя, попа Симеона, еретиками и предать суду Брестского церковного собора<sup>115</sup>. В 1592 г. Львовское

братство направило патриарху Иеремии послание, в котором все дело сводилось к тому, что поп Симеон и другие прихожане, выполняя приказ киевского митрополита Михаила Рагозы, сменили иконы, изображающие бога-отца, на иконные изображения Христа<sup>116</sup>. То же самое объяснение было дано в городском суде Львова в 1594 г.<sup>117</sup>

Вероятнее всего обвинения в ереси, обращенные к прихожанам Рождественской церкви, были действительно ложными, потому что никакие другие документы не подтверждают существования иконоборческих настроений среди львовских братчиков. Но в то же время этот конфликт был тесно связан со спором о полуязыческих приношениях в церкви в праздничные дни. Львовское братство, как известно, требовало искоренения этой архаической практики, а Гедеон Балабан (скорее из духа сопротивления, чем руководствуясь догматическими соображениями) отстаивал этот старинный обычай<sup>118</sup>. А восточнославянские еретики в свою очередь приравнивали иконопочитание, пышные церковные обряды к языческому идолопоклонству. Критика языческих пережитков, таким образом, могла служить прямой дорогой к выдвижению реформационных требований, и не исключено, что некоторые из братчиков делали шаги именно в этом направлении. Кроме того, в период подъема еретических движений в Русском государстве в 50-е годы XVI в. вопрос о правильности иконописания (в частности, об изображении бога-отца) так же остро дебатировался, как и во Львове в начале 90-х годов XVI в.<sup>119</sup> Поэтому представляется, что нельзя видеть лишь клевету в словах И. Потеея о том, что некоторые братчики запрещали другим ходить в церковь, молитвенные дома называли «вертепами», а тех, кто их посещает — «балвохвальцами»<sup>120</sup>. Он же утверждал, что один из виленских братчиков во время беседы приравнивал себя к Иоанну Предтече («учинился предотечею»), а одного из своих собеседников назвал «Христом истинным»<sup>121</sup>. Не исключено, что слова Потеея опирались на реальные рецидивы феодосианской идеологии в рядах братчиков<sup>122</sup>, которые руководством братств тщательно скрывались, а Потеем подчеркивались в целях дискредитации всего антиуниатского движения.

Братское движение было очень противоречивым явлением восточнославянской истории. Наряду с несомненно прогрессивными и даже реформационными принципами в его идеологии и деятельности заметны и консервативные элементы. «Отгнание ересей» было провозглашено с самого начала одной из главных задач братских организаций. Но даже эта сторона братского движения была отражением проникших в православную среду новых культурных, духовных потребностей, порожденных реформационной эпохой.

В 70—90-е годы XVI в. реформационные идеи широко распространились в восточнославянских землях Речи Посполитой. Заметно углубление религиозно-философского содержания реформационных учений, сопровождавшееся отказом от антисловных лозунгов. Идеологическая борьба, развернувшаяся вокруг реформационной программы, отражена в обширной полемической литературе, в том числе в учительных евангелиях этого периода. Однако нарастающая угроза унии усложняла развитие реформационных движений. Активизировавшие в 80-е годы XVI в. свою деятельность братства одновременно и продолжали и нейтрализовывали реформационные движения. В целом период 70-х — начала 90-х годов XVI в. можно охарактеризовать как время равновесия сил реформационного и ортодоксального лагерей в православных землях Речи Посполитой, когда реформационные учения уже не имели резервов для продолжения идеологической экспансии, но и православный лагерь еще не имел сил для широкого наступления на позиции реформаторов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дмитриев М. В. Идеологическая эволюция арианизма в Речи Посполитой в 70-е годы XVI в. // Общество и государство в древности и в средние века. М., 1984. С. 114—130.
2. РИБ. Т. XXXI. Стб. 439—443.
3. Зимин А. И. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 189; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 274; Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого // Вести. Моск. гос. ун-та. Историко-филологическая серия. 1956. № 2. С. 115.
4. Клибанов А. И. Реформационные движения в России. С. 270—271.
5. РИБ. Т. XXXI. Стб. 439—440.
6. Там же. Стб. 445—448.
7. Там же. Стб. 457—460.
8. РИБ. Т. XIX. Стб. 975—976.
9. Там же. Стб. 214.
10. Акты ЮЗР. Т. 2. С. 216.
11. РИБ. Т. XXXI. Стб. 466; см. также: Предисловие князя Андрея Курбского на книгу словес Златоустовых, глаголемую Новый Маргарит // Жизнь князя Андрея Михайловича Курбского в Литве и на Волыни. Киев, 1849. С. 303.
12. Левицкий О. Социанизм. Малышевский И. И. Подложное письмо.
13. Грушевський М. С. Історія України — Русі. Т. VI. С. 420—426; Он же. Історія української літератури. Київ, 1927. Т. 5. С. 33—34.
14. РИБ. Т. VII. Стб. 1288; РИБ. Т. XIX. Стб. 851, 852.
15. РИБ. Т. IV. Стб. 819, 838, 1056—1057. Говоря о кальвинизме и лютеранстве, он пишет: «...пришли тыи злыи науки и в наши Российскии краи и многих ересми заразили» (Там же. Стб. 899).
16. Акты ЮЗР. Т. 2. С. 209.
17. РИБ. Т. XIX. Стб. 583.
18. См., например: РИБ. Т. XIX. Стб. 210, 224, 625—628, 719; Т. VII. Стб. 114, 936—937; Акты ЮЗР. Т. I. С. 266; Архив ЮЗР. Ч. I. Т. 8. С. 655, 716, 718 и др.
19. Акты ЮЗР. Т. 2. С. 209.

20. Например: РИБ. Т. VII. Стб. 185, 933 и др.
21. РИБ. Т. VII. Стб. 918.
22. АЗР. Т. 3. С. 289.
23. РИБ. Т. VII. Стб. 165—166.
24. Там же. Стб. 162—166.
25. Поучение на Евангелие по Няговскому списку 1758 г. // Петров А. Памятники церковно-религиозной жизни угорорусов XVI—XVII вв. (Сб. ОРЯС. Т. 97, № 2). С. 40—41.
26. Там же. С. 43, 83, 89, 90, 145—146, 153—154 и др.
27. Там же. С. 20, 97—98, 166.
28. Там же. С. 8—9, 139—140, 141—143, 179—180, 186.
29. Там же. С. 31, 45, 48, 126—127.
30. Свенцицкий И. Опис рукописей Народного дому з колекції Ант. Петрушевича. Львів, 1906. Ч. I. С. XII—XIII.
31. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77. И. Свенцицкий ошибочно датировал эту рукопись XVII в. (см.: Свенцицкий И. Церковно- и русско-славянские рукописи публичной библиотеки Народного дома во Львове. Спб., 1904, С. 29). Однако водяные знаки — три короны в обрамлении — указывают на вторую половину 80-х годов XVI в. (Каманин І., Вітвіцька О. Водяні знаки на папері українських документів XVI і XVII вв. (1566—1651). Київ, 1923. № 347—356. Судя по описанию и выдержкам, приведенным И. Панькевичем, к этой же редакции относится так называемое Ладомирово учительное евангелие и евангелие Ивана Копишовского (см.: Панькевич І. Ладомировске учительне евангеліє // Науковий збірник товариства «Просвета» в Ужгороді. Ужгород, 1923. Т. II. С. 93—107).
32. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 153.
33. Там же. л. 102 об., 133—133 об., 145 и др. Ср.: ЛМУМ, № 520720, л. 22 об.—23, 15 об. и др.; ОР ЛБАН, ф. 1, № 397, л. 201 об., 222 об., 238 об.; ОР ЛБАН, ф. 1, № 465, л. 1 об.; ОР ЦНБ, ф. 160, № 418, л. 23 об.—24, 26 об., 137—137 об.; ЛИМ, № 104, л. 27 об.—28, л. 191—191 об.
34. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 46, 96. Ср.: ЛБАН, ф. 1. № 465, л. 38—38 об. В учительной евангелии ЛИМ, № 104, отдельный фрагмент посвящен защите иконопочитания (л. 20—25). Автор проклинает смеющих «инако мудрствовати или научити от еретик церковные уставы презирати, а новые некия разумети, откладовати от чина церковного евангелие или знамение креста, воспоминание икон, мощи святых и сосудов священных и честная монастыре развращающих» (л. 23—23 об.). Необходимость молитв, постов, соблюдения обрядов отстаивается и в других местах рукописи (л. 37—40 об., 46—48 об.).
35. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 193 об.—194; Ср.: ЛБАН, ф. 1, № 397, л. 239; ОР ЛБАН, ф. 1, № 465, л. 128 об. В некоторых учительных евангелиях есть выпады и против «иуданзантов» (ЛИМ, № 104, л. 23—23 об.).
36. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 12, 147 об., 149. Ср.: ЛБАН, ф. 2, № 379, л. 10 об.
37. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 172. Ср.: ОР ЛБАН, ф. 2, № 379, л. 218—219.
38. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 102—102 об., 133—133 об.; 39 об., Ср.: ОР ЛБАН, ф. 1, № 387, л. 215.
39. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 155—155 об. См. также: л. 96 об., л. 14 об., 18 об., 171—172.
40. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 80, 144; а также: л. 3 об., 26 об., 61 об., 96 об.—97, 107 об., 110 об., 124—124 об.
41. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 173; а также: л. 5, 15, 16, 18, 105 об., 111. Ср.: ОР ЛБАН, ф. 1, № 465, л. 99, 113, 122—125, 130, 163; ЛИМ, № 104, лл. 1 об., 9, 12 об., 41 об.—42 об., 28 об.—29, 54 об.—56 об. Здесь, в частности, есть такой текст: «А мы также маемо волю его святую чинити, а маемо сами себе отречися, то ест сбытнее наше розмышление от себе изложити, самых себе занедбати, упокоритися, врожное запосание за грех первородный познати и умертвити власное тело и з его похотми ... а обновитис в духу правым, понехати нас, не дбати о том свете и о всех речех, которые на свете сут» (ЛИМ, № 104, л. 36—36 об.).
42. Jan ów J. Przyczynę do źródeł ewangeliiarza popa Andrzeja z Jarosławia (Przeład ruski pasji z Postylli M. Reja) // Prace filologiczne. W., 1931. XV. Cz. 2. S. 160.
43. Цит. по: Возняк М. История української літератури. Т. 2. Ч. 1, Львів, 1921, С. 287. О подобных фактах сообщали и некоторые биографы М. Рея.

44. РИБ. Т. VII. Стб. 157; Транквиллион К. Евангелие учительное. Рахманов, 1619. Предисловие. С. 1.
45. См., например: ОР ЦНБ, собрание Златоверхо-Михайловского монастыря. № 496 (1648); собр. Киево-Печерской лавры, № 287 (44); ОР БАН Литовск. ССР, ф. 19, № 256 (159).
46. Владимиров П. В. Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVII ст.//ЧИОНЛ. 1890. Кн. IV. С. 106—107.
47. ОР ЛБАН, ф. 77, № 59. В сборнике преобладают материалы религиозно-полемического содержания, направленные в основном против католиков. Особенно интересен небольшой трактат с ироническим названием «О велебной достойности святых отцев и папезев римских» (л. 196—236), в котором автор, стремясь доказать несостоятельность католицизма, ссылается и на Лютера. Филигранные сборники соответствуют концу 70-х — 80-м годам XVI в. (Каманін І., Вітвіцька О. Указ. соч., № 326—332).
48. ОР ЛБАН, ф. 77, № 59, л. 179.
49. Там же, л. 180—180 об., л. 182, 182 об.— 183.
50. Там же. л. 180 об., л. 181 об.
51. Послание многословное. С. 279—280; Клибанов А. И. Реформационные движения в России. С. 281.
52. ОР ЛБАН, ф. 77, № 59, л. 190 об.
53. ОР ЛБАН, ф. 77, № 59, л. 191.
54. Там же, л. 191 об., 192 об., 193.
55. Другий лист небесний//Франко І. Карпато-руська література XVII—XVIII вв. Додаток І//ЗНТШ, 1900, Т. 37. С. 25—26.
56. Українська поезія. Кінець XVI — початок XVII ст.//Київ, 1978. С. 71—136; Колосова В. П. Виршовий полемичний комплекс 80-х — 90-х років XVI ст.//Українська поезія. С. 25—55. См. также: Вирши праждничные и обличительные на ариан конца XVI — начала XVII в. Подготовил С. А. Щеглов. Спб., 1913.
57. Колосова В. П. Указ. соч. С. 54.
58. Badecki K. Anegdoty ariańskie//Studia staropolskie. Księga ku czci A. Brücknera. Kraków, 1928.
59. Українська поезія. С. 106—107, 109 сл.
60. Там же. С. 71—88, 110—111.
61. Яременко П. К. Герасим Смотрицкий//Радянське літературознавство. 1969, № 5. С. 57—68.
62. Архив ЮЗР. Ч. I. Т. VIII. Вып. I. С. 46—47.
63. Там же. С. 47. Ср.: «...и немь будут вся усты лстывья, глаголюща на праведного сына Божия хуление ... яко сын Давидов есть под леты и тварь кроме существа божественного» (там же. С. 50).
64. Там же. С. 48—49.
65. «Не бого ли борци суть и жидом неверующим равни?» (Там же. С. 50).
66. Там же. С. 51.
67. В последнее время на это обратил внимание также Р. Матьюзен (Mathiesen R. The making of the Ostrish Bible//Harvard Library Bulletin. 1981. Vol. 29, N 1). Вспомним также, что первый русский полный перевод Библии был составлен по требованию новгородского архиепископа Геннадия в конце XV в. в целях противодействия пропаганде «жидовствующих» (Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.—Л., 1960. С. 271—276).
68. Исаевич Я. Д. Преемники первопечатника. С. 10; Быков Н. П. Князья Острожские и Волынь. Пг., 1915. С. 29—30. Следует обратить внимание на то, что публицистическая и переводческая деятельность как самого Курбского, так и его кружка во многом была подчинена полемическим целям и служила борьбе с распространяющейся реформационной идеологией (Беляева Н. Л. Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского//Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 134—136; Клибанов А. И. Повести А. М. Курбского об Августине Гиппонском//Археографический ежегодник за 1962 г. М., 1963. С. 445—450).
69. «...едико солнце от тины честнейше, толико и того (Василия Великого.— М. Д.) писание от еретического, ибо тамо леть, где же существенная истина, тамо блуд и разномыслие непостоянное о бозе, где же истинная вера несумненная...

тамо сластолюбия и невоздержания учителя, здеж посту и умертвения оудов в них же похоти плотския действовать обыкоша» и т. д. (Книга иже в святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесария Каппадокийския о постничестве. Острог, 1594, л. 6).

70. Книга иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Костентина града Маргарит глаголемаа. Острог, 1595, л. 2.

71. «Пишет в ней о непостижимем божественем существе обличающе неистови богоборных проклятых еретик, которые божественное существо опытовати дерзают» (там же, л. 2 об.).

72. Франко І. Причинок до студий над Острожської Бібліє//ЗНТШ. 1907. Т. 80. С. 5—18.

73. РИБ. Т. XXXI. Стб. 461—462.

74. Студинський К. Перестрога. Руський пам'ятник XVII в. Львів, 1895, С. 39—40.

75. РИБ. Т. XXXI. Стб. 464—465.

76. «... в конклюдии тоє-то книги своей Христа проповедует паки приити, и на тысячу лет еще тленное житие устави верным своим, и ясти и пити и под винницами насладятся» (РИБ, Т. XXXI. Стб. 465—466).

77. РИБ. Т. XXXI. Стб. 361—376.

78. О Тяпинском см.: Галенченко Г. Я. Василь Цяпинський — паслядоуник скарынинскай справы.— 450-й год беларускага кнігадрукавання. Мінск, 1968. С. 171—178; Немировский Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979. С. 51—61; Довнар-Запольский М. В. Тяпинский — переводчик Евангелия на белорусское наречие//ИОРЯС. 1899. Т. IV. Кн. 3. С. 1031—1064 и др.

79. Левицкий О. Социнианство//Киевская старина. 1882. № 5. С. 200—202; И. Огненко без какой-бы то ни было аргументации и вопреки всему содержанию собственной брошюры представляет В. Негалевого как преданного и горячего христианина, православного, служившего своим делом церкви (Огієнко І. Новий завіт в перекладі на українську мову Валентина Нечалевського в 1581 р. Тарнов, 1922. С. 11—12).

80. Бодянский О. О поисках моих в Познанской публичной библиотеке//ЧОИДР, 1846. № 1. С. 11—12.

81. Из истории общественно-политической и философской мысли в Белоруссии. Минск, 1962. С. 98.

82. Там же. С. 98—99.

83. «Иудаизантом» считает Лована и Я. Тазбир (Tazbir J. Stefan Łowęko — heretyk, którego ziemia nie chciała przyjąć//Tazbir J. Spotkania z historią. W., 1979. S. 20).

84. Левицкий О. Социнианство//Киевская старина. 1882. № 5. С. 204.

85. ОР ЛБАН, ф. 3, № 1291, с. 37 (пагинация в рукописи постраничная).

86. Там же. С. 67, 102, 117, 238, 271.

87. Там же. С. 51, 93, 165, 241.

88. Там же. С. 37, 66, 161, 214, 259—262.

89. Там же. С. 8, 9.

90. Там же. С. 284.

91. Там же. С. 289.

92. Там же. С. 279.

93. ОР ЛБАН, ф. 3, № 1291, с. 478—480; Огієнко І. Українська літературна мова XVI ст. І Крехівський апостол 1560-х р. Варшава, 1930, Т. 1. С. 205—206.

94. Списание против люторов//РИБ. Т. XIX. Стб. 53, 57, 69, 79—80, 80—82, 100, 110, 113—114, 120, 122, 137—141, 142, 147—149, 156, 159, 167—168, 171.

95. Там же. Стб. 77—78, 108, 110, 141, 144, 146—147, 169—170, 171, 175, 176.

96. Там же. Стб. 147, 171.

97. Там же. Стб. 169—171.

98. ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 8 об.— 9, 42 об., 67 об.— 68, 78 об.— 79, 97 об., 177.

99. Архив ЛОИИ, колл. П. Н. Доброхотова (52), картон № 14, ед. х. 3/1, л. 1.

100. АСД. Т. VI. С. 62—63, 285—286; Архив ЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 67—70 (№ 34); Архив ЛОИИ, колл. 52, картон № 14, ед. х. 3/3, 3/4, 3/5, 3/6; картон № 5, ед. х. 2/4 и др.

101. На это обратил внимание К. Студинский (Студинський К. Перестрога, С. 24).

102. Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVIII ст. Київ, 1966. С. 71—87. О братствах в Белоруссии см.: Копысский З. Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI — первой половине XVII в. Минск, 1975. С. 156—167. См. также: Bar dach J. Bractwa cerkiewne na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej XVI—XVII w.//Kwartalnik historyczny. 1967, N 1. S. 77—82.

103. См., например: Паславский И. В. Борьба против идеологии католицизма в общественно-политической и философской мысли Украины XVII в. Автореф. дис. ... канд. философ. наук. Киев, 1979. С. 11—12.

104. Крип'якевич І. Львівська Русь у першій половині XVI в. ЗНТШ. Т. 79. 1907. С. 14—41.

105. Monumenta Confraternitatis Staupigianae Leopoliensis. Leopoli, 1895. Т. 1. Р. 140—142. См. также грамоту патриарха Иоакима на основании Львовского братства и его устав (ПКК. Т. 3, с. 3—11). Интересно в этом отношении и письмо львовского братства к мещанам Нового Константинова (Архив ЮЗР, ч. 1, т. XI, с. 305—339).

106. Monumenta Confraternitatis. Р. 142.

107. Monumenta Confraternitatis. S. 166—168, 170—171, 172—173, 196—197, 202—203, 229—232, 233—236; Архив ЮЗР. Т. XII. С. 500—526; Архив ЮЗР. Т. X. С. 92—106; Крыловский А. Предисловие//Архив ЮЗР. Т. XI. С. 108—158; Зубрицкий Д. Летопись Львовского ставропигийского братства. Львов, 1926. С. 14—28 и др.

108. Bieńkowski L. Organizacja kościoła wschodniego w Polsce//Kościół w Polsce, t. 2. Wieki XVI—XVIII. Kraków, 1969. S. 831—833.

109. РИБ. Т. VII. Стб. 1772—1774, 1775—1778; РИБ. Т. XIX. Стб. 935—936; ПКК. Т. I, С. 15.

110. Monumenta Confraternitatis. Р. 202.

111. АЗР. Т. 4, С. 222. Тот же Потей писал, что братчики призывают «бога не бояться, короля ни во что не ставить, начальства и городских властей не слушать» (РИБ. Т. XIX. Стб. 1171). Он вменял им в вину то, что «будучи свецкими людьми и покинувши шыло и дратву, ремесло свое власное, слово божое, не будучи на то послани, проповедали» (РИБ, Т. XIX, Стб. 937).

112. Цит. по: Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1. С. 122.

113. См.: Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI — перша половина XVII ст.). Збірник документів. Київ, 1975. С. 102—106.

114. Архив ЛОИИ, кол. 57, ед. х. 29, л. 1.

115. Там же. ед. х. 30, л. 1.

116. АЗР. Т. 4. С. 43—44. Ссылки братчиков на Рагозу как на единомышленника не убедительны, ибо сам Рагоза издавал грамоты, осуждавшие львовских братских попов (Monumenta Confraternitatis. S. 216—217), и требовал от Балабана воспрепятствовать их проповеди (там же. С. 215).

117. Архив ЛОИИ, колл. 57, ед. х. 31, л. 1.

118. См., например: ПКК. Т. 3, С. 26—28; АЗР. Т. 4, С. 29, 30; РИБ. Т. XIX, примечания. С. 57—60; Архив ЛОИИ, колл. 57, ед. х. 30, л. 1.

119. Розыск или список о богоухольных строках и о сумнении святых честных икон дьяка Ивана Михайлова сына Висковатого//ЧОИДР. 1858. Кн. II. Отд. III. С. 1—42.

120. РИБ. Т. XIX. Стб. 939—940.

121. РИБ. Т. XIX. Стб. 941.

122. Некоторые братские попы не останавливались перед введением не санкционированных высшей духовной властью изменений в обрядах. Например, виленские попы Симеон, Феодосий и Герасим в 90-е годы XVI в. отменили своим решением пост перед венчанием и обряд причастия во время венчания, о чем доносил из Вильно митрополичий наместник Иван Парфенович (АЗР, т. 4, с. 60). Определенный отголосок реформационных идей можно видеть в декларации Луцкого братства: «...в единство любви и в ровность поваги вступилисьмо, же несть прочее людей ни еллин, несть раб ни свобод, несть духовный ни людин, несть благороден, ни простец, несть любомудр, ни невежа, но вси есмы едино в Христе Иисусе» (ПКК, т. 1, с. 36). В грамоте более позднего периода, второй половины XVII в., говорилось, что в братстве нет ни богатого, ни нищего, ни мужчины, ни женщины, ни свободного, ни раба, все равны как члены одного тела и даже приведена ссылка на апостолов, которые ничего не считали своим, но все признавали общим (ПКК. Т. 4. С. 23).

---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Какую роль реформационные движения второй половины XVI в. сыграли в общественной жизни восточнославянских земель Речи Посполитой? Можно с уверенностью утверждать, что они были важным фактором идеологической и культурной жизни этого региона. Изучение религиозно-полемической письменности второй половины XVI в. и сопутствующих источников приводит к выводу, что в украинско-белорусской общественной мысли этого времени постоянно присутствовало и развивалось реформационное течение.

В разные годы сила и активность реформационной проповеди была разной. Зарождение и развертывание реформационной оппозиции православию относится к 50-м годам XVI в. и непосредственно связано с деятельностью бежавших в земли Великого княжества Литовского русских вольнодумцев во главе с Феодосием Косым. Складывание реформационных движений происходило под воздействием в первую очередь местных, автономных факторов. Реформационные учения были порождены кризисом православной церкви, растущей социальной активностью горожан и стремлением шляхты ограничить права церкви. Они формировались под непосредственным влиянием восточнославянских еретических традиций и гуманистических тенденций духовной культуры. Польско-литовский протестантизм мог лишь стимулировать возникновение реформационных движений в православных землях Речи Посполитой.

В конце 50-х — 60-е годы XVI в. в восточнославянском реформационном движении (как и в польско-литовском) в общем потоке противцерковных выступлений выделяются антитринитарские направления реформационной мысли. Полемические памятники позволяют отметить также наличие антифеодальных социальных мотивов и в высшей степени радикальных религиозно-философских идей в духовном арсенале и прямой пропаганде восточнославянских вольнодумцев. В эти же годы складывается тесный союз восточнославянских и польско-литовских реформаторов, и реформационная проповедь достигает апогея в своем внутреннем развитии и внешнем размахе.

70—80-е годы XVI в. отмечены дальнейшим распространением и закреплением реформационной идеологии в общественном сознании восточнославянских земель Речи Посполитой. Этот процесс сопровождался переходом на более умеренные позиции в социальных вопросах и продолжением религиозно-философских исканий в рамках реформационного русла. С конца 80-х годов XVI в.

отчасти союзниками, отчасти воспреемниками, отчасти нейтрализаторами реформационного движения выступили православные братства.

Важнейшей чертой реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой была их тесная связь с русскими еретическими движениями, особенно в 50—60-е годы XVI в. Следует подчеркнуть, что направленная против господства православной церкви реформационная проповедь во второй половине XVI — первой трети XVII в. была общевосточнославянской по масштабу, а «новое учение», связываемое русскими источниками с именем Феодосия Косого, можно рассматривать как программу и наиболее полное выражение этой проповеди. Восточнославянская реформационная традиция сыграла, вероятно, немалую роль и в генезисе антифеодальных тенденций польско-литовского протестантизма.

Реформационная оппозиция православию в восточнославянских землях Речи Посполитой не была однородной. Наряду с течениями, типологически близкими лютеранству и кальвинизму, в ней большую роль сыграло антитринитарское направление. Социальная программа различных течений восточнославянского свободомыслия также не была единой и варьировалась в весьма широких пределах.

В учении реформаторов вся система восточнославянского православия, включая и вероучение, и культ, и организационные институты, и социальную практику, была подвергнута последовательной и разносторонней критике. Специфической особенностью реформационных движений в условиях православия было доминирование иконоборчества, интенсивной критики обрядности и активных нападок на практику монашеской аскезы в антицерковной проповеди. Этим проблемам восточнославянские вольнодумцы придавали больше значения, чем их западноевропейские и польские единомышленники, что во многом обусловлено своеобразием православного типа религиозности. В учении же реформаторов воплощался новый тип религиозного мировоззрения, в котором важное место отводилось рационалистическим принципам, индивидуализированному переживанию веры и которому не были чужды гуманистические тенденции. Рационалистические искания реформаторов вели к выработке нового социального идеала — демократического и по временам антифеодального, хотя и утопического по самой своей социальной природе. Распространение реформационных идей означало постепенный поворот в сторону нового склада мышления и в далекой исторической перспективе могло привести к секуляризации общественного сознания.

Каково было место реформационных движений в социально-политическом развитии украинско-белорусских земель во второй половине XVI — первой половине XVII в.? По своей социальной сущности идейная оппозиция православной церкви была явлением глубоко прогрессивным. В превратной, религиозной форме она выражала социальный протест широких демократических слоев православного населения Речи Посполитой против официальной

феодалной идеологии, выразителем и пропагандистом которой была православная церковь со своей многочисленной армией белого и черного духовенства. Этот идейный протест выражался не только социально-политическими идеями и требованиями, но и всем составом реформационно-религиозной идеологии, которая, отрицая учение официальной церкви, окружившей «феодалный строй ореолом божественной благодати»<sup>1</sup>, отрицала тем самым идеологию и культуру господствующего класса.

Однако реформация как идеологическая форма социального протеста в восточнославянских землях Речи Посполитой выступала изолированно от иных форм классовой и социально-политической борьбы. Сословные конфликты в городе и деревне, имевшие место в восточнославянских областях Речи Посполитой во второй половине XVI — первой половине XVII в., не были связаны с реформационным движением<sup>2</sup>. В немалой степени это объясняется обстановкой постоянной конфронтации православия и католицизма, которая препятствовала объединению внерелигиозных и религиозных форм социального недовольства. Кроме того, для слияния политической и экономической форм классовой борьбы с религиозной необходимо было достаточно глубокое внедрение христианства в нижние слои общественного сознания, в народную культуру и представления. Широким же крестьянским массам Речи Посполитой в XVI в. реформационная идеология оставалась малопонятной<sup>3</sup>, да и городское население было христианизировано, по всей видимости, далеко не в такой степени, в какой этого хотелось бы церкви. Наконец, тесная связь антиправославных реформационных движений с польско-литовским протестантизмом, который в глазах широких масс был порождением враждебного им «латинства», и культуры господствующего класса, в значительной степени полонизированного и окатоличенного, отдаляла восточнославянских реформаторов от их потенциальных сторонников.

Какие социальные слои были носителями реформационного протеста против господства православия в восточнославянских землях Речи Посполитой? Применительно к Восточной Европе в целом и к украинско-белорусским землям в частности ответить на этот вопрос сложнее, чем при изучении истории западноевропейской реформации, которая опиралась на вызревавший в недрах феодализма раннебуржуазный уклад и на соответствующий социальный слой — бюргерство. Речь Посполитая, а тем более ее восточные области, в XVI в. переживали особый период развития феодальных отношений, и город здесь сохранял свою феодальную природу. Однако украинско-белорусское общество этого времени вряд ли может быть названо и средневековым. Переходный период от средневековья к новому времени уже начался, и, видимо, в особенностях именно этой длительной полосы исторического процесса нужно искать самый глубинный и самый общий исток реформационного движения. Разворачиваясь в рамках феодальной фазы общественного развития, оно выражало потребности не средних веков, а нового времени. А поскольку социальная структура

и социальные отношения нового, не средневекового образца еще полностью не сформировались, общественная база реформационных движений оставалась аморфной, разнородной и нетвердой. Субъектом реформационных движений в восточнославянских землях Речи Посполитой, как и во всем Польско-Литовском государстве, выступили наиболее передовые слои горожан, низшее духовенство, примкнувшая к ним шляхта и отчасти даже представители магнатов.

Участие феодалов в антицерковном движении свойственно и западноевропейской реформации, особенно Англии, Южной Франции, Чехии, где «большая часть низшего дворянства присоединяется к борьбе городов против попов и примыкает к ересям — явление, которое объясняется зависимостью низшего дворянства от городов, а также общностью интересов тех и других в их оппозиции к князьям и прелатам»<sup>4</sup>. Эта особенность присуща и восточно-европейскому региону. В Польше шляхта вместе с горожанами выступала главной движущей силой реформации, а позднее, в период натиска католической реакции, оказалась главным протектором реформированных общин. По наблюдениям С. А. Подокшина, в Белоруссии и Литве участие плебеев и среднего бюргерства в реформационном антикатолическом движении было весьма весомым<sup>5</sup>. Основную массу последователей ереси Феодосия Косого в Русском государстве составляли городские низы<sup>6</sup>. Но и здесь мелкопоместное дворянство приняло активное участие в реформационном движении (вспомним хотя бы кружок Матвея Башкина и упоминание русскими еретиками при встрече с Я. Ласким в Вильно о сотнях «знатных братьев», пострадавших за религиозные убеждения<sup>7</sup>). В украинско-белорусских землях у восточнославянских реформаторов было также много последователей из привилегированного сословия. Однако в целом реформационная антиправославная проповедь была ориентирована на демократические слои населения и среди них в первую очередь вербовала своих основных сторонников. Недаром постоянным мотивом полемических памятников является указание на «прельщение» еретиками «простых людей»<sup>8</sup>. Как и во всей Европе, активное участие в местном реформационном движении принимали представители мелкого приходского и монастырского духовенства, которые стояли «вне феодальной иерархии церкви и не имели доли в ее богатствах»<sup>9</sup>.

Размытость социальной базы реформационных движений, их разобщенность с внерелигиозными формами классовой борьбы, специфическое для Речи Посполитой противостояние православной церкви как дискриминируемой, католической как господствующей — все это обуславливало и общую слабость реформационных выступлений против православия в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI — первой половине XVII в. Помимо социально-политических обстоятельств тут сказывались и особенности православия как религиозной системы, для которой было характерно отсутствие некоторых черт и институтов, свойственных католицизму и приведших (в ряду других

факторов) к реформационному взрыву. Мы имеем в виду и особенности православной церковной организации, в которой значительную роль играли миряне и которая находилась в зависимости от светских властей и патронов, чего не было в Западной Европе; и не такую глубину нравственной деградации, какая была присуща представителям римской курии во главе с папой; и отсутствие таких провоцирующих общественное возмущение установлений, как продажа индульгенций; и некоторые унаследованные от Византии черты религиозной философии и богословия, а также монастырской практики, которые позволяли предотвращать идейные конфликты и допускали перевод реформаторских устремлений в русло монашеского подвижничества и внутрицерковных преобразований, предохраняя религиозную жизнь от чрезмерной догматизации и омертвления; и даже такие общеизвестные черты православия, как допущение брака священников, причащение под обоими видами, употребление церковнославянского языка в богослужении и церковной литературе.

Кроме того, восточнославянские области были христианизированы к XVI в., видимо, далеко не в такой степени, в какой это произошло в Польше и вообще на Западе. Эта сравнительная неразвитость церковно-православных институтов и отношений притупляла возникавшие внутри религиозных структур противоречия и амортизировала их кризис. Все это привело к тому, что восточнославянские реформационные движения не приобрели строгих организационных форм, не создали своих собственных общин и тем более отдельной реформированной церкви<sup>10</sup>. Проповедники реформационных идей в восточнославянских землях Речи Посполитой, в том числе и бежавшие из Москвы вольнодумцы, присоединялись к расположенным в православном ареале общинам польских реформаторов. Масштаб их проповеди среди православного населения был весьма широк, а ее интенсивность и наступательный характер грозили подорвать весьма основательно авторитет православной церкви, хотя в целом реформация здесь, в силу названных причин, не приобрела такого же размаха и не имела таких же последствий, как в соседних польско-литовских землях.

Тем не менее без учета той роли, которую сыграли реформационные движения в общественном развитии восточнославянских земель Речи Посполитой, невозможно полностью понять и объяснить многие перемены в истории восточнославянской общественной мысли этого периода, культуры в целом. В частности, вряд ли можно усомниться в том, что обновленческие процессы в лоне украинско-белорусского православия в конце XVI — первой половине XVII в. были вызваны не только потребностями борьбы с унией и католицизмом, но и необходимостью ответить на наступление реформационного лагеря.

И реформационная проповедь, и те учения и практические действия, которые были ей противопоставлены, несомненно, отражали и усиливали процесс сближения восточнославянской и польской культур, расширяли контактную зону и способствовали синтезу

западноевропейской и восточнославянской культурных традиций на землях Украины и Белоруссии.

Таким образом, можно заключить, что православие восточнославянских земель Речи Посполитой во второй половине XVI — первой половине XVII в. переживало процессы, сходные с трансформацией католицизма в Западной Европе в XVI в. Это, правда, не привело к созданию обособленной реформационной церкви, так как и степень социально-экономического развития восточнославянских земель была иной, чем в Западной Европе, и социально-политическая ситуация не благоприятствовала развитию реформации, и сами реформационные движения не приобрели такого размаха, как на Западе и в Польше. Но в целом реформация как исторически закономерное явление сыграла значительную роль в общественной жизни восточнославянских земель Речи Посполитой на рубеже нового времени.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 306.
2. Абецедарский Л. С. Белоруссия и Россия. Очерки русско-белорусских связей второй половины XVI—XVII в. Минск, 1978. С. 48—94; Копысский З. Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI — первой половине XVII в. Минск, 1985. С. 180—182; Он же. Крестьяне Белоруссии в конце XVI — первой половине XVII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Минск, 1981; Марочкин В. П. Антифеодальное и освободительное движение на Украине в первой четверти XVII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Киев, 1985; Смолій В. А. Формування соціальної свідомості народних мас Укрaїни в ході класової боротьби. Київ, 1985. С. 32—46; Михайлина П. В. Участь міського населення Укрaїни у визвольній боротьбі українського народу проти польсько-шляхетського поневолення. Кінець XVI століття. Чернівці, 1969; Ho g n M. Walka chłopów czerwono-ruskich z wyzyskiem feudalnym w latach 1600—1648. Warszawa, 1982. Cz. 3; I d e m. Walka klasowa i konflikty społeczne w miastach Rusi Czerwonej w latach 1600—1647 na tle stosunków gospodarczych. Wrocław, 1972.
3. Urban W. Chłopi wobec Reformacji w Małej Polsce w drugiej połowie XVI w. Kraków, 1959.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 362.
5. Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Вторая половина XVI — начало XVII в. Минск, 1970. С. 42—44, 205.
6. Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 267 и сл.; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 182 сл.; Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феофаносия Косого // Вестн. Моск. гос. ун-та. Историко-филологическая серия. 1956. № 2. С. 105—124.
7. А. А. Зимин и А. Л. Хорошкевич обратили внимание на факт активного участия дворянства в реформационном движении середины XVI в. (Зимин А. А., Хорошкевич А. Л. Россия времени Ивана Грозного. М., 1982. С. 73).
8. РИБ. Т. IV. Стб. 1269, 1443; АЗР. Т. 4. С. 205; РИБ. Т. VII. Стб. 116—117 и др.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 352.
10. Некоторые советские исследователи допускают, что в пределах Русского государства существовали тайные общины вольнодумцев (Клибанов А. И. Реформационные движения в России. С. 270—271; Он же. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 69 и сл.; Корецкий В. И. Указ. соч. С. 111), но прямых доказательств этому мы не имеем.

## ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Buch wird der Versuch gemacht zu zeigen, dass die östlichen Gebiete der Polnischen Republik in denen orthodoxe Bevölkerung lebte in der zweiten Hälfte des 16. Jh. zum Schauplatz der Reformationsbewegungen gegen die orthodoxe Kirche geworden sind.

Im ersten Kapitel des Buchs werden die Quellen über die Reformationsbewegungen behandelt. Es handelt sich dabei vor allem um die polemische Literatur der zweiten Hälfte des 16. Jh. Unter diesen Quellen ist die anonyme Homiliar der sechziger Jahre besonders hervorzuheben. Von grosser Bedeutung für die Erforschung des geistlichen und religiösen Lebens der Ostslawen sind die handschriftlichen Učytelnye Evangelija, von denen sich ein grosser Teil in Archiven von L'vov, Kiev, Leningrad und in Polen befindet.

Das zweite Kapitel befasst sich mit den Voraussetzungen und der Herausbildung der reformatorischen Bewegungen bei den Ostslawen in der Mitte des 16. Jh. Sie entwickelten sich hier parallel zum Eindringen des Protestantismus. Die ostslawischen Reformatoren traten Ende der 40-er Jahre des 16. Jh. im Moskau in Erscheinung. Es handelte sich dabei um die Häresie des M. Baskin. Kurze Zeit darauf entstand auch die Häresie des Feodosij Kosoj. Infolge der religiösen Verfolgungen floh eine Reihe russischer Ketzer ins Grossfürstentum Litauen, wo sie ihre reformatorische Tätigkeit fortsetzten. Ihre Propaganda, zu der sich die Aktivitäten der polnischen Protestanten und der einheimischen Häretiker gesellten, war in grossem Mass bestimmend für die Entwicklung der ostslawischen reformatorischen Bewegungen. Die Predigt der russischen Häretiker stand typologisch dem Protestantismus nahe, doch es gibt Grund zur Annahme, dass es unter Ihnen Antitrinitarier gab.

In den sechziger Jahren des 16. Jh. erreichten die Reformationsbewegungen im ostslawischen Gebiet einen bedeutenden Umfang. Die antitrinitaristischen und egalitaristischen Ideen in der Predigt einer der Strömungen der lokalen Reformation nahmen grossen Raum ein. Der Inhalt dieser Predigt widerspiegelt sich in der Homiliar aus der Javorski-Kollektion, in Schriften von Zinovij von Otin' und auch im «Poslanie mnogoslovnoe». In dieser Zeit erfasste die reformatorische Predigt die ganze ostslawische Region, darunter auch das Territorium der Moskauer Rus'. Dieses Jahrzehnt stellt die Periode der maximalen räumlichen Ausbreitung und inneren Entwicklung der reformatorischen Bewegungen im ostslawischen Gebiet der Polnischen Republik dar.

In den letzten drei Jahrzehnten des 16. Jh. breiteten sich die reformatorischen Bewegungen weiter aus. Die polemische Schriften bezeugen, dass die Nachfolger der reformatorischen Programme recht zahlreich waren. Die handschriftlichen Homiliaren dieser Zeit sprechen viel über die Gefahr der Ketzereien für die Orthodoxe Kirche. Gleichzeitig zeigen diese Homiliaren, dass in der Predigt der Priester einige Motive der Reformationspropaganda erhalten blieben. Auch sprach fast jedes veröffentlichte Buch dieser Zeit über die Häresien, welche die Kirche bedrohten.

Die ostslawischen Reformatoren unterzogen die Lehre, den Kult, die Organisation, die Tätigkeit der Kirche einer scharfen Kritik. Man verurteilte den Krieg, die Gewalt, die Unduldsamkeit, die gesellschaftliche Ungleichheit und die Askese. Feodosij Kosoj und seine Schüler neigten zum «Judaisantismus». Sie sprachen über die rein menschliche Natur von Jesus Christus. Sie bezweifelten auch die Unsterblichkeit und die Auferstehung der Seele und die Schöpfungslehre.

Schließlich ist der Autor der Meinung, dass im Laufe der zweiten Hälfte des 16. Jh. die reformatorischen religiösen Bewegungen einen wichtigen Faktor im geistlichen und religiösen Leben der Ostslawen der Polnischen Republik darstellten. Sie entstanden unabhängig vom Einfluss des Protestantismus, der jedoch ihre weitere Entwicklung förderte und sie in der orthodoxen Bevölkerung verbreiten half. Seit dem Ende der fünfziger Jahre entwickelten sich die ostslawischen reformatorischen Bewegungen in engem Bündnis mit dem polnischen Protestantismus und Antitrinitarismus. In den sechziger Jahren dauerte die reformatorische Propaganda auch in der Moskauer Rus' an. Man kann die «Neue Lehre» Feodosij Kosojs als das Programm der ganzen ostslawischen Reformation betrachten. Zwischen diesen Formen religiösen Auseinandersetzungen und anderen sozialen Konflikten bestand jedoch kein direkter Zusammenhang. Die ostslawische Reformation wurde von einigen Schichten des Bürgertums, des Adels und der Geistlichkeit unterstützt. Aber im grossen und ganzen war die soziale Grundlage dieser Bewegungen schwach und amorph. Das war der Grund für die Schwäche der ganzen Reformationsbewegung. Auch die Eigenheiten der konfessionellen und kirchlichen Traditionen der Orthodoxie waren Gründe für die unterschiedliche Entwicklung der ostslawischen Reformationsbewegungen im Vergleich zu Westeuropa. In ganzen kann man sagen, dass die Orthodoxe Kirche des ostslawischen Gebiets der Polnischen Republik in zweiten Hälfte des 16. Jh. wie das übrige Europa eine Krise und eine reformatorische Erneuerung erlebt hat.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВАК — Акты, издаваемые Виленскою археографической комиссией: В 38 т. Вильно, 1872. Т. 6; 1875. Т. 8; 1896. Т. 23.

АЗР — Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные археографической комиссией: В 5 т. Спб., 1848. Т. 3; 1851. Т. 4; 1853. Т. 5.

Акты ЮЗР — Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией: В 15 т. Спб., 1863. Т. 1; 1865. Т. 2; 1861. Т. 3.

Архив ЛОИИ — Архив Ленинградского отделения института истории АН СССР, Ленинград.

Архив ЮЗР — Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе: В 8 ч., 37 т. Киев, 1859. Т. 1; 1883. Т. 6; 1887. Т. 7; 1914. Т. 8; 1904. Т. 10; 1904. Т. 11; 1904. Т. 12.

АСД — Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси: В 14 т. Вильно, 1867. Т. 1; 1869. Т. 6; 1870. Т. 7.

ГИМ — Государственный Исторический музей, отдел рукописей. Москва.

ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения. Спб.

ЗНТШ — Записки наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. Львів.

ИОРЯС — Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. Спб.

ЛЗАК — Летопись занятий Археографической комиссии. Спб.

ЛИМ — Львовский исторический музей. Отдел рукописей.

ЛМУМ — Львівський музей українського мистецтва. Львів.

ОР БАН Литовск. ССР. — Отдел рукописей Библиотеки Академии наук Литовской ССР. Вильнюс.

ОР БАН СССР — Отдел рукописей Библиотеки Академии наук СССР. Ленинград.

ОР ГБЛ — Отдел рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. Москва.

ОР ГПБ — Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Ленинград.

ОР ЛБАН — Отдел рукописей Львовской библиотеки АН УССР им. В. Стефаника. Львов.

ОР ЦНБ АН УССР — Отдел рукописей Центральной научной библиотеки Академии наук УССР. Киев.

ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.  
ва. Спб.

ПКК — Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов. В 3 т. Киев, 1898. Т. 1; 1897. Т. 2; 1898. Т. 3; 1859. Т. 4.

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. Москва.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Спб.; Москва.

РИБ — Русская историческая библиотека: В 39 т. Спб., 1878. Т. 4; 1882. Т. 7; 1903. Т. 19; 1914. Т. 31.

Сб. ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Спб.

ТКДА — Труды Киевской духовной академии. Киев.

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л.

ЦГИА СССР — Центральный государственный исторический архив СССР. Киев.

ЧИОНЛ — Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Киев.

ЧОИДР — Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. Москва.

# ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ\*

- Абцедаарский Л.С.* — 125  
*Августин*, епископ Гиппонский — 117  
*Август III*, польский король — 66  
*Адашик Ф.И.* — 59  
*Александр Македонский* — 75  
*Алексютович Н.А.* — 16, 17, 37  
     62, 63, 94  
*Андрей из Ярославла* — 15, 33—35, 116  
*Андрей (Козьма) Колодынский*, белорусский вольнодумец — 20—22, 91  
*Арбузов Л. (Arbusow L.)* — 63  
*Арий*, ересеучитель — 7, 26, 89, 103, 106  
*Артемий*, религиозный деятель — 19—21, 30, 37, 53, 55, 65, 67, 68, 70, 91—93  
*Афанасий*, монах — 89  
*Афанасий Великий (Александрийский)*, богослов — 26, 31  
*Бадецкий К. (Badecki K.)* — 25, 34, 117  
*Баранович А.И.* — 60  
*Барг М.А.* — 14  
*Бардах Ю. (Bardach J.)* — 118  
*Барыч Г. (Barycz H.)* — 32  
*Бахмет (Магомед)* — 85, 97  
*Башкин М.С.*, русский реформатор — 17, 52, 53, 55, 58, 65, 123  
*Бегунов Ю.К.* — 17  
*Беднов В.А.* — 61  
*Белокуров С.А.* — 64  
*Беляев И.Д.* — 61  
*Беляева Н.Л.* — 117  
*Бенц Э. (Benz E.)* — 17, 61, 62  
*Беньковский Л. (Beńkowski Z.)* — 60, 113, 119  
*Березич Ст.*, львовский мещанин — 113  
*Берлин И.* — 64  
*Бландрата Е. (Blandrata J.)*, антиринитарий — 97  
*Бодянский О.* — 34, 118  
*Бойко И.Д.* — 60  
*Большаков*, букинист — 33  
*Боцял И.* — 24  
*Бракель*, протестантский пастор — 53  
*Брюкнер А. (Brückner A.)* — 12, 15, 33, 63, 117  
*Будзинский Ст. (Budziński St.)*, польский протестант — 20, 21, 22, 32, 66  
*Будный Шимон (Budny Sz.)*, белорусский реформатор — 14, 16, 24, 30, 34, 45, 62, 70, 71, 73, 80, 81, 83, 84, 92, 94, 96, 97, 108  
*Будовниц И. У.* — 17  
*Буланин Д. М.* — 28, 36  
*Булгаков Г.* — 60, 61  
*Булгаков, см. Макарий*  
*Буллингер Г. (Bullinger H.)*, европейский реформатор — 57, 68, 70  
*Бурхер Д. (Burcher D.)*, английский купец — 56—58, 66  
*Быков Н.П.* — 117  
*Вагнер О. (Wagner O.)* — 17  
*Вазоли Ч. (Vasoli C.)* — 96  
*Василенко Н.П.* — 60  
*Василий Великий* богослов — 31, 34, 37, 56, 66, 106, 107, 112, 117  
*Василий Жугаевич (бакалавр Васко?)*, украинский книжник — 47  
*Василий III Иванович*, великий князь Московский — 51  
*Василий Суражский (В.А. Малюшицкий)* — 31, 37, 101  
*Вассиан*, русский вольнодумец — 53  
*Вассиан Мвномцев*, монах — 68  
*Вейгель Г. (Weigel G.)*, польский протестант — 37  
*Венгерский А. (Węgerski A.)*, польский протестант и историограф — 14, 20, 32, 33, 37, 54, 56, 57, 65, 66, 97  
*Вез-Глириус М. (Vehe-Glirius M.)*, антиринитарий — 63  
*Викторовский П.Г.* — 62  
*Вилинский С.Г.* — 37, 93  
*Вильямс Д. Х. (Williams G. H.)* — 17  
*Винтер Э. (Winter E.)* — 17  
*Висковатый И.М.*, русский дьяк, печатник — 58, 119  
*Витвицкая О.* — 116, 117  
*Владимир Святой*, великий князь Киевский — 14, 19, 20, 22, 92  
*Владимиров П.В.* — 60, 62, 63, 104, 116  
*Владимирский-Буданов М.Ф.* — 60, 61  
*Возняк М.С.* — 11, 15, 33, 35, 116  
*Волинский Е. (Wołiński J.)* — 15  
*Волович Остафий*, литовский подканцлер — 54  
*Волчек (Wołczek)*, польский шляхтич — 91, 92  
*Вотшке Т. (Wotschke T.)* — 37, 61, 94  
*Гавриил*, игумен Афонского монастыря — 61  
*Гавриил Крутневич*, казак — 108

\*В указатель не включены библейские имена. Фамилии исследователей выделены курсивом.

Гавриил сын Романов, перемышльский ремесленник — 48  
*Гартлеб К. (Hartleb K.)* — 12, 15  
 Гедеон Балабан, львовский епископ — 113, 114, 119  
 Геннадий, архиепископ новгородский — 50, 117  
 Герасим, монах — 89  
 Герасим, виленский поп — 119  
 Герберштейн С. (Herberstein S.), австрийский дипломат — 61  
 Гербест Б. (Herbest B.), иезуит — 68, 94  
*Геринг Г. (Hering G.)* — 17  
 Герман, валаамский чудотворец — 33, 36, 97  
*Геровский Ю.А. (Gierowski J.A.)* — 14  
 Гжегож Павел (Gzegorz Paweł), польский протестант — 68  
 Гилёвский П. (Gilowski P.), польский протестант — 68  
*Говорский К.* — 14  
 Гозий Ст. (Hosiusz St.), варминский епископ — 63  
*Голенищев-Кутузов И.Н.* — 16, 62, 63  
*Голенченко Г.Я.* — 18, 20, 32, 45, 62, 66, 118  
 Голобуцкий В.О. — 60  
 Головацкий Я.Ф. — 34, 62  
*Голубев С.Т.* — 30, 60, 119  
*Голубинский Е.Е.* — 14, 61, 64, 95  
*Горн М. (Horn M.)* — 125  
*Горфункель А.Х.* — 96  
 Григорий, архимандрит монастыря в Пересопнице — 24  
 Григорий Богослов, теолог — 112  
 Григорий Палама, богослов — 63  
*Грицкевич А.П.* — 59  
*Грузинский А.С.* — 33  
*Грушевский М.С.* — 11, 15, 37, 60—63, 100—115  
*Гудзий Н. К.* — 35  
*Гумилевский, см. Филарет*  
*Гурский К. (Górski K.)* — 35, 93, 96  
*Дан Р. (Dań R.)* — 63  
*Дашкевич И.* — 61  
*Дмитриев М.В.* — 18, 93, 94, 97, 115  
*Доброхотов П.Н.* — 60, 118  
*Добрянский Ф.Н.* — 94  
*Довнар-Запольский М.В.* — 34, 118  
 Доменик, венецианский архиепископ — 96  
*Дорошенко Д.* — 11, 15  
*Драгоманов М.П.* — 10, 14  
 Древинский, волынский шляхтич — 99  
*Дружинин В.Г.* — 36, 97  
*Дышиневич В.Н.* — 62

*Дьяконов М.А.* — 36, 97  
*Дэже Л.* — 35  
 Епифаний Премудрый, русский книжник — 63  
 Ермолай Еразм (Ермолай Прегрешный), русский публицист — 29, 30, 36, 89, 97  
 Жебровский Ст. (Zebrowski St.) иезуит — 109  
*Житецкий П.И.* — 33  
 Житно Н. (Żytno M.), польский протестант — 71  
 Жобер А. (Jobert A.) — 17, 56, 66, 94  
 Жугаевич Василий, см. Василий Жугаевич  
*Жукович П.Н.* — 63  
*Зайкин В.* — 61  
*Зайцев В.К.* — 16, 36, 59, 63, 64  
*Зёмек Е. (Ziomek J.)* — 35  
 Зизаний Стефан, белорусский религиозный деятель — 19, 26  
 Зизанин, братья, Стефан и Лаврентий — 16  
*Зимин А.А.* — 17, 29, 35—37, 52, 53, 64—66, 93, 96, 115, 125  
 Зиновий Отенский, русский религиозный полемист — 17, 19, 27—30, 35, 36, 55, 57, 59, 65, 69, 71, 82, 84—89, 94—97, 103, 106  
*Зубрицкий В.М.* — 11, 15, 37, 70, 94  
*Зубрицкий Д.* — 119  
 Иван IV Васильевич Грозный, русский царь — 36, 54, 65, 66  
 Иван Вишенский, украинский полемист — 60, 100, 101  
 Иван многоученый, волынский вольнодумец — 108  
 Иван Парфенович, митрополичий наместник в Вильно — 119  
 Иван Смера — 10, 14, 19—21, 91, 92  
 Иван Федоров, русский первопечатник — 16, 23, 33, 34, 35, 37, 62, 65, 104, 118, 119  
*Иванов А.И.* — 36, 65  
*Ивинскис З. (Ivinskis Z.)* — 61  
*Игнатенко А.П.* — 59  
 Игнатий, русский вольнодумец — 21, 53, 91, 92, 99, 108  
 Иеремия, патриарх константинопольский — 114  
 Илья Куча, киевский митрополит — 40  
 Иоаким, патриарх антиохийский — 119  
 Иоанн Златоуст, богослов — 31, 37, 48, 68, 71, 103, 106, 107, 112, 117  
 Иоанн Тритемий, немецкий гуманист — 64  
 Иосаф, игумен Данилова монастыря — 28, 29, 55

Иосаф, константинопольский патриарх — 36, 54, 56  
 Иов, игумен Почаевского монастыря — 31, 37  
 Иона, архиепископ Новгородский — 29, 36, 89, 97  
 Иона, русский вольнодумец — 53  
 Иона Протасевич, киевский митрополит — 40, 69  
 Иосиф Волоцкий, церковный деятель — 50  
 Ипатий, епископ Гангрский — 29, 89  
 Исаевич Я.Д. — 12, 14, 16, 47, 62, 117, 118  
 Исая Москвичин, русский вольнодумец — 91—92  
 Ишак А. — 15

Кавецкая А. (Kawecka A.) — 94  
 Казакова Н.А. — 17, 63, 66  
 Каллист, патриарх константинопольский — 25, 104  
 Калугин Ф.Г. — 36, 65, 97  
 Каманин И.М. — 24, 33, 116, 117  
 Кареев Н.И. — 14, 33, 93  
 Карский Е.Ф. — 11, 15, 34, 52, 62, 64, 65, 70, 94  
 Карташев Л.В. — 17, 61  
 Кашуба М.В. — 16  
 Китович Я. (Kitowicz J.), польский князь — 66  
 Клибанов А. И. — 13, 17, 18, 35, 36, 51, 63—66, 87, 88, 96, 97, 115, 117, 125  
 Ключовский Е. (Kłoczowski J.) — 16  
 Козьма Колодынский, см. Андрей Колодынский  
 Колосова В.П. — 105, 117  
 Кольбушевский К. (Kolbuszewski K.) — 35  
 Коммендони Е.Ф. (Commendon J.F.), папский нунций — 45, 62  
 Компан О.С. — 60  
 Константин, римский император — 26  
 Копишовский Иван, владелец рукописи — 116  
 Копысский З.Ю. — 39, 59, 60, 118, 125  
 Копыстенский Захария, украинский полемист — 100  
 Корецкий Богуш, украинский магнат — 69  
 Корецкий В. И. — 17, 29, 35, 36, 53, 65, 66, 97, 115, 125  
 Косман М. (Kosman M.) — 14, 16, 46, 48, 60, 62, 63, 68, 94  
 Косой Феодосий, см. Феодосий Косой  
 Коссовский А. (Kossowski A.) — 12, 15, 63  
 Кот Ст. (Kot St.) — 37, 96, 97  
 Коялович М. О. — 14

Кралюк П.М. — 12, 16  
 Крамажи Грицко и Стефан, львовские мещане — 113  
 Крекотень В.И. — 16  
 Крипякевич И.П. — 60, 119  
 Кровицкий М. (Krowicki M.), польский протестант — 71  
 Крыловский А. — 119  
 Курбский А.М., князь — 30; 37, 47, 63, 65, 68, 94, 99, 100, 101, 106, 108, 115, 117  
 Курицын Иван-Волк, русский вольнодумец — 17  
 Курицын Федор, дьяк, вольнодумец — 50, 64  
 Кэмпфер Ф. (Kämpfer F.) — 64

Лапинский А. (Łapiński A.) — 15  
 Лапишка Р.Г. — 17  
 Лаский Ян (Łaski J.), польский реформатор — 53, 56, 57, 66, 123  
 Лауцевичус Е. (Laucevicius E.) — 33  
 Лев В. — 34  
 Лёве Г. (Loewe H.) — 63  
 Левицкий О. — 10, 11, 14, 34, 60, 109, 115, 118  
 Леонид, архимандрит — 36  
 Леонтий Сидорович, украинский мещанин — 108  
 Лиевер Ф. (Liewehr F.) — 37  
 Лиленфельд Ф. фон (Lilienfeldt F. von) — 36, 64  
 Лисманин Ф., секретарь Сигизмунда-Августа — 20—22  
 Лихачев Д.С. — 36, 63  
 Лован Стефан (Ловейко Ян), мозырский судья — 108, 109, 118  
 Ловмянский Г. (Łowmiański H.) — 14  
 Лукашевич И. (Łukaszewicz J.) — 12; 15, 34, 62  
 Лукшайте И. (Lukšaitė J.) — 16, 62  
 Лурье Я.С. — 17, 35, 49, 51, 63, 64, 65, 117  
 Любберт З., протестантский полемист — 26

Любенецкий Ст. (Lubieniecki St.), протестантский историограф — 14, 32, 33  
 Любенецкий Ст. (Lbieniecki St.), протестантский историограф — 14, 32, 33  
 Любович Н.Н. — 14, 32, 33, 93, 94  
 Лютер Мартин — 4, 5, 7, 13, 17, 57, 66, 97, 103, 117

Маинка Р.М. (Mainka R.M.) — 17, 35  
 Майер И. (Majer I.) — 64  
 Макарий (Булгаков) — 14  
 Макарий, московский митрополит — 36, 54  
 Макарий II, киевский митрополит — 40, 60

- Максим Грек, русский книжник — 36, 48, 55, 65, 96  
 Малышевский И.И. — 10, 11, 14, 20, 32, 91, 92, 97, 117  
 Маркс К. — 5, 13, 14, 61, 85, 96, 125  
 Марочкин В.П. — 125  
 Мартель А. (Martel A.) — 17  
 Матвей Десятый, переписчик Библии — 64  
 Матьюзен Р. (Mathiesen R.) — 117  
 Матюшка, аптекарь — 52  
 Медлин В.К. (Medlin W. K.) — 17  
 Мезес М. (Mieses M.) — 63  
 Мерцинг Г. (Merczyng H.) — 12, 15  
 Микитась В.Л. — 35  
 Милкович В. (Milkowicz W.) — 119  
 Минкевичус И. (Minkevicius J.) — 61  
 Миссингейм Г., датский книгопечатник — 65  
 Михаил Васильевич из Санюка, писарь — 24  
 Михаил Литвин, белорусский гуманист — 48  
 Михаил Омелькович, литовский князь — 49  
 Михайлина П.В. — 59, 125  
 Мицко И.З. — 37  
 Моисей Маймонид, средневековый философ — 50  
 Мончинский И., польский протестант — 61  
 Морозова Л.Е. — 27, 35  
 Мюллер Л. (Müller L.) — 17, 66  
 Назаревский А.А. — 34  
 Наливайко Д.С. — 16  
 Негалевский Валентин, волынский шляхтич — 24, 33, 34, 108, 118  
 Немировский Е.Л. — 16, 25, 33, 34, 35, 37, 45, 62, 65, 118  
 Никита, епископ новгородский — 28, 29, 36, 55  
 Никола, святой — 48  
 Николай Гуссовский, белорусский гуманист — 48  
 Ньюмен Л.И. (Newman L.I.) — 63  
 Огиенко И. — 11, 15, 24, 25, 33, 34, 52, 64, 65, 118  
 Огоновский З. (Ogonowski Z.) — 63  
 Олтяну П. (Olteanu P.) — 27, 35  
 Онаш К. (Onasch K.) — 63  
 Оникей Кянский, русский вольнодумец — 53  
 Онуфрий, святой — 34, 62  
 Онцифор Девочка, митрополит киевский — 40, 69, 101  
 Острожские, украинские магнаты — 117  
 Острожский Константин, украинский магнат — 100, 108, 111  
 Охманьский Е. (Ochmański J.) — 14  
 Охрименко П.П. — 62  
 Павел Иовий, историк — 51  
 Павел из Визны, польский антитринитарий — 90  
 Павел Русин из Кросна, украинский гуманист — 48  
 Павлов С.Н. — 17, 96  
 Паклепка Ст., польский антитринитарий — 71  
 Панькевич И. — 116  
 Панькив Б.М. — 60  
 Папков А.А. — 61  
 Парфений Уродивый, псевдоним Ивана IV — 36  
 Патринелус Ч.Г. (Patrinels Ch. G.) — 17  
 Паславский И.В. — 12, 16, 118  
 Пашуто В.Т. — 33  
 Пеликан К., протестант — 61  
 Пересветов И.С., русский публицист — 17, 35, 64, 66, 93, 96, 115, 125  
 Перетц В.Н. — 25, 34, 63  
 Перфецкий Е.Ю. — 11, 15  
 Перфирий, русский вольнодумец — 53  
 Песочинский К., брацловский подкоморий — 92  
 Петр, патриарх антиохийский — 96  
 Петр Могила, киевский митрополит — 17, 60, 66, 119  
 Петров А.Л. — 11, 15, 22, 27, 33, 35, 73, 94, 115  
 Петров Н.И. — 37, 61  
 Петрушевич А. — 116  
 Печихвостский Ф.Б., волынский шляхтич — 99  
 Пирнат А. (Pirnat A.) — 64  
 Пичета В.И. — 15, 16  
 Платонов С.Ф. — 36  
 Плисс В.И. — 14  
 Подокшин С.А. — 12, 15, 16, 45, 59, 61, 62, 123, 125  
 Понтий Пилат — 78  
 Попов А. — 30, 35, 37, 94, 97  
 Поссевино А., папский легат — 66  
 Потий И., унияцкий митрополит — 71, 100, 107, 113, 114, 119  
 Прокофий Леонтиевич, виленский священник — 69  
 Прохоров Г.М. — 63  
 Пуласский Ф. (Pułaski F.) — 62  
 Пурицкис И. (Puryckis J.) — 62, 94  
 Рагоза Михаил, киевский митрополит — 114, 119  
 Радзивилл Николай (Черный), литовско-белорусский магнат — 44, 57, 91  
 Радойчиц И.С. — 61  
 Рей М., польский писатель — 15, 23, 25, 26, 27, 33, 35, 45, 62, 74—80, 95, 104, 116  
 Решка Ст., иезуит — 109  
 Рогов А.И. — 17, 36, 54, 65  
 Роземонд К. (Rosemond K.) — 37

- Розов А. — 14  
 Рокита Ян, чешский протестант — 36  
 Рублев Андрей, иконописец — 63  
 Рыкачевский Е. (*Rykaczewski E.*) — 37
- Савва В.И. — 36  
 Савич А. — 11, 15, 60  
 Сакович К., украинский полемист — 104, 113  
 Сандиус Хр., протестантский историограф — 20, 22  
 Свенцицкий И. — 102, 116  
 Секлуциан Ян, польский протестант — 24  
 Селява А., униатский митрополит — 45, 47  
 Сенюта Ф., войский кременецкий — 92  
 Сербента В.А. — 16, 109  
 Сервет М., антитринитарий — 96  
 Сергей, валаамский чудотворец — 33, 36, 97  
 Сергей, монах — 48  
 Сигизмунд II Август, польский король — 201, 60, 62  
 Сигизмунд I Старый, польский король — 15, 48  
 Сильвестр Билкевич, киевский митрополит — 40  
 Сильвестр Попович, киевский мещанин — 48  
 Симеон, поп во Львове — 113, 114  
 Симеон, поп в Вильно — 119  
 Скарга Петр, иезуит — 26, 35, 43, 61, 71, 100, 107, 108  
 Скорина Франциск (Георгий), белорусский первопечатник — 16, 34, 36, 46, 47, 48, 60, 62  
 Скрынников Р.Г. — 68, 94  
 Слива Т. (*Śliwa T.*) — 62  
 Смолий В.А. — 125  
 Смотрицкий Герасим, украинский полемист — 106, 117  
 Соколов И.И. — 14, 61, 65  
 Спиридон-Савва, монах — 50, 64  
 Станкар Фр., антитринитарий — 17, 23  
 Стришинец Н.М. — 60  
 Студинский К. — 15, 60, 117, 118  
 Схарин, предполагаемый родоначальник ереси «жидовствующих» — 49
- Тазбир Я. (*Tazbir J.*) — 14, 16, 63, 93, 118  
 Творек Ст. (*Tworek St.*) — 16, 97  
 Терновский Ф.А. — 30  
 Тиховский Ю.А. — 25, 34  
 Топольский Е. (*Topolski J.*) — 14  
 Торрес К., папский нунций — 43  
 Транквиллион-Ставровецкий К., украинский богослов — 37, 104, 116  
 Тяпинский Василий, белорусский шляхтич — 16, 24, 34, 108, 118
- Унгнад Г., югославянский книгопечатник — 45  
 Урбан В. (*Urban W.*) — 17, 125  
 Утенхоу И. (*Utenhovius I.*), секретарь Яна Лаского — 56—58, 66
- Ф.С. (Федор Срибрный) — 15  
 Файн И.В. (*Fine I.V.*) — 64  
 Федок Жирин, русский вольнодумец — 53  
 Федор, иконописец — 89  
 Феодосий, поп в Вильно — 119  
 Феодосий Косой, русский вольнодумец — 13, 17, 18, 20, 21, 27—30, 35, 49, 52, 53, 55, 57—59, 65, 66, 68, 69, 82—93, 96, 97, 99, 101, 107—109, 115, 120, 121, 123, 125  
 Феофил, патриарх константинопольский — 112  
 Фетисов И.И. — 22, 33  
 Филарет Христофор (Бронский Мартин) — православный полемист — 100  
 Филарет (Гумилевский) — 14  
 Филипповский И., польский антитринитарий — 90  
 Филофей, константинопольский патриарх — 25, 104  
 Флетчер Д., английский купец — 61  
 Флоровский А.В. — 62  
 Флоря Б.Н. — 33  
 Фома, русский вольнодумец — 54, 57, 65, 91  
 Фома Аквинский, богослов — 71  
 Фотинский О.А. — 14, 15  
 Фрейданк Д. (*Freydank D.*) — 64  
 Франко И.Я. — 14, 20—22, 25, 32, 34, 107, 117, 118  
 Фридман И. (*Friedmann J.*) — 63
- Халецкий О. (*Halecki O.*) — 3—17, 65  
 Хёш Ф. (*Hösch F.*) — 64  
 Ходыницкий К. (*Chodynicky K.*) — 15, 61  
 Хойнацкий А. Ф. — 37  
 Хордоступович Кароль, львовский мещанин — 113  
 Хорошкевич А.Л. — 33, 125  
 Хотеев Андрей, предполагаемый наставник М.Башкина — 52  
 Христиан, датский король — 65
- Цветаев Д.В. — 65  
 Цвингли У., швейцарский реформатор — 57
- Чаплич Кадан, волынский шляхтич — 91, 99, 108  
 Чапличи-Шпановские, родовитые шляхтичи — 108  
 Чеховиц М., польский антитринитарий — 16, 24, 34, 90, 97, 108

Чижевский Дм. — 15  
Чиколини Л.С. — 96  
Чистович И.А. — 14, 60

Швидько А.К. — 59, 60  
Шелестов Д.К. — 17  
Шлихтинг А., немецкий дворянин, переводчик — 66  
Шляпкин В.А. — 36  
Шчуцкий Л. (*Szczucki L.*) — 16, 93

Шапов Я.Н. — 35, 41, 61  
Щеглов С.А. — 117

Эдкок А.К. (*Adcock A.C.*) — 63  
Энгельс Ф. — 4—6, 7, 13, 14, 42, 61, 96, 125

Юрий из Дрогобыча, украинский гуманист — 48

Юхо И.А. — 60  
Юшчик Е. (*Juszczuk J.*) — 16, 63

Яворский Ю.А. — 19, 22, 23, 25—27, 33, 35, 71, 73, 74, 80—83, 88

Якуб Гераклит, валашский господарь — 44

Якуб из Калиновки, польский антитринитарий — 90

Ян Запольян, венгерский король — 44, 61

Янов Я. (*Janów J.*) — 12, 15, 22—26, 33—35, 62, 104, 116

Янчук Н.А. — 15

Яременко П.К. — 37, 117

Ярослав Мудрый, киевский великий князь — 41

Яцек Макушка, дьякон из Стрыя — 47

Сдано в набор 30.05.89. Подписано в печать 03.05.90. Л-10945. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офс. № 1. Гарнитура Литературная. Офсетная печать. Усл. печ. л. 8,5.  
Уч.-изд. л. 10,1. Тираж 8300 экз. Заказ № 126. Изд. № 726. Цена 65 коп.

---

Научное издание

ДМИТРИЕВ МИХАИЛ ВЛАДИМИРОВИЧ

**ПРАВОСЛАВИЕ И РЕФОРМАЦИЯ. РЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ  
В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗЕМЛЯХ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ  
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI В.**

Зав. редакцией *Н. М. Сидорова*

Редактор *В. В. Михеева*

Художник *А. В. Чижов*

Художественный редактор *В. К. Бисенгалиев*

Технический редактор *М. Б. Терентьева*

Корректоры *М. И. Эльмус, С. Ф. Будаева, Л. А. Кузнецова*

ИБ № 3523

Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета.

103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.

Типография ордена «Знак Почета» изд-ва МГУ.

119899, Москва, Ленинские горы