

# ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

**ГРИГОРЕНКО АНАТОЛИЙ ЮРЬЕВИЧ**

*доктор философских наук, профессор кафедры философии  
Санкт-Петербургского государственного экономического университета,  
vitgeor@mail.ru*

**ANATOLIY GRIGORENKO**

*D.Sc. (Philosophy), Professor, Department of Philosophy,  
St. Petersburg State University of Economics*

УДК 130.2:2

## РЕЛИГИОЗНЫЕ СМЫСЛЫ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ НА РУСИ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

### RELIGIOUS MEANINGS OF SOCIAL AND POLITICAL DEBATE IN RUSSIA IN THE LATE MIDDLE AGES

*Аннотация. Религиозная полемика оказала огромное влияние на развитие социально-политической жизни в России. Это позволяет говорить о значимости вопросов идейного характера для понимания русской истории, ее религиозных, культурных и политических особенностей, что, в свою очередь, способствует самоидентификации современного индивида и общества в целом. В статье проанализированы истоки конфликта между иосифлянами и нестяжателями, основанием которого являлся спор между Иосифом Волоцким и митрополитом Зосимой.*

*ABSTRACT. The article describes the basic religious meanings of the social and political controversy of great significance in the history of Russia. The author analyzes the origins of the conflict between the Josephites and non-possessors, the reason for which was the dispute between Joseph Volotskiy and Metropolitan Zosima. In the middle of contemporary research is the position of the non-participation of Nil Sorskiy in the debate about land tenure. The controversy had an enormous influence on the development of social and political life. This enables to conclude on the importance of questions of ideological nature and to understand the ways of development of the Russian history, its religious, cultural and political characteristics, which contribute in turn to the identity of the modern individual and society as a whole.*

*Ключевые слова: историография, история России, социально-политическая полемика, государственность, иосифляне, нестяжатели.*

*KEYWORDS: historiography, Russian history, social and political debate, statehood, Josephites, non-possessors.*

Современный период в истории России является кризисным и переходным. Он отмечен радикальной переоценкой многих духовных ценностей и социокультурных традиций, что влечет за собой потерю в обществе ощущения стабильности и самоидентичности. В этой связи религиозно-ведческие изыскания по истории православия как ведущей конфессии России, в решающей степени определившей пути развития русской культуры, становятся все более востребованными. Особый интерес вызывают исследования переходных периодов русской истории, характеризующихся так же, как и нынешняя эпоха, перестройкой и ломкой многих социокультурных и религиозных устоев. Конец XV — середина XVI столетия — время обретения древнерусским государством своей политической и религиозной независимости, что поставило его перед необходимостью решения целого комплекса религиозно-философских и политических

проблем. Именно тогда были заложены основные религиозные, культурные и политические коды развития страны, на много веков определившие ее будущую историю. Уже один тот факт, что русское государство как таковое появляется только в конце XV века и окончательно оформляется к середине XVI, заставляет обратить пристальное внимание на этот исторический период.

В историографии XIX — начала XX века было принято считать, что сущность религиозной и социально-политической истории Руси конца XV — середины XVI века определял конфликт между двумя основными направлениями религиозной мысли — иосифлянами и нестяжателями. Была проведена большая работа по исследованию этих религиозных движений и получены серьезные результаты: открыт и изучен ряд историко-религиозных памятников, проанализированы социально-политические аспекты мировоззрений иосифлян

и нестяжателей (В. А. Милютин, А. В. Горский, К. И. Невоструев, С. М. Соловьев, И. П. Хрущов, А. С. Павлов, С. И. Смирнов, В. О. Ключевский, М. С. Боровкова-Майкова).

На религиозные смыслы и содержание этой полемики обращалось значительно меньшее внимание. Считалось, что сущность ее определялась тем или иным решением вопроса о монастырском землевладении. Много значения придавалось также выяснению того, интересы каких социально-политических слоев общества выражали данные религиозные направления.

В науке сложились две историографические традиции: консервативно-охранительная (К. И. Невоструев, П. А. Бессонов) и либеральная, представленная с одной стороны славянофилами либерального толка, а с другой — учеными, выражающими взгляды либерально-буржуазной интеллигенции (О. Ф. Миллер, И. П. Хрущов, В. И. Жмакин, Б. Гречев, А. С. Архангельский). Исследователи-консерваторы в целом положительно оценивали социально-политическую и религиозную деятельность Иосифа Волоцкого и иосифлян — хранителей духа государственности, ибо они содействовали усилению великодержавной власти и боролись с деструктивными антигосударственными идеями еретиков и нестяжателей. Сторонники либеральной позиции считали иосифлянство реакционным и обскурантистским религиозным направлением, а нестяжателей соответственно воспринимали как выразителей идей гуманизма и свободы.

В послереволюционный период в работах русского зарубежья собственно религиозному содержанию учения иосифлян и нестяжателей уделялось больше внимания. Появление этих двух религиозных направлений объяснялось как распад единой монашеской традиции Сергия Радонежского. Считалось, что иосифляне придерживались «уставного благочестия» — внешне-формального понимания православного вероучения в целом, аскетизма и норм православной церковной жизни в частности; учение же нестяжателей, напротив, характеризовалось духовным видением аскетизма и смыслов религиозной жизни (Г. Вернадский, И. К. Смолич, И. Кологривов, И. М. Концевич, Г. В. Федотов). В качестве основных религиозных принципов нестяжателей был назван принцип внутренней свободы. Такое осмысление вероучительных особенностей иосифлян и нестяжателей присуще и работам иностранных ученых (Ф. фон Лилиенфельд, Д. Феннел, Г. Штекль).

Следует здесь вспомнить и Г. Флоровского, отметившего, что социально-экономическое понимание смысла полемики нестяжателей и иосифлян обедняет ее подлинное содержание. По его мнению, спор шел о глубинных основах христианской веры. Но специальных исследований в этом направлении Г. Флоровский не проводил.

В советское время изучение религиозной мысли определялось марксистской традицией социально-экономического и классового понимания истории (И. У. Будовниц, Е. Ф. Грекулов, Б. Д. Греков, И. П. Еремин, В. Ф. Ржига, Б. А. Рыбаков, А. Д. Седельников). Значительное внимание уделялось социально-классовой характеристике иосифлян

и нестяжателей, и многие исследовательские работы были поверхностными и ангажированными. В более поздний советский период историками был внесен большой вклад в осмысление социально-экономического аспекта учения иосифлян и нестяжателей, открыто несколько важнейших исторических источников, осуществлен ряд значимых текстологических наблюдений (Н. А. Казакова, А. А. Зимин, Б. Н. Моисеева, А. И. Плигузов).

В этой связи следует особо отметить работы Я. С. Лурье и А. И. Клибанова. Традиционно полагалось, что развитие идейного противостояния на Руси определялось противоборством нестяжателей и иосифлян. По мнению же Я. С. Лурье, основные противоречия были между еретиками-рационалистами с одной стороны и иосифлянами и нестяжателями — с другой. Ученый также подверг сомнению распространенное представление о гуманизме и критицизме нестяжателей, сделал ряд важных наблюдений, которые в дальнейшем позволили считать иосифлян и нестяжателей единомышленниками и союзниками в борьбе с еретиками.

А. И. Клибанов в своих ранних работах характеризовал нестяжателей как попутчиков религиозно-реформаторского движения еретиков. Позднее, анализируя идеологию нестяжателей, он писал о евангельском характере их духовности.

В исследованиях последнего времени все более настойчиво развивается линия Я. С. Лурье в понимании религиозных процессов конца XV — середины XVI века. Отрицается, что Нил Сорский участвовал в полемике против церковного землевладения. Утверждается, что между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким не было принципиальных противоречий, что их деятельность была направлена на укрепление церковных традиций русской жизни, реформирование монашества и очищение его от тех или иных недостатков (Е. В. Романенко, И. В. Дергачева). Критика Вассианом Патрикеевым Иосифа Волоцкого рассматривается как досадное недоразумение.

Со второй половины XX века наблюдается рост интереса к данной проблеме и в историко-филологической литературе. Характеризуя мировоззрения иосифлян и нестяжателей, ученые в основном следуют сложившейся с XIX века историографической традиции определять иосифлян как приверженцев благочестия и «уставной жизни», а нестяжателей — как представителей созерцательного направления в русской духовной жизни. В данного рода работах подчеркивается значительная роль идей Иосифа Волоцкого и Нила Сорского в дальнейшем развитии духовной культуры Руси (М. Н. Громов, А. Ф. Замалеев, В. В. Мильков, В. Ф. Пустарнаков, Т. В. Чумакова, М. С. Уваров, А. В. Щербаков).

В качестве итога этого историографического обзора следует отметить, что отдельные аспекты религиозного мировоззрения нестяжателей и иосифлян рассматривались во многих работах, но по преимуществу эпизодически и неглубоко, поскольку априори предполагалось, что у иосифлян и нестяжателей не было и не могло быть целостной и логически выстроенной богословской концепции.

Приходится констатировать отсутствие специальных религиозных исследований учений иосифлян и нестяжателей как самостоятельных направлений русской религиозной мысли.

Одним из самых дискуссионных является вопрос о начале полемики между иосифлянами и нестяжателями. Считали, что она возникла в конце XV века как результат спора между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким по поводу монастырского землевладения. Но в результате текстологических исследований последнего времени все больше ученых приходят к выводу, что Нил Сорский никогда не вступал в полемику о монастырских владениях. Это было и не в его характере, поскольку он сам писал о том, что сознательно сторонится каких-либо споров о богатствах и землях. Все это позволило многим ученым поставить под сомнение сам факт спора между иосифлянами и нестяжателями — главного идейно-религиозного события русской истории конца XV — середины XVI века.

Пролить свет на данную проблему помогает недавно обнаруженная автором этих строк рукопись митрополита Зосимы. А для начала следует дать характеристику двух иерархов — Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы и проследить историю их идейной борьбы.

После собора 1490 года власть церковная, как и светская, считала, по всей видимости, что с ересью покончено. Однако иначе думал Иосиф Волоцкий, и именно он стал инициатором гонений на еретиков. По его мнению, те отнюдь не отказались от своей «злой ереси» и продолжали «сеять свое гнусное семя». Во главе еретиков, согласно Иосифу, неожиданно оказался сам митрополит всея Руси Зосима. Его на этом этапе ереси Иосиф называет главой и начальником всех еретиков.

Волоцкий игумен пишет ряд посланий, в которых прямо говорит о том, что митрополит — еретик, и обвиняет его в «жидовстве». Митрополиту Иосиф адресует несколько риторически украшенных обвинений. Для него Зосима — «великий поборник дьявола, головня содомского огня, змей многотысячеголовый, пища для геенского огня, новый Арий, худший, чем Манес, первенец Сатаны, гнуснейший злодей...» [5, с. 31]. Митрополит, по словам волоцкого игумена, не смог удержаться и скрыть свою ересь и «излил ее на многих».

О роли Иосифа Волоцкого в русской духовной, религиозной и политической жизни написано немало, начиная уже с XVI века. Особый интерес он вызывал у исследователей XIX века, которые оценивали влияние Иосифа Волоцкого на русскую жизнь по-разному. Часть из них признавали заслуги Иосифа в строительстве устоев государственной жизни Руси и защите идеалов православия, другие видели в нем консерватора, приверженца старины и отживших форм, направившего духовное развитие Руси по ложному пути. Но никто не сомневается в значимости личности волоцкого игумена. В любом случае, не оспаривается его решающее влияние на идейную борьбу конца XV века [11, с. 18–29; 6, с. 334–337; 13, с. 396–410].

Иосиф Волоцкий родился в семье, связанной тесными узами с монастырями [9, с. 324–349;

4, с. 311–342]. Исследователь жизни и наследия Иосифа И. Хрущов определил, что среди его родни 14 человек были монахами и лишь один остался в миру. Ученик волоцкого игумена Досифей Топорков оставил нам такое описание: «И возрастом умерен и лицом благообразен, по древнему Иосифу, браду имея окружену и должною меру, тогда темнорус, в старости же сединами сияя» [13, с. 47].

Еще в юные годы Иосиф Санин постригся в монахи в Боровском монастыре, игуменом которого был Пафнутий Боровский, чья деятельность тогда была тесно связана с великим князем. После смерти Пафнутия игуменом монастыря согласно его завещанию и воли великого князя стал Иосифом Волоцким.

С самого начала своего игуменства Иосиф проявлял себя сторонником чистоты монашеской жизни и жесткой дисциплины. Строгость нового игумена не всем монахам пришлась по нраву, что вылилось в протест в монашеской среде.

В это же время, в 1472 году, между Иосифом и Иваном III произошел конфликт из-за «монастырских сирот» (крестьян), которых великий князь изгнал из монастырского подчинения. Иосиф тайно покинул обитель и отправился в путешествие по Руси в поисках наилучшего монастырского устройства. Весьма существенно, что этот шаг был предпринят на фоне серьезного противостояния, вызванного выступлением удельных князей Бориса Волоцкого и Андрея Углицкого против власти великого князя. Подобное совпадение позволяет полагать, что Иосиф Волоцкий четко обозначил свои политические симпатии [8, с. 134–138].

Во время своего странствия по русским монастырям Иосиф смог убедиться, что нормы монастырского общежития, завещанные Сергием Радонежским, утрачены. Лишь Кирилло-Белозерский монастырь в какой-то мере отвечал высоким требованиям: «Бе же той монастырь не словом общежительный, но делом» [4, с. 49].

Поэтому после возвращения в свою обитель Иосиф задумал основать новый монастырь, намереваясь расположить его во владениях Бориса Волоцкого.

В 1479 году начались работы по строительству новой обители — Волоколамской. Удельный князь пожертвовал на это огромные деньги и отдал в собственность монастырю деревню Спиоровскую. Расходы на возведение только Успенского собора в обители составили примерно 1000 рублей (очень большая по тем временам сумма). «В конце XV века, — пишет исследователь истории Русской православной церкви Н. С. Борисов, — за 20–60 руб. можно было купить село в Подмосковье» [2, с. 182].

Монастырь развивался бурными темпами. Столь быстрый его рост обеспечивался вкладами богатых бояр за упокой души, их пожертвованиями или взносами за пострижение. Об этом свидетельствовал и сам Иосиф Волоцкий: «И они, господине, давали много, рублей по 10 и по 20, а иные по 30, а иные по 50, а иные по 100, а иные по 2000...» [9, с. 127–131].

Для привлечения средств на строительство монастыря у волоцкого игумена было следующее идейное обоснование: вклады в монастырь по душе, дарение сел или же прямое пострижение с передачей имущества в монастырь непосредственным образом обеспечивали, по его мнению, спасение души. Очевидно, что в условиях ожидания Христова пришествия в 1492 году и «нелицемерно-го суда» подобного рода агитация Иосифа могла иметь большой успех [9, с. 148–151]. И действительно, в монастырь поступали многочисленные пожертвования деньгами, хлебом, мукой, скотом, посудой и ремесленными изделиями. Принимала послушание и знать. Из писем Иосифа Волоцкого мы узнаем, как это происходило. Ростовский князь Андрей Голенин любил приходить в обитель поучаться у волоцкого игумена о спасении души. А через какое-то время князь уже слезно умолял Иосифа Волоцкого, чтобы тот постриг его в монахи. Вместе с ним обет послушания приняла и большая часть его слуг. Все драгоценности, три села и имущество были переданы во владение монастырю.

Главная тема в ранних посланиях Иосифа Волоцкого — это защита института монашества как средства спасения души, чему способствуют вклады и милостыни за упокой души.

Здесь Иосиф проявляет себя расчетливым хозяином, умеющим четко связывать жертвуемую монастырю сумму с количеством заупокойных молитв и поминальных служб. В письме княгине Голениной он составил целую смету — пояснял, сколько служб может совершить за ее умерших родственников.

Отсюда становится понятным, почему Иосиф воспринимал свой монастырь не как место уединения для совершения духовного подвига, а как один из центров духовной, государственной, общественной и хозяйственной жизни. Среди источников пополнения монастырской казны и хозяйства было дарение сел, «вклады по душе», заказные поминальные службы и т. д.

Бояре и князья, вкладывая свои села в монастырь или передавая ему свои богатства, получали возможность иметь здесь, в земной жизни, своих поминальников, которые будут оказывать помощь и после смерти вкладчика. Поэтому Иосиф Волоцкий в своих сочинениях неоднократно возвращался к теме подобного обоснования монастырских вкладов. Он требовал, чтобы каждый постригающийся в монахи «давал богатств по своей силе, платы за службы», чтобы «даром ни одного обедни, ни понафиды не служил» [9, с. 181].

Все это было необходимо для монастырского и церковного строительства, поскольку «надобе церковные вещи строити и святые иконы и святые сосуды, и книги и ризы и братство кормити, и поити и оддевати и обувати и иные всякие нужи исполняти, и нищим и странним и мимо ходящим давати и кормити» [9, с. 182].

Очевидно, что в системе воззрений Иосифа Волоцкого учение о спасении души занимало одно из центральных мест. Отдельное размышление на эту тему можно найти в четвертом «слове» «Просветителя». Он противопоставляет веру

праведным делам в смысле добродетели и праведной жизни, так что любой уверовавший, включая и покаявшегося грешника, будет спасен и помилован. Помимо веры, есть и другая возможность спасения души — молитвы и заупокойные службы. Об этом Иосиф пишет особенно много, и ясно почему: сущность монастыря как раз в определенной степени и заключается в совершении молитв и служб памяти усопших. Менее всего Иосиф касается в своих трудах добродетельной жизни, которая находится на периферии его творчества. Более того, рассуждения о добродетельной жизни как условии спасения он вкладывает в уста дьявола, вопрошающего: «Почему даром, без праведных дел спасешь их?» [5, с. 109–115]. Для волоцкого игумена размышления о добродетели были излишними, поскольку ставили под сомнение необходимость монастыря и заупокойных служб. Зачем службы за усопших и вклады по душе в монастырь, если проблема спасения и помилования решается в земной жизни и определяется тем, насколько эта жизнь добродетельна?

Итак, концепция спасения души у Иосифа Волоцкого — это вера, службы, молитвы, «пение и ежегодные службы прежде умершим». Подобные мысли проходят сквозь все творчество Иосифа Волоцкого, в котором они также связаны с его соображениями о неприкосновенности монастырской собственности. Покушающиеся на нее покушаются и на память вкладчиков, на прерогативу собственно духовной власти: «А ведомо тебе, колико люди добрые давали денег да и сел, а велели собе писати в вечное поминание, и кормы на себе кормити, ино тех память всех погибнет, а мы пойдем по дворам» [4, с. 216].

Всякое сомнение в монашестве — гаранте спасения — Иосиф рассматривает как еретическое. Уже в ранних посланиях он много пишет на эту тему, определяя сомневающихся как еретиков. В послании о расстригшемся чернце он упоминает о некоем Неровном, расстригшем монаха, сбегавшего из монастыря Иосифа. Волоцкий игумен характеризует уход из монастыря как отступничество и «хулу на христианскую веру» (знакомые нам обвинения по материалам собора на новгородских еретиков): «Такобо свидетельствует божественное писание, иже хто отвержется Христа и похулит христианскую веру, також подобен тому и той, аще хто отвержет святой иноческий образ и начнет жити в мирском житии, со отметники и с неверными осужен будет» [9, с. 146–147].

Самого же Неровного Иосиф признает еретиком, несмотря на то, что тот как вполне благоверный христианин посещал церковь и еретиком себя не считал: «И приехал к нам в монастырь сам Неровный, и яз его не велел ни в церковь, ни в трапезу пушати, занеж дела еретические творит, одного сына расстриг, а другово мучит, чтобы в церковь не ходил...» [9, с. 146–147].

Во втором послании князю о постригшемся человеке Иосиф более подробен. По его мнению, любое сомнение в том, что постриг — еще не гарантия спасения, что для этого нужна еще и праведная жизнь, являются ересью, отступничеством

и «хулой на всю христианскую веру»: «Аще ли же хулит хто монастыри или святыи иноческий образ, яко мнозиво иноческий образ облачатца, а не вси спасаются, таковы хулят Господа нашего Иисуса Христа, яко многия ученика имеяша, но не вси спасаются; такоже хулят и святого апостола Павла и ... вся святыя апостолы, яко многи ученики имеяху, но не вси спасаются, такоже хулят <...> и все святыя преподобные отца наша, иже многие ученики имеяша, а не всиспасаются. Помале начнем хулити святое крещение, яко мнози крещаются, а не вси спасаются, понеже Господь Бог наш Иисус Христос, хотя всякого человека спасти и <...> весть яко по крещении имама согрешати и святое крещение осквернити; сего ради повеле апостолом и преподобным и богоносным отцем нашим второе крещение предати, иже есть святыи ангельский образ, им же все грехи очистятся, яже от младенчества быша» [9, с. 151].

Весьма существенно, что в переписанной еретиком Иваном Черным Лествице Иоанна Лествичника есть рассуждение прямо противоположного характера: «Толк; сиреч, аще не всяк крестяйся спасется, но иже аще сохранит яже иноком подобная. Не всяк бо иже в монастыри иноци суть, но творяи дело иноческое, то есть инок. Речбо невсяк глаголяиму, Господи, Господи, внидет в царство небесное, но творяи волю Отца, иже на небесех» [7, с. 245]. Оно располагается в толкованиях, написанных к Лествице отцами церкви. Но в отличие от других текстов, переписанных Иваном Черным без изменения, «слово в слово», этот текст является, по мнению А. И. Клибанова, самостоятельной редакцией толкований Лествицы. Отличают его от своего протографа все те же слова, вызвавшие отрицательную реакцию Иосифа Волоцкого: «Аще ни всяк крестяйся, ню иже аще сохранит дела Божиаяве. Ни всяк постригайся, ню иже аще сохранит яже инокам подобная». Как можно заметить, в соображениях этих ничего еретического нет, Иосиф же, обвиняя своих оппонентов в ереси, конечно, оговаривал их. И это, надо сказать, характерная черта его полемической литературы, исследуя которую в дальнейшем обязательно нужно об этом помнить. Но данный текст имеет и другую, не менее важную для нас, сторону. Если согласиться с А. И. Клибановым, что перед нами самостоятельная редакция Ивана Черного, то тогда очевидно, что тот не отрицал монашества в принципе, что ему свойственно лишь стремление к чистоте иноческой жизни, «сохранению святого ангельского образа».

В характеристике личности Иосифа Волоцкого весьма важно отметить его близость новгородскому архиепископу Геннадию. «Будучи покровителем Иосифа, — писал исследователь А. А. Зимин, — Геннадий сделал его своим заместником в Волоколамске, передав ему все доходы в Волоколамской епархии». Отношения их были скорее дружественные, чем просто деловые: «Геннадие любяше зело и часто к нему посылаю е <...> толико же почитающе мужа, яко заместника своего церквам волоцким сотвори...» [4, с. 61].

В конце 80-х годов Геннадий обращается к Иосифу Волоцкому за помощью в борьбе

с еретиками: «И возвести архиепископ сие зло игумену Иосифу и просит помощи».

Весьма существенно, что уже в одном из первых посланий, «Послании вельможе Иоанну о смерти князя», Иосиф связывает ересь с политическими мотивами [9, с. 154–159].

Послание это написано в связи со смертью родных братьев великого князя, которого Иосиф и обвиняет в этом «Каиновом грехе». Удельные князья, по мнению Иосифа Волоцкого, были надежным оплотом православия, непримиримыми борцами с ересью: «Где бо уши, — писал Иосиф, оплакивая смерть князей, — иже ни слышати хотящая еретическая развратна предания? Где языцы <...> о истине и еретиком страшнии?» По логике послания получается, что Иван III слушал и внимал каким-то еретическим речам. Смерть братьев великого князя Иосиф расценивал как угрозу православия и уступку еретическим силам: «Понеже велицы сосуды божественных дарований добродетельных за небрежение наше от среды нас взяти быша, в них же бяше любовь и целомудрие и смирение и благостыни кротость и прочая. И в тех место добру ненавистный сатана излиа скверный сосуд всякия погубелныя горести, в ней же бяше братоненавидение, прелюбодейство, блуд, немилосердие, зависть, ненависть, гнев и прочая, горши же всего, еже себе не внимати, а инех осуждати и превращати пределы, еже положиша отцы наши, и испытovati неиспытанная и касатися некасаемых, еже о Божестве, и от сего внидоша распря и ереси». Из послания становится ясным, что Иосиф намекал на причастность к ереси и «превращению пределов» великого князя. Как убедительно показал Я. С. Лурье, Иван III в конце XV века неоднократно осуществлял конфискацию монастырских и церковных земель. Отношения между Иваном III и церковной партией сторонников сильных монастырей были в то время накалены до предела. Позже Иосиф Волоцкий давал понять, что великий князь в своей политике уподобляется византийским императорам-иконоборцам.

С таким решительным политическим настроением Иосиф вступил в борьбу с митрополитом Зосимой после собора 1490 года.

О Зосиме мы знаем гораздо менее, чем об Иосифе Волоцком. До поставления в митрополиты он был архимандритом Симонова монастыря. В 1490 году во время бурной борьбы Геннадия с новгородскими еретиками избирается митрополитом, а позже руководит церковным собором на еретиков. В этом же году пишет «Поучение против еретиков», осуждающее и отлучающее их от церкви. В 1492 году Зосима в связи с окончанием пасхальных таблиц и ожиданиями «конца света» составляет трактат «Изложение пасхалии», преисполненный высокой государственной риторикой и возвеличивания великого князя Ивана III как «нового царя Константина новому граду Костянтину — Москве и всей Русской земли...» [8, с. 164].

Вот, пожалуй, то небольшое, что можно сказать о митрополите, исходя из сохранившихся до наших дней источников.

Естественно, любая новая подробность о нем важна. В этой связи крайне интересна неизвестная

в научной литературе личная рукопись митрополита Зосимы. Трудно переоценить ее значение для характеристики его взглядов. К сожалению, документ остался незамеченным исследователями. Лишь П. Флоренский косвенно коснулся содержания рукописи во время учебы в духовной академии, пребывавшей тогда в стенах Троице-Сергиевой лавры, когда занимался своей богословской диссертацией и будущей книгой «Столп и утверждение Истины» в 1908–1914 годах.

Работая над главами, посвященными анализу сюжетов икон «Софии премудрости божией», он обратил внимание на ряд статей под названием «Толкование образу Св. Софии премудрости божией», одна из которых находилась в рукописном сборнике из библиотеки Троице-Сергиевой лавры. «На белом листе, — писал Флоренский, — помещен *exlibris*: «Сия святая откровение Ивана Богослова и вангелиста Апокалипсис, да в ней служба толковая, да иных приписей много без числа, мудрых без меры. А сия книга Зосимы митрополита всея Руси» [12, с. 388].

Сборник этот хранится в настоящее время в Российской государственной библиотеке.

Рукопись, что весьма существенно, относится к концу XV века. Действительно, на «белом» листе, а также и других листах располагаются автографы самого Зосимы, своей необычностью весьма отличающиеся от подписей других иерархов, например, от известных нам по альбому М. П. Погодина бесхитростных подписей митрополитов Геронтия и Симона, бывших современниками Зосимы. Ясно, что Зосима, оставляя свои подписи в разных местах рукописи так, что она начинается его автографами, показывал тем самым свое особое отношение к ней. Можно предположить, что эта рукопись была для него важна, если не написана самим Зосимой. Рукопись достаточно полно расписана М. П. Погодиным, П. Флоренским. Обилие статей, посвященных ожиданиям Антихриста, толкованиям Ветхого и Нового Заветов, литургиям, антииудейским рассуждениям, позволяет предположить, что сборник был составлен в связи с еретическим движением того времени. Все эти сочинения были в конце XV века предметом широкого обсуждения, часто использовались в полемике со своими оппонентами.

Так, на Апокалипсис и Диоптру, содержащиеся и в сборнике Зосимы, даны прямые ссылки в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и посланиях Геннадия. Волоцкий игумен делал из них обширные выписки и использовал их в своей интерпретации темы пришествия Христова и «конца света». По своему жанру сборник этот можно в какой-то степени отнести к числу довольно распространенных в то время на Руси сборников толковых, написанных в форме вопросов и ответов. Чисто внешне в нем ничего примечательного нет, несколько необычно его содержание. Сборников конца XV века, столь широко включающих в себя сочинения, посвященные пришествию Христову, обсуждению личности Антихриста, не так много.

Итак, в конце XV века Зосима заказал или же по его указанию специально был составлен

сборник с толковыми статьями библейских книг, апостольских и соборных церковных правил. Все это убеждает в том, что к данной рукописи надо отнестись очень внимательно и рассматривать ее содержание именно сквозь призму еретического движения. Весьма сомнительно, чтобы митрополит в самый разгар борьбы с ересью и противостояния ему Иосифа Волоцкого преследовал таким образом чисто познавательные цели. Из составляющих сборник сочинений наибольший интерес вызывают выписки и толкования апостольских и соборных церковных правил о порядке причащения, молитв за усопших, о церковном и монастырском имуществе и иноческой жизни.

Для удобства рассмотрения выписки можно разделить на три части в соответствии с их темами.

Тема загробного спасения. Праведные дела или заупокойные молитвы и службы.

Смысл этих суждений заключается в том, что для спасения нужны прежде всего праведные добрые дела, а не заупокойные службы и молитвы, что противоречит идеям Иосифа Волоцкого. Вспомним, что спасение души являлось центральной темой богословской концепции волоцкого игумена, что для этого, по его мнению, необходима в первую очередь вера, которая «вменится в праведность без дел» и «святые службы, молитвы, пения и ежегодные памяти прежде умершим», так что всякий не останется «без награды». И напротив, прямо противоположную точку зрения, ту, что отразилась в рукописи Зосимы, Иосиф вкладывает в уста дьявола: «Почему даром, без праведных дел спасаешь их?»

Темы спасения касается и еще одна статья о дьяволе, откуда он появился и зачем нужен. Основные ее идеи следующие.

После «падения человека» зло вошло в человеческую природу и жизнь. Дьявол получил власть на земле, но человек сохранил вместе с тем способность «произволения» — свободу выбора добра и зла. Поскольку все «служебные духи Богом на службу посылаемы», постольку и «дьявол служит Богови», являясь «жезлом наказания»: «Ста дьявол на земли в чину своем служения, в нем же уставися служити Богови <...> в неких вещах по наказанию, приводящихся нам от Бога». И в этом смысле роль его весьма почетна, и потому нельзя «хулити глаголемое бостоание дьяволе пред Господом и служение его разумей». Дьявол влияет и на ход истории, наказывая одни народы и спасая другие. Так, был наказан египетский фараон и пленена «земле Египетская» царем Вавилонским, который в статье толкуется как дьявол.

Для избежания дьявольского служения и соответственно спасения от «конечной муце» предлагается следующий путь: «Сичеубо нас Златауста Духом Святым наказуют и принуждают испытывати божественна писания, якоже страшнейший глагол сей приводит, глаголя, несть, рече, никому же спастися, а щене часто прочитанная насладятися духовнаго». В заключение же говорится о том, что каждый инок должен внимать прежде себе, нежели своему наставнику, что «бессловесное послушание» может ввести его вместе с наставником в «геену огненную». Чтобы не стать на подобный

путь, следует, как то явствует из статьи, «испытыва-ти божественная писания», а «бессловесное послушание» подобно тому как «слепец слепца водить, оба в яму упадут». Столь пристальное внимание к проблеме добра и зла, обращение к внутреннему миру человека, настойчивые рекомендации читать библейские книги делают этот текст созвучным мыслям Нила Сорского, что не является для нас большой неожиданностью, ведь уже А. А. Зимин предполагал, что Зосима был нестяжателем [4, с. 58, 60–61]. Вспомним также, что кредо Нила состояло — о чем он сам не раз упоминал — именно в этом «испытывании» божественных писаний (см. послание Нила к Герману Подольскому и к «брату с восточных страны на ползу души») [10, с. 137].

Это только часть наиболее красноречивых выписок с осуждением всех форм монастырских и церковных стяжаний — совершаются ли они в виде милостыней, приношений или дарений сел. Обращает на себя внимание и проходящая рефреном тема «яко аще церкви или монастыри зидают от неправды» — порицания строительства богатых храмов. При сопоставлении этих размышлений со взглядами на сей счет Иосифа Волоцкого становится очевидным их взаимоисключающий характер. Для волоцкого игумена щедрые пожертвования, возведение монастырей и церквей было одной из главных составляющих его богословских воззрений. Уместным здесь будет вспомнить масштабное строительство новой обители, развернутое именно в эти годы волоцким игуменом. По размаху, числу и богатству жертвований — деньгами и дарением сел — оно отличалось от многих других.

Судя по характеру выписок Зосима, он не одобрял подобную практику. Учитывая также принадлежность рукописи самому митрополиту и откровенно враждебные отношения Зосимы и Иосифа Волоцкого, можно предположить, что выписки эти были сделаны с сознательным намерением противопоставить их концепции волоцкого игумена.

В еще более тесной связи рукопись Зосимы с развивающимся в начале 90-х годов конфликтом между двумя иерархами. Особое звучание она приобретает именно в контексте противоречивой борьбы того периода. По словам Иосифа Волоцкого, как он пишет о том в «Просветителе», Зосима в это время вел со своими соперниками «жестокую войну». В союзе с митрополитом выступил и сам великий князь, сославший противников и оппонентов Зосимы в «изгнание», так что они претерпели «оковы, тюрьмы и разграбление имущества» [5, с. 317–324]. Зосима же лишал, по словам волоцкого игумена, своих противников причастия, священников и дьяконов отлучал от сана и не давал им благословения. Об этом же Иосиф пишет в послании Нифонту, оспаривая возможность святителю самостоятельно, без санкции собора, принимать подобные решения дисциплинарного толка.

Если согласиться с тем, что эти выписки в рукописи Зосимы сделаны сознательно и намеренно (обратное предположение выглядит неправдоподобным и требует объяснения, почему в рукописи митрополита находятся выписки именно такого

рода), то они объясняют также, почему митрополит отлучал, не благословлял и не давал причастия своим оппонентам. Выписки из церковных правил предлагают следующие возможные мотивы подобных дисциплинарных наказаний: «суровство, преобидение, стяжание», а также «зидание храмов от неправды». Под «суровством и преобидением» помимо всего прочего можно предположить жестокое отношение к еретикам. По крайней мере, сам Иосиф Волоцкий в послании Нифонту писал о том, что еретиков следует не только осуждать, но и казнить. Зосима же, со слов, правда, волоцкого игумена, говорил, что не подобает осуждать ни еретика, ни отступника. Какие-то разногласия между двумя иерархами в отношении к еретикам все же были.

Итак, при внимательном прочтении рукописи Зосимы в ней обнаруживается скрытая полемика с Иосифом Волоцким. В любом случае, содержание выписок противоположно взглядам волоцкого игумена. В богословской концепции Иосифа Волоцкого центральной была проблема спасения души, что обеспечивалось в первую очередь, по его мнению, верой, «вменявшейся в праведность без дел», также «святыми службами, молитвами, пением и ежегодными памятными прежде умершим» [5, с. 324].

Зосима же, насколько позволяет судить текст его рукописи, придерживался иной позиции: для спасения нужны именно праведные дела. По всей видимости, эти воззрения митрополита дали повод Иосифу Волоцкому упрекать его в отрицании Воскресения мертвых: «Умер, деи, ин, то умер — пота места и был» (см. Послание Нифонту и «Просветитель») [5, с. 347].

Идеи Зосимы о том, что спасение души определяется совершенными при жизни праведными делами, что «нести молитвы после смерти», были искажены волоцким игуменом в соответствии со всей полемической практикой до неузнаваемости.

Спасение души в рукописи митрополита Зосимы обусловлено следующим: праведными делами, высокой духовной жизнью, отрицанием индивидуальных и общемонастырских стяжаний и «испытыванием божественных писаний». Подобные воззрения никак не подходили для обоснования практики роста экономического могущества монастырей, сторонником и ярким защитником которой был Иосиф Волоцкий. Стань эта идеология, отраженная в рукописи Зосимы, господствующей — и вся деятельность волоцкого игумена, направленная на усиление роли монастырей в государственной и политической жизни страны, могла оказаться безуспешной. С целью избежать такого исхода Иосиф Волоцкий и развил богословскую концепцию спасения души, обусловленную поминальными службами, вкладами в монастыри и т. д.

Исходя из вышесказанного, можно считать, что в центре богословия Руси конца XV века была тема спасения души, что было связано не только с общеполитическими воззрениями по поводу собственности монастырей и их роли в обществе, но и с напряженными ожиданиями второго пришествия Иисуса Христа в 1492 году. А это, в свою очередь, обострило и другие богословские проблемы нравственного, политического и социального характера.

Очевидно, что Зосима был противником партии «монастырской старины», которую возглавлял Иосиф Волоцкий, полагая, что монастырь является одним из центров политической и государственной жизни Руси. Рукопись митрополита объясняет нам остроту и причины конфликта между двумя иерархами. Зосима скорее всего принадлежал к духовному течению в Русской православной церкви, именуемому обычно в научной литературе партией нестяжателей. Об этом и свидетельствуют выписки в его рукописи — «нестяжательные» монастыри не должны владеть селами. Высокий митрополитический сан, по всей видимости, позволял Зосиме предпринимать, в отличие от созерцательной жизненной позиции Нила Сорского, конкретные шаги по осуществлению задуманной им реформы церковной жизни в соответствии со своими «нестяжательными» взглядами. Именно этим и объясняется непримиримый характер борьбы между Зосимой и Иосифом, а не еретичеством митрополита, как считают многие исследователи, доверяющие противоеретическим сочинениям, в которых митрополит обвиняется в «жидовстве». Как о том, например, Иосиф писал в своем послании Нифонту, что все поучаются от «еретиков и от отступников Христовых, и от проклятых на соборе...».

Многочисленные статьи в рукописи Зосимы, разъясняющие догматы христианства, толкующие

литургию и Символ Веры, защищающие иконописание, позволяют утверждать, что Зосима еретиком не был.

Таким образом, в результате проведенного анализа мы можем сказать с определенной долей уверенности, что истоком конфликта между иосифлянами и нестяжателями был спор между волоцким игуменом и митрополитом Зосимой. Предметом же полемики были вопросы не социально-экономического характера, как считалось ранее, а в первую очередь идейного. Это позволяет прийти к выводу об их значимости для понимания путей развития русской истории.

В конце XV века на Руси были предприняты попытки ответить на многие религиозные и социально-политические вопросы. Это время отмечено острой полемикой между разными направлениями религиозной мысли в Русской православной церкви по самым фундаментальным проблемам религиозной жизни. В ходе дискуссии, по сути, была выработана социокультурная и религиозная программа дальнейшего развития страны. Осознание идейного содержания данной полемики, четкое понимание позиций спорящих сторон проясняют и открывают забытые смыслы отечественной религиозной, культурной и политической истории, что, в свою очередь, способствует самоидентификации современного индивида и общества в целом.

1. Алексеев Ю. Г. Освобождение Руси от ордынского ига. Л.: Наука, 1989. 219 с.
2. Борисов А. А. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М.: Изд-во МГУ, 1986. 208 с.
3. Григоренко А. Ю. Духовная культура Московской Руси конца XV — первой половины XVI века. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. 350 с.
4. Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV — XVII в.). М.: Наука, 1977. 356 с.
5. Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Изд-во «Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь», 2006. 402 с.
6. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М.: Наука, 1992. 704 с.
7. Клибанов А. И. Книги Ивана Черного (К характеристике мировоззрения новгородско-московских еретиков) // Исторические записки. Т. 62. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 378 с. С. 198–244.
8. Лурье Я. С. Две истории Руси XV в.: ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. 240 с.
9. Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 390 с.
10. Прохоров Г. М. Нил Сорский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 2: Л-Я. М.: Наука, 1989. 528 с.
11. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины [вступ. ст. С. С. Хоружий]. М.: Правда, 1990. Т. 1. [Ч.]1. 490 с.
12. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: ИМКА-Пресс, 1937. 574 с.
13. Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1868. 266 с.

#### References

1. Alekseyev Yu. G. *Osvobozhdeniye Rusi ot ordynskogo iga* [Liberation of Russia from the Horde yoke]. Leningrad: Nauka Publ., 1989. 219 p. (In Russian).
2. Borisov A. A. *Russkaya tserkov v politicheskoy borbe XIV–XV vekov* [Russian Church in the political struggle of the XIV–XV centuries]. Moscow: Lomonosov Moscow State University Publ., 1986. 208 p. (In Russian).
3. Grigorenko A. Yu. *Dukhovnaya kultura Moskovskoy Rusi kontsa XV — pervoy poloviny XVI veka* [The spiritual culture of Moscow in the late XV — first half of the XVI century]. St. Petersburg: St. Petersburg State University of Engineering and Economics Publ., 2012. 350 p. (In Russian).
4. Zimin A. A. *Krupnaya feodalnaya votchina i sotsialno-politicheskaya borba v Rossii (konets XV–XVII vv.)* [Large feudal patrimony and social and political struggle in Russia (the end of the XV–XVII centuries)]. Moscow: Nauka Publ., 1977. 356 p. (In Russian).
5. Joseph Volotsky. *Prosvetitel* [Enlightener]. Moscow: Joseph Volotsky Stavropegic Monastery Publ., 2006. 402 p. (In Russian).



6. Kartashev A. V. *Ocherki po istorii russkoy tserkvi* [Essays on the history of the Russian Church]. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1992. 704 p. (In Russian).
7. Klibanov A. I. *Knigi Ivana Chernogo (k kharakteristike mirovozzreniya novgorodsko-moskovskikh yeretikov)* [Books by Ivan the Black (on the characteristics of the worldview of Novgorod and Moscow heretics)]. *Istoricheskiye zapiski — Historical Notes*, 1958, 62, pp. 198–244 (in Russian).
8. Lurye Ya. S. *Dve istorii Rusi XV v.: ranniye i pozdniye, nezavisimyye i ofitsialnyye letopisi ob obrazovanii Moskovskogo gosudarstva* [Two stories of Russia in the XV century: early and late, independent and official chronicles of the formation of the Moscow State]. St. Petersburg: Dmitry Bulanin Publ., 1994. 240 p. (In Russian).
9. *Epistles of Joseph Volotsky*. Moscow; Leningrad: The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1959. 390 p. (In Russian).
10. Prokhorov G. M. Nil Sorsky. In: *Slovar knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi. Vyp. 2. Vtoraya polovina XIV–XVI v.* [Dictionary of scribes and bookishness of Ancient Russia. Issue 2. The second half of the XIV–XVI century]. Part 2. Moscow: Nauka Publ., 1989. 528 p. (In Russian).
11. Florenskiy P. A. *Stolp i utverzhdeniye istiny* [Pillar and affirmation of truth]. Vol. 1. Moscow: Pravda Publ., 1990. 490 p. (In Russian).
12. Florovskiy G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of the Russian theology]. Paris: UMCA-Press, 1937. 574 p. (In Russian).
13. Khrushchov I. *Issledovaniye o sochineniyakh Iosifa Sanina* [A study on the writings of Joseph Sanin]. St. Petersburg: The Imperial Academy of Sciences Publ., 1868. 266 p. (In Russian).