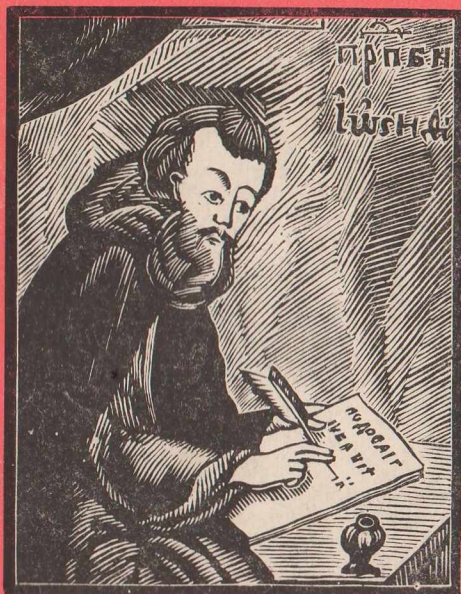


Н. М. ЗОЛОТУХИНА

ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ



ИЗ ИСТОРИИ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
И ПРАВОВОЙ
МЫСЛИ

ИЗ ИСТОРИИ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ПРАВОВОЙ
МЫСЛИ



Редакционная коллегия:

П. С. ГРАЦИАНСКИЙ, В. Е. ГУЛИЕВ,
Л. С. МАМУТ, В. С. НЕРСЕСЯНЦ

Н. М. ЗОЛОТУХИНА

ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ



Москва
«Юридическая литература»
1981

Золотухина Наталья Михайловна, кандидат юридических наук, доцент кафедры теории государства и права Всесоюзного заочного юридического института.

Специализируется в области истории политических и правовых учений. Основным предметом исследований в настоящее время являются проблемы русской политической мысли XV—XVI вв. По этой тематике опубликован ряд статей в журналах и сборниках научных трудов: «Теории суверенитета государственной власти в русской политической литературе на рубеже XV—XVI вв.» (1975); Теория «Москва — третий Рим» (1977); «Об эволюции социально-политического идеала «стяжательской» церкви в трудах И. Волоцкого» (1979) и др.

Ответственный редактор П. С. Грацианский

3 $\frac{11001-028}{012(01)-81}$ — 9-81 1202000000

Иосиф Волоцкий — известный церковный деятель и писатель XV—XVI вв. — является одной из самых значительных политических фигур русского средневековья. Он был идеологом и родоначальником самостоятельного направления в русской общественно-политической мысли, которое получило название иосифлянства и оказало влияние на процесс формирования русского государства и его политику, а также во многом определило дальнейшее развитие русской политической мысли в XVI—XVII вв.

Русскую средневековую культуру трудно представить без этого имени, ибо разрешение основных социально-политических проблем государственной жизни в XV—XVI вв. в той или иной мере зависело от того, какую платформу займет в данном случае иосифлянское церковное большинство.

Произведения Иосифа еще при его жизни получили широкое распространение в различных социальных кругах русского общества. Они многократно переписывались и читались в последующие столетия.

Волоколамский игумен был известен и в других славянских странах.

При анализе политической публицистики, сложившейся в период позднего феодализма, необходимо учитывать, что характерной чертой средневекового мышления, как отмечал Ф. Энгельс, является религиозная оболочка¹. Христианство в феодальной Европе (в равной мере как в Западной, так и в Восточной) практически выступало универсальной формой культуры, поэтому любые социально-политические реалии находили выражение в образах и терминологии

господствующей идеологии. «Церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви»². «В руках попов политика и юриспруденция... оставались простыми отраслями богословия, и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона»³.

Своеобразие русской политической мысли периода образования централизованного государства заключалось в теснейшей ее связи с историческими событиями времени и острой политической борьбой.

В современной буржуазной литературе прочно утвердилось мнение о том, что «вторая половина XV в. и первая половина XVI в. представляются мрачной эпохой очень глубокого упадка русской общественной жизни»⁴.

До сих пор еще жива в буржуазной литературе и пресловутая концепция «Запад — Восток», основанная на противопоставлении культурного развития Запада аналогичному процессу в странах Восточной Европы и в России в особенности. Например, Г. П. Федотов считает, что даже «собрание уделов в России совершалось восточными методами, не похожими на одновременный процесс на Западе». Сама «закваска», на которой взошла западная культура, по мнению этого автора, принципиально отлична от той, что лежит у истоков зарождения культуры в России, а просвещение, когда оно наконец достигло России, засияло с Запада, «хотя и в лучах русского слова». Идеология Московской Руси, как и сформированный на ее основе «московский тип», представляет собой, по заключению Г. П. Федотова, «сплав северного великоросса с кочевым степняком, отлитый в форму иосифлянско-православия», сам же «иосифлянско-византийский идеал, отличающийся жестокостью и бесчеловечностью, вскаки запечат-

левался на всех сферах российского бытия: культуре, морали, праве». Из этих положений он делает вывод о том, что в России в силу указанных обстоятельств не могло быть места свободе⁵.

Непосредственным результатом подобной логической схемы рассуждений является заключение о том, что этот «особый путь» поставил Россию «вне Европы» и определил процесс ее культурного и политического развития как особой самодовлеющей величины. Такого рода «анализ» позволяет, с одной стороны, делать ложные выводы относительно современных исторических процессов, а с другой — давать необъективные оценки категорий средневекового культурного развития.

В буржуазной историографии до сегодняшнего дня господствующим является мнение о том, что в России в период феодализма (как раннего, так и позднего) политическая мысль вообще отсутствовала, а содержание всей социально-политической борьбы XV—XVI вв. оценивается как узкоцерковное, не имеющее никакого касательства к политической проблематике. Публицистическая борьба между различными группами полемистов (и в частности, между иосифлянами и «несѣжателями») рассматривается лишь как борьба «за самые основы и цели христианской жизни и христианского действия»⁶. Даже вопрос «о социальной роли церкви в государстве» оценивается не иначе, как «важный богословский спор». Такой аспект подачи и исследования материала вынуждает авторов видеть в лице Иосифа исключительно клерикальную фигуру. Исходящий из этих посылок современный историк русской церкви И. Кологривов приходит к заключению о том, что «в произведениях Иосифа нет никаких философских идей о жизни, о государстве или об обществе»⁷, хотя далее упрекает волоколамского игумена в «преувеличенном интересе к социальной стороне жизни»⁸.

Среди современных советских исследователей наличие политической проблематики в пуб-

лицистической полемике XV—XVI вв. не оспаривается, и почти не вызывает сомнений тот факт, что в публицистике периода оформления централизованного государства разрешались актуальные социальные и политические проблемы.

Однако как раз собственно юридико-политическая проблематика этой литературы и остается наименее изученной; гораздо больше внимания уделяется социальному характеру древнерусской литературы и отражению в ней классовой борьбы⁹.

По мнению Б. И. Сыромятникова, невнимание к этому периоду русской политической культуры сложилось в силу утвердившейся в буржуазной историографии традиции, имевшей широкое хождение в дореволюционной литературе, где издавна бытовало представление о том, что «Россия в противоположность народам Запада... не знала ни борьбы сословий, ни борьбы классов и поэтому не дала ничего сколько-нибудь существенного и достойного и в сфере политических идей»¹⁰. Между тем «у нас имеется богатейшее наследие, в котором с исключительной яркостью, четкостью и полнотой отразилась ожесточенная классовая борьба прошедших веков... В публицистике XV—XVI вв. в центре всех вопросов... стоял вопрос об отношении представителей борющихся за власть классов к государству. По существу так было во все времена от Аристотеля и до наших дней. К этому может быть сведена вся история политических учений»¹¹.

В послеоктябрьский период интерес к русской средневековой историко-политической проблематике значительно возрос.

Необходимо отметить, что трудами советских историков значительно расширена источниковедческая база исследуемого периода, опубликован ряд неизвестных ранее документов, на основании которых произведены уточнения как в фактическом материале, так и в оценке доктрин средневековых философов и публицистов. Поэтому весьма тенденциозно звучит утверж-

дение И. Кологривова в лекциях, прочитанных им в Восточном институте в Риме в 1961 году, о том, что «в России только в течение последних дореволюционных десятилетий начали обращать внимание на величайшие ценности собственной культуры... но эта работа оказалась затем прерванной Октябрьскими событиями, не успев принести собственных плодов»¹².

Последовательное изучение истории политической мысли представляет политическую культуру России в настоящем свете, помогает более достоверно определить ее место в общеевропейском культурном развитии, дает основания для фундаментальной критики современной буржуазной теории об исключительности процесса развития русской культуры в целом и государственно-правовой в особенности и о сугубо религиозном содержании древнерусской публицистической борьбы¹³.

Исторические предпосылки возникновения учения Иосифа Волоцкого



Д

ля наиболее полного представления о политическом и юридическом содержании доктрины И. Волоцкого необходимо учитывать совокупность исторической обстановки в стране, определявшую весь ход общественно-исторического развития России в период свершения такого значительного события, каким является создание суверенной государственности и формирование идеологических категорий, свойственных этому уровню развития.

Социально-политическая характеристика эпохи

В период княжения Ивана III (1462—1505) и особенно его сына Василия III (1505—1533) усилились рост и значение великокняжеской власти. К этому времени была ликвидирована удельная раздробленность. Присоединение Новгорода к Московскому княжеству в 1478 году практически «подвело финальную черту под дли-

тельной борьбой за объединение русских земель под властью Московского правительства»¹.

В области экономической жизни страны также наблюдается значительное оживление, связанное с ростом промышленного потенциала ряда районов, сопровождавшегося отраслевой специализацией ремесла, отделением его от сельского хозяйства, развитием товарно-денежных отношений. Экономический подъем в стране привел к росту уже существовавших городских поселений и созданию новых.

В XV—XVI вв. «Россия переживала прогресс во всех областях. Она вступила в круг европейских народов и стала играть видную международную роль»².

Обычно процесс преодоления феодальной раздробленности сопровождается острой классовой борьбой, находящей свое выражение в трех формах: экономической, политической и идеологической. В период великого княжения Ивана III перед главой государства в непосредственной исторической перспективе четко вырисовывались две основные задачи: завершение объединительного процесса, требующее решительной и окончательной борьбы с удельной практикой, и оформление политической власти великого князя как единой суверенной власти главы централизованного государства. В силу исторических обстоятельств обе задачи взаимно обуславливали друг друга, ибо успешное проведение централизации предполагает и создание единодержавия (обычно в виде монархической формы правления), а последнее в свою очередь является залогом более последовательного осуществления объединения территориальной структуры государства. В этот период «борьба за национальное возрождение была в руках тех, кто возглавлял государство»³.

Эта политическая программа в основных чертах и определяла содержание идеологической борьбы в государстве.

Споры о верховенстве, суверенности власти московского князя были составной частью острой полемики о правовом режиме

всей церковной организации и ее праве на прочное и самостоятельное экономическое положение. При неизменном статусе частной собственности на землю происходили изменения в социальной шкале различных групп ее держателей, сопровождавшиеся процессом перераспределения земельной собственности. На этом фоне активно обсуждалась проблема режима церковных и монастырских земель. На повестку дня был поставлен вопрос об их секуляризации (изъятии). Он включал в себя целый комплекс экономических и политических аспектов, и разрешение его ошутимо задевало жизненные интересы всех кругов русского общества.

Положительное решение вопроса о секуляризации церковных земель давало возможность осуществить перегруппировку классовых сил в обществе: экономически укрепить дворянство за счет помещения на церковных землях великокняжеских «служилых людей» (воинников), улучшить положение городского посадского ремесленного люда (привилегированное монастырское хозяйство успешно конкурировало с городским ремеслом и торговлей), избавить «черносошных» (государевых) крестьян от захватов земли монастырями, в результате которых они превращались в крепостных и подвергались нещадной эксплуатации.

Кроме того, секуляризация церковных и монастырских владений предполагала освобождение производительной рабочей силы, которая могла быть с большим успехом использована в качестве военных и трудовых резервов в интересах складывающегося национального хозяйства.

С чисто политической стороны секуляризация церковных земель уничтожала материальную базу церковных претензий на политические полномочия, увеличивая тем самым объем полноты великокняжеской власти, так как именно феодальная собственность на землю, составляющая основу феодального государства, в первую очередь и определяла политическую власть и ее обладателей.

От позиции церкви в вопросе о секуляризации во многом зависела успешность проведения политической линии великого князя.

Дифференциация во взаимоотношениях церкви и государства позволяет проследить линию, занимаемую церковью, поскольку картина политической борьбы была бы неполной без четкого определения ведущих ее сил и взаимоотношений между ними. Церковь, которая была крупнейшим феодалом в стране, стояла в центре политической борьбы, а в силу специфичности своего положения в средневековом теологизированном обществе, когда господствующей формой идеологии была религия, именно она и определяла характер и форму политической борьбы.

Во второй половине XIV—XV веках на Руси отмечается быстрый рост монастырей и монастырских земельных владений. Если с «XI по XIV век на всей Руси возникло до 90 монастырей, то в XIV веке в одной лишь Северо-Восточной Руси их открылось до 80»⁴. Причину столь бурного роста следует искать прежде всего во внутренних и внешних процессах, происходивших в Русском государстве.

Начало XIV века было отмечено целым рядом обрушившихся на Россию «моров и гладов»⁵. В военном отношении это время было также крайне неспокойно. Так, «за период с 1228 по 1462 годы на одну Северо-Восточную Русь пришлось 90 внутренних и 160 внешних войн»⁶. В этих условиях монастыри становились единственным наиболее безопасным убежищем, ибо за монастырской стеной человек «укрывался от насилия и бедности, не сеял, а пожинал»⁷.

В литературе часто поднимается вопрос о том, за чей, собственно, счет (т. е. какой сословной группы или класса) создавался монастырский земельный фонд, а следовательно, какие социальные группы или классы в наибольшей степени пострадали от монастырской земельной экспансии.

Преимущественно монастырь ущемлял «черносошное» крестьянство, поскольку основным

объектом его устремлений была общинная «чернотягловая» земля. «Черносошные» крестьяне оказывали сильное сопротивление возникновению монастырей на их земле. Однако «чернотяглые» земли были основным, но не единственным объектом, за счет которого шло расширение феодального землевладения церкви. «Вотчины монастырские росли и на боярских костях»⁸. И, наконец, перегруппировка земельных собственников и изменение самого статуса земельного держания приводили и к определенным изменениям в налоговой политике, что значительно ущемляло интересы государства, основным видом доходов которого было государственное тягло, поступавшее в казну от владельцев и пользователей «черных» земель. Изменение режима этих земель сказывалось на доходах государства. Таким образом, сложилась ситуация, при которой все социальные группы тогдашнего общества были недовольны усиливающимся могуществом церковной организации.

С другой стороны, быстрое создание мощного экономического потенциала привело к тому, что церковь начала добиваться влияния на политику государства. В конце XV века в церковных кругах получили большое распространение различные варианты теократической теории. Один из ее интерпретаторов — член кружка Новгородского архиепископа Геннадия — изложил позицию церкви в этом вопросе: «...мирская власть под духовную есть, елико от Бога духовное достоинство предположено есть». Из этого положения вытекало и заключение о том, что духовная власть не должна уступать светской, даже если дело коснется пролития крови, «понеже по апостольскому учению паче подобает повиноваться Богу нежели человекам»⁹.

Организационно и имущественно церковь на данном этапе ее развития представляла собой крупное феодальное держание, по существу своему мало чем отличающееся от вотчины боярина, так как сама церковная организация уже к концу XIV века структурно и экономически была мощным феодальным уделом, который в си-

лу централизации своих звеньев являлся как бы государством в государстве¹⁰. Экономическое могущество церкви неизбежно толкало ее к честолюбивым политическим планам, породившим в конечном счете конфликт с великокняжеской властью. Интересы государства и общества требовали ограничения самостоятельности церкви, установления ее подчиненного по отношению к великому князю положения. Резкое столкновение между великокняжеской властью и церковью становилось неизбежным, ибо интересы церкви тормозили общий ход объединения русских земель. Для того чтобы поставить церковь в зависимое от великокняжеской власти положение, необходимо было подорвать ее экономическое могущество и нанести удар по ее честолюбивым политическим замыслам. Между тем церковь в борьбе за свои интересы противопоставила себя как обществу, так и государству. Реакционно настроенные по отношению к великокняжеской власти церковные иерархи, возглавляемые архиепископом Новгородским Геннадием, мобилизовали все доступные им силы. Они сколачивали блок реакционных иерархов против великого князя. Более того, они даже угрожали великому князю связью с деятелями католической церкви и широко пользовались этой связью для защиты своих интересов. Так, например, архиепископ Новгородский Феофил после частичной секуляризации церковных земель в Новгородской епархии Иваном III (у Феофила были отобраны 10 волостей, новоторжские земли, а вотчины всех новгородских монастырей ополовинены) принял активное участие в боярском заговоре, целью которого было отделение от Мооквы с помощью поляков или немцев¹¹. Эти события весьма интересно излагает и комментирует летописец: «Не хотяше бо той владыко, чтобы Новгород был за великим князем, но за королем или иным государем». Далее летописец поясняет, почему именно владыка этого не хочет: потому что великий князь при взятии Новгорода «отгья у Новгородского владыки половину волостей и сел у всех

монастырей», вот поэтому «владыка нелюбие держаша». Причем действия великого князя кажутся летописцу справедливыми, а владыку он осуждает, поскольку, по его мнению, эта земля была исконно «первое великих же князей, ино они их освоиша»¹². Если бы великокняжеской власти удалось осуществить в этот период свой план экономической и политической реформы церкви, то процесс централизации Русского государства прошел бы быстрее и более безболезненно для различных социальных групп русского общества. Иван III и Василий III понимали это. Именно потому так тщательно вынашивались ими секуляризационные планы.

Политическое и экономическое значение данных мероприятий было очевидно. Следовательно, успех централизаторской политики прямо зависел от возможности открытого подавления сопротивления церкви.

Однако церковь оказалась достаточно сильна. Используя ситуацию феодальной раздробленности, ловко маневрируя между политическими противниками (например, великим князем и его братьями — удельными князьями), она по существу продиктовала великому князю условия союза с ней. И хотя позиция церкви отнюдь не совпадала с интересами великокняжеской власти, сложность социальной и политической, как внешней, так и внутренней, обстановки в стране (рост сопротивления оппозиционного боярства к началу XVI века, отсутствие твердой опоры в дворянстве, резкое обострение классовых противоречий) вынудила великого князя пойти с ней на компромисс.

Возможные условия этого союза были намечены на церковном соборе 1503 года, на котором присутствовала духовная и светская знать. Накануне созыва собора критика организации и деятельности церкви была одной из самых распространенных тем публицистических выступлений. В них выражалось недовольство структурой церкви и различными формами ее деятельности, но главным оставался вопрос о монастырском землевладении. Широко обсуждалась проблема о

моральном и юридическом праве монастыря на владение недвижимостью и, в частности, землями, населенными крестьянами, и о возможности использования их труда. Вопрос этот стал настолько острым, что нуждался в широком обсуждении. «Князь великий Иван Васильевич всея Руси повеле быти в Москве святителям и Нилу и Осифу, рещи восхоте отымати села у святых церквей и у монастырей»¹³.

Таким образом, этот вопрос не являлся внутрицерковным спором, а затрагивал государственные интересы¹⁴.

Споры на соборе приняли ожесточенный характер. Церковное большинство действовало сплоченно и на уступки великому князю не шло. Составленный церковными официальными иерархами Соборный ответ четко обозначил позицию церкви. Возможность какого-либо соглашения с великим князем на условиях полного или частичного удовлетворения его секуляризационных претензий исключалась. Соборный ответ грозил «великой ссорой» и полным разрывом, подкрепляемым проклятием всем, кто посмеет «вступатися в что церковное»¹⁵. Иван III вынужден был примириться с постановлением собора.

Вторым важным вопросом, подвергавшимся широкому обсуждению в русском обществе и вызвавшим дискуссию на соборе, был вопрос об отношении к еретичеству. По содержанию эта проблема также не была однозначной. Здесь необходимо было установить границы идеологического влияния государства и церкви, определить само понятие еретичества, способы и средства борьбы с ним.

Сложнейшие предупредительные меры, предлагаемые официальной церковью, предусматривали фронтальный поход против книжной культуры, просвещения, научных знаний, а также утверждали необходимость религиозной нетерпимости, ставящей Россию в исключительное положение и отгораживающей ее от общения с другими не только не христианскими, но и не православными народами.

Эта программа, выдвигавшаяся церковью, стала предметом ожесточенной политической полемики. Особенно остро встал вопрос об определении еретичества как уголовного преступления и о возможности преследования еретиков силами и средствами государства как уголовных преступников.

Позиции официальной церкви по всем затронутым вопросам наиболее отчетливо представил в своих трудах настоятель Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий.

Иосиф Волоцкий обосновал в своих трудах правомерность существования экономически мощной церковной организации, владеющей на основании морального и юридического права землями, населенными крестьянами, использующей и присваивающей результаты их подневольного труда. Эта позиция оценивалась современниками как стяжательская. Его оппонентом выступил «старец» из Сорской пустыни близ Белоозера Нил Сорский, продолживший традиции Кирилла Белозерского — основателя крупнейшего северного монастыря. Он предложил идеал нестяжательной, трудовой жизни монахов, не объединенных в крупные корпорации — монастыри.

По существу вся социально-политическая борьба, сопровождавшая период образования русской государственности и создание официальной политической идеологии, оформившей юридико-политическое положение русского суверенного государства, происходила между этими двумя основными фигурами и их сторонниками. В борьбе иосифлян и нестяжателей нашли свое отражение все важнейшие темы, занимавшие русское общество на рубеже XV—XVI вв.

Биографические сведения об Иосифе Волоцком

Иосиф Волоцкий (Иван Санин) родился 12 ноября 1439 г. в семье небогатого волоколамского землевладельца. Прадед Иосифа — Саня (основатель фамилии) приехал из Литвы, и ему

было предоставлено поместье на Волоке Ламском.

О родителях Иосифа Иване и Марии известий почти не сохранилось, за исключением сведений о том, что оба они умерли в монашестве. Кроме Иосифа у них было еще три сына: Вассиан, Акакий и Елеазар. Вассиан и Акакий приняли монашеский постриг. Впоследствии Вассиан стал архиепископом Ростовским. Племянники Иосифа (братаничи) Досифей и Вассиан Топорковы также являлись церковными деятелями и горячими сторонниками идей Иосифа.

В двадцатилетнем возрасте Иосиф решил принять монашеский постриг, к которому начал подготовку в Саввином Тверском монастыре у прославленного и сурового «старца» Варсанофия Неумоя. Однако этот монастырь не пришелся Иосифу по сердцу, и он выбрал обитель знаменитого в Северо-Восточной Руси Пафнутия Боровского. Здесь Иосиф провел восемнадцать лет, приняв монашеский постриг из рук самого Пафнутия.

Пафнутий (мирское имя Парфений) был внуком крестившегося татарского баскака и сыном небогатых боровских землевладельцев. Постриг и обучение он получил под непосредственным руководством ученика Сергия Радонежского — «старца» Никиты. В 1444 году Пафнутий основал свой монастырь в вотчине удельного князя Дмитрия Шемяки.

Пафнутий был человеком твердых убеждений и вполне самостоятельной политической ориентации. В сложной и острой ситуации феодальной раздробленности он выступил последовательным сторонником объединения земель под властью великого московского князя, хотя и не порывал окончательно своих связей с удельными князьями. Благодарность к своему патрону Дмитрию Шемяке он сумел сохранить до конца своих дней, несмотря на печальную превратность судьбы Шемяки. Однако эти частные обстоятельства не мешали ему правильно ориентироваться в сложной ситуации того времени и твер-

до проводить линию, направленную на поддержку московских князей.

Сохранились сведения о широкой образованности Пафнутия. Так, он известен как прекрасный рассказчик¹⁶. Разбирался боровский «старец» в строительном деле, ценил и понимал живописное искусство. Для росписи своего первого каменного храма он пригласил «мирянина Дионисия». Причем в это время знаменитый «началохудожник» был «болен ногами» и работать не мог. Однако Пафнутий позвал его к себе, лечил и дождался выздоровления. Сам Пафнутий жил строгим аскетом. Труд Пафнутий считал обязательным. Видимо, он обладал высокими личными качествами: был добрым, не гневливым человеком («Пафнотей, господине, был безлобив»¹⁷), обаятельным в беседах, умело строящим отношения с великими мира сего, но несмотря на свою «беззлобливость» и мягкость характера, он никогда не менял своих принципиальных позиций, что и позволяло ему держаться независимо. Длительное общение с таким наставником, безусловно, оказало влияние на формирование Иосифа как личности и как общественного деятеля. С ранних лет Иосиф принимал участие в жизни монастыря, игравшего определенную политическую роль в Московском государстве. Во многом он, видимо, старался походить на своего наставника, хотя, конечно, нельзя не учитывать и иные факторы социального, политического и исторического значения, обусловившие формирование его характера, взглядов и мировоззрения.

В монастыре зародилась его любовь к книге, стремление к образованности, которую он почитал одной из монашеских добродетелей.

Иосиф обладал недюжинными способностями: имел прекрасную память, отлично пел и к тому же был, видимо, чрезвычайно хорош собой. Досифей Топорков, описывая его внешность, сравнивает его с Иосифом Прекрасным¹⁸.

Однако в дальнейшем Иосиф сформировался как человек жесткого и эгоистического характера. Обычно он не особенно задумывался о тех

средствах, которыми пользовался при достижении желаемого. Еще при жизни он был не раз упрекаем за это своими современниками. Один из них прямо обвинял его в эгоизме: «А ты, господине, только об одном о себе стряпаешь, а ни о ком не радиши и всем велиши за себя страдати... Един хочеши веселитися на земли»¹⁹. Даже составитель его жития Савва Крутицкий писал о недовольстве монахов его обители. Иосиф, по сведениям Саввы, требовал жесткого соблюдения монастырского устава, но многим это было не под силу. В результате монахи покидали монастырь, «хулами преподобного отца облагаху» и даже «укоряюще и поношаху». Савва Крутицкий приводит также одну интересную деталь из биографии Иосифа, позволяющую довольно четко представить характер волоколамского игумена. Однажды к воротам монастыря пришла мать Иосифа. Мария не видела сына с момента его пострижения и потому помнила его только молодым юношей. Она сама уже была монашкой весьма преклонного возраста и желала перед смертью повидать сына. Не дойдя до обители, она остановилась и изложила свою просьбу высланному ей навстречу монаху. Иосиф отказал ей и даже «зело оскорбился и повеле ей возвратитися в свою келию». Дело в том, что Иосиф запретил «голоусым юношам» и женщинам вход в монастырь и ни под каким видом не желал нарушать данный запрет, оставаясь, как всегда, верным в основном букве, а не духу правила. Рассказ о старой матери получился столь печальным, что в утешение читателю Савва закончил его заверением в том, что старая монахиня простилась все-таки с сыном «в видениях» перед своей кончиной.

После смерти Пафнутия Иосиф по его завещанию должен был стать игуменом Пафнутиева монастыря. Однако вскоре у него возник конфликт с монахами, которые не привыкли к жесткой линии поведения игумена и жили при Пафнутии легко и свободно, мало чем стесняемые этим умным и широкомыслящим человеком. Иосиф же, придя к игуменству, «восхоте, дабы

единство и всем общее в всем и своего не имети ничесоже» и, кроме того, чтобы «все быша в повиновении и в послушании без рассуждения»²⁰. Такие порядки не пришлись по нраву боровским монахам, и из-за несогласия с ними Иосиф покидает Боровскую обитель и в сопровождении близкого ему человека — «старца» Герасима отправляется в странствие по северным русским монастырям. Особенно понравился путешествующим «старцам» Кирилло-Белозерский монастырь, где «старцы» обнаружили «чюдное житие». Заходили они и в Тверской Саввин монастырь, где юношей учился Иосиф у «старца» Варсанофия, и Иосиф, не будучи там узнанным, поразил искусством своего чтения: «Бе же у Иосифа в языцех чистота и в очех быстрость и гласе сладость и в чтении умиление, достойно удивлению великому»²¹.

По возвращении из путешествия Иосиф был встречен братией Пафнутьева монастыря с «радостью великой» и даже «похуливый его инок паде ему на нозе прощения прося»²². Однако обстоятельства сложились так, что Иосиф недолго пробыл в Пафнутьевом монастыре. 1 июня 1479 г. он с несколькими монахами вновь покидает обитель. Возможно, причиной этого были уже наметившиеся разногласия с великим князем, который не захотел видеть Иосифа игуменом монастыря, расположенного на его землях. Накануне этих событий у Иосифа был конфликт с великим князем из-за крестьян. Конфликт Иосиф ездил разрешать лично и успеха в этом деле не имел. Вполне вероятно, что в разговоре с великим князем и выяснились их различные политические позиции, которые определили отношение Ивана III к Иосифу²³. Расстался Иосиф с Иваном III довольно дерзко. Как раз в то время Иван III запретил своим светским феодалам переходы к удельным князьям, усматривая измену в подобных действиях. Однако Иосифа это не остановило. По существу он перечеркнул прогрессивное начинание своего наставника Пафнутия. Если Пафнутий добился перевода монастыря из владений удельных кня-

зей под великокняжеский патронат и даже сумел сделать так, что его монастырь стал семейной обителью великого князя, то Иосиф, напротив, оставляет великого князя и уходит к удельному, да еще в острой для великого князя политической ситуации. Поэтому вряд ли можно согласиться с тем, что, покидая Ивана III, разрывая эту связь, которая установилась у них, Иосиф тем не менее «навсегда сохранил представление о великом князе как о возможной защите»²⁴.

Иосиф решил основать собственную обитель на новом месте, чтобы устроить там монастырь с такими порядками, которые он считал наилучшими. Для этой цели он выбрал родную Волоколамскую землю, которая являлась уделом великокняжеского брата — Бориса Васильевича Волоцкого.

Волоцкие князья активно содействовали возникновению на их земле монастыря, во главе которого должна была стоять такая известная личность, как Иосиф Волоцкий.

Князь Борис и княгиня Ульяна строили обитель на собственные средства, у Иосифа своего «ничесоже не было, коли есмя пришли на се место»²⁵.

После смерти непосредственных покровителей Иосифа наследником стал их сын Федор. Отношения между молодым князем и волоцким игуменом складывались трудно. «Князь Федор Борисович забы приказ отца своего и матери еже о святой обители»²⁶. Главная же причина неурядиц заключалась в том, что Федор не раз запускать руку в монастырскую казну. Так, монастырскому казначею он приказал, чтобы за счет монастырской казны он «наряжал бы» для него «пиры и дары, держал бы меды и вины, а квасов не держал»²⁷. Иосиф лично увещевал его, говоря, что монастырь построен не ради пиров, а ради спасения души. Но князь Федор только смеялся. Ему все было мало, он не переставая просил что-либо у монастыря или даже «насилием взимал», «вступаясь во все». Иосиф давал Федору Борисовичу «в долг», но получить

обратно что-либо было практически невозможно, и когда Иосиф предпринял такую попытку, послав к князю монаха, то князь Федор «хотел черныца Герасима Черного кнутием бити, а денег не дал»²⁸.

Князь Федор решил Иосифа «из монастыря изгнати, а братию... старцев добрых хотел кнутием бити; а возмитцкому архимандриту велел у нас черныцов... подговаривати и уводити. И архимандрит Алексей подговорил десять... да пять черныцов и увез, а те... взяли с собою четверынатцатеры книги да и иную рухлядь монастырскую»²⁹.

На протест Иосифа князь Федор заявил, что если он «не хочет моего повеленья творити, и он да изыдет а може хочеть, а мне дерьжати монастырь по своей воле, яко же хочу аз»³⁰, поскольку «волен, де, государь в своих монастырех, хочет жалуеть, хочет грабит»³¹. У Иосифа сложилось мнение о том, что монастырь познал «конечное нежалование в всем государя своего князя Федора Борисовича»³² и находится накануне запустения, наступавшего в результате разбоя волоцкого князя: «Ныне на Волоце пустых дворов двесте да семьдесят»³³.

Перед Иосифом стоял выбор: или «пойти, монастырь оставя Пречистые пуст, или бити челом государю православному самодержцу». Иосиф выбрал второе, аргументируя свой выбор церковной традицией: «Священная правила повелевают о церковных, о монастырских обидах приходить к православным царемь и князем»³⁴.

К этому времени во взаимоотношениях между Иосифом и великим князем произошли существенные перемены.

Иосиф стал довольно значительным лицом в государстве. Он выражал интересы иосифлянской духовной партии, занимавшей ключевые посты в церковной организации. На церковных соборах 1491, 1503 и 1504 годов его авторитет был весьма ощутим. Так, на соборе 1491 года он выступал как сторонник сильной воинствующей церкви, настаивающей на политическом обличении и казни еретиков. Собор 1503 года, факти-

чески посвященный спору о церковных имуществах, кончился полной победой иосифлян-ской партии и установлением союза с великокняжеской властью. На соборе 1504 года церковь добилась осуждения еретиков на казнь. Между Иосифом и великим князем сложилось полное взаимопонимание.

В этой ситуации Иосиф предпочел не улаживать более конфликт с князем Федором. Церковная история знала такие примеры, как «отхождение к державному великому князю... от насилия удельных князей», и «не токмо в нашей Рустей земли, но и в Царьграде и во иных православных царствах христианские веры, о обидах церковных прибегали от меньших к большим царем»³⁵. Однако для этих действий существовал установленный церковными соборами порядок. Иосиф обязан был запросить архиепископского разрешения и благословения. Волоцкий игумен миновал его, ссылаясь на «моровое поветрие» в Новгороде, помешавшее его гонцу достичь архиепископа Новгородского Серапиона, в чьем ведении находился Волоколамский монастырь. В связи с этим он обратился прямо к митрополиту Симону и великому князю Василию III с просьбой о принятии монастыря под великокняжеский патронат. Василий III удовлетворил его просьбу и «взя обитель Пречистые в свою державу»³⁶. Между Иосифом и Серапионом завязалась тяжба. Серапион послал Иосифу «неблагословение» и «отлучение». Иосиф пожаловался митрополиту и великому князю. Жалоба обсуждалась на соборе (1509). Здесь Иосиф произнес речи о великом князе и его взаимоотношениях с высшими церковными чинами. Иосиф утверждал, что святитель сам, в каком бы чине он ни находился, не может ничего сделать, «не обослався с православным государем»³⁷. Более того, во всех случаях, когда возникают разногласия между святителями («брань»), следует бить челом великому князю. Подобные случаи были на Руси, и всегда «государь православные доспели тому делу конец на Москве по свидетельству священных пра-

вил»³⁸. На царском суде святитель должен ответствовать государю «со смирением и кротостью», поскольку «божественная правила повелевают царя почитать и не свариться с ним», даже царский гнев не может быть оправданием «свирепého отвещания» со стороны святителя.

Аргументируя свой поступок, Иосиф на соборе и впоследствии в письмах своим друзьям и покровителям дает развернутую характеристику царской власти и ее назначения, объясняя, что для разрешения своего конфликта он обратился к тому государю, который «не точию князю Феодору Борисовичю да архиепископу Серапиону да всем нам, общий государь, ино всея Русский земля государем государь, которого господь бог устроил вседрьжитель во свое место и посадил на царьском престоле, суд и милость предасть ему и церковное и монастырское и всего православного християнства всея Руския земля власть и попечение вручил ему»³⁹. Суд такого государя «не посужается» уже никем.

Серапион занял, видимо, на соборе иную позицию. Он настаивал на разрешении спора сугубо по правилам; считая, что у Иосифа не было ни причин, ни права (ни морального, ни юридического) оставлять удел волоцких князей, поскольку его обитель целиком зиждется на их даяниях. По словам Иосифа, Серапион говорил «на соборе, да и в грамоте в своей написал ко мне: «Того для, деи, есми тебя отлучил, Осифа, что монастырь свой дал в великое государство, да по его челобитию князь велики отнел у князя Феодора монастырь безвинно. А князь Феодор волен был в своем монастыре: хотел грабити — и он грабил, а хотел жаловати — и он жаловал»⁴⁰. Впоследствии, упоминая о прениях на соборе в посланиях к различным лицам, Иосиф представил дело так, якобы Серапион своими действиями умалил значение власти великого князя: «Ино в грамоте писано от архиепископа Серапиона к Осифу: «Что еси отдал свой монастырь в великое государство, ино то еси отступил от небесного, а пришел к земному». И князь великий спросил его: «Твоя ли, де, гра-

мота?». И архиепископ молвил: «Грамота, де, моя». И князь велики почял ему говорити: «То, де, еси писал неблагословение и отлучение на Осифа, на священника и игумена, а вину еси его написал в своей грамоте, что он отступил от небесного, а пришел к земному, ино то еси нарек князя Федора небесным, а меня земным»⁴¹. По комментарию Иосифа, Серапион «учнил Волок небом, а Москву землею»⁴² и, следовательно, поставил власть святителя выше власти царя.

Естественно, что при таком обороте дела великий князь Василий Иванович и митрополит всея Руси Симон поддержали Иосифа. Выказанная им политическая линия полностью совпадала с великокняжеской. Действия Серапиона были осуждены, и он сам предан отлучению. Между Иосифом и Василием III установилось взаимопонимание.

Василий Иванович впоследствии «внезапу» даже посетил Иосифову обитель и щедро одарил ее «многими царскими брашны своими» и более того, разрешил впредь обращаться к его казне по неотложным монастырским нуждам.

Выступал Иосиф и как миротворец в самой великокняжеской семье. Так, он помирил Василия Ивановича с Юрием Ивановичем (Дмитровским), в результате чего «во всех болярах бысть радость велика... и князь великий з братом начал веселиться»⁴³.

Обитель Иосифа процветала. Появились у него и богатые постриженники (князь Андрей Голенин, боярин Андрей Квашнин и др.), а вместе с ними умножилось и достояние монастыря.

Следует отметить, что в монастыре была создана одна из крупнейших на Руси библиотек, причем количество светских книг в ней было довольно значительным. Были здесь труды античных авторов и философов, византийские Хроники, знаменитая «История Иудейской войны» И. Флавия, Притчи Соломоновы и т. п. Широко была представлена византийская философско-политическая и юридическая литература.

Литературное наследие самого Иосифа довольно обширно. Условно его можно разделить на три группы:

1) послания, адресованные различным лицам, в которых Иосиф высказывался по волновавшим его вопросам. Здесь встречаются темы политические, социальные и связанные с проблемами вероучения;

2) так называемая «учительная литература», в которой Иосиф изложил правила поведения монахов и светских лиц. Это прежде всего монастырский Устав (Духовная Грамота), известный в двух редакциях: Краткой и Пространной, изложенный в Великих Минеях Четьях⁴⁴ и потому получивший название «минейного»;

3) и, наконец, наиболее обширный труд — «Просветитель, или обличение ереси жидовствующих». Он состоит из отдельных «Слов» обличительного содержания, задачей которых является полный идеологический разгром «новоявившейся новгородской ереси». «Слова» эти писались в различное время, в них подвергались критике те или иные «заблуждения» новгородских еретиков. Впоследствии они были объединены и составили книгу, названную «Просветитель», пользовавшуюся широкой известностью. С помощью этой книги были разгромлены московские еретики Иван Башкин и Феодосий Косой на соборе 1554 года при Иване IV и митрополите Макарии. Известны две редакции «Просветителя»: Краткая и Пространная.

Умер Иосиф 9 сентября 1515 г., завещав игуменство Даниилу, молодому, способному «старцу», который впоследствии, став митрополитом, оказал немало услуг Василию III.

Обитель Иосифа и по кончине знаменитого игумена оставалась любезной великому князю. «Державный же государь великий князь Василий Иванович всея Руси нача во обитель часто ездити...» и даже ставил ее в пример другим монастырям.

Волоколамский монастырь не менял более политического курса.

Изучая политические теории, сложившиеся в России в эпоху позднего феодализма, необходимо иметь представление о той общей идеологической и культурной атмосфере в стране, которая определяла как материальную культуру, так и складывающийся на ее фундаменте образ мышления⁴⁵

В ходе публицистической полемики у ее участников обнаружились большая образованность и широкий размах книжного просвещения.

Первоначальные знания в области светских наук (философии, истории, географии, космографии, физиологии, естествознания, филологии) русский читатель XIV—XVI вв. получал благодаря культурному общению с Византией и славянскими странами. Струя литературы южнославянского и, в частности, болгарского происхождения заметно ощущалась в общем потоке древнерусской письменности. В составе ее памятников обнаружен также и ряд произведений, представляющих собой переводы с латинского языка.

Византийская империя с 1453 года как государство перестала существовать, «но за XIV век она успела... возродиться как церковная культура, объединяющая греков, сербов, болгар, румын, грузин, русских», и если турки стали «наследниками ее недвижимости, то эти народы получили движимую духовную часть наследства»⁴⁶. Речь идет не о прямом заимствовании, а лишь о той или иной степени трансформации культурных ценностей Византии и в особенности достижений ее развитой политико-юридической мысли, равно как и форм организации ее политических и юридических институтов.

Много книг в Россию поступало из Афона. Афонская Гора представляла собой в средние века крупнейший философско-литературный центр, в котором объединялись культура и традиции многих народов. Именно здесь переводились с греческого на славянские языки сочине-

ния выдающихся античных философов и богословов. Через посредство славяно-византийского содружества «и родилась та смешанная византийско-славянская культура, которая и составила одну из характерных особенностей средневековой восточноевропейской культуры XIV—XV вв.»⁴⁷.

Круг чтения русского книжника был чрезвычайно широк.

Большую известность получили в Московской Руси различные Хроники, Хронографы и Летописцы.

Самой значительной по объему русской энциклопедией знаний принято считать Еллинский летописец. Д. С. Лихачев прослеживает влияние этого произведения на протяжении всего периода средневекового летописания, отмечая его «роль... в официальной московской литературе XVI в.»⁴⁸. Особенной любовью в XV—XVI вв. русской читающей публики пользовались византийские Хроники и среди них Хроника Георгия Амартола⁴⁹. Хроника Амартола в большем или меньшем объеме встречается почти во всех русских рукописных Сборниках. Широкое распространение получило (в греческом и славянском переводах) блистательное описание иудейской войны Иосифа Флавия. Эта книга имела большую известность в древнем мире.

Византийские Хроники знакомили читателя с философскими и политическими системами Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля, Полибия, Плутарха и т. д.

Через Хроники проникал в Россию и индо-арабский эпос.

Переводные научные книги, такие, как «Метафизика», «Математика», «Космография», «Астрология», «Остронумия» и другие, также не были редкостью. Нехристианская литература называлась «прелестью» и уступала в авторитетности православным источникам, однако знакомство с ней не осуждалось, и в определенной мере она играла заметную роль в развитии русской материальной культуры.

Все эти произведения распространялись как полностью, так и в форме отдельных отрывков, из которых позже стали составляться Сборники. Известны Сборники «Цветник», «Пчела», «Па-лея» и ряд других.

Византийская политическая доктрина с четко поставленными проблемами происхождения и сущности власти стала известна на Руси в основном благодаря компилятивному труду писателя VI века Агапита, чье «Поучение благо-го царства» неоднократно переводилось на русский язык. Агапит знакомил читателя и с античной, и с христианской политической традицией. Византийская политическо-юридическая мысль получила распространение при помощи Кормчих книг, представляющих собой кодекс византийского и общехристианского права, которые оказали несомненное влияние на формирование юридического мировоззрения русского общества. Отмечено, что «представители различных течений общественно-политической мысли XV—XVI вв. в ходе полемики часто к ним обращались, используя ту или иную редакцию этих книг»⁵⁰. Имели распространение и Сборники права, переведенные на Балканах и попавшие на Русь благодаря тесным связям с Балканами.

Влияние гуманистической культуры эпохи Возрождения также прослеживается в русском средневековом обществе.

Современные исследователи отмечают в качестве характерной черты эпохи значительное распространение книгописания по всей территории русского государства в период централизации. Это богатство книжного фонда, безусловно, является качественной характеристикой общего культурного уровня развития страны и образованности ее населения.

Русское средневековье сформировало особую фигуру книжника — человека широко образованного, владеющего несколькими языками, критически мыслящего, обладающего живым интересом к социальным, философским и особенно политическим проблемам.

В числе особенностей политической полемики XV—XVI столетий следует отметить большой интерес со стороны широких кругов русского общества к проблемам социально-политического характера: устройства государства, внешней и внутренней политики, исторических судеб России.

Основными вопросами, к которым обращалась политическая мысль эпохи складывания централизованного государства и оформления его политической организации были вопросы, касающиеся происхождения русского государства, родословия его князей, взаимоотношений духовной и светской власти, определения их юридического положения и объема властных полномочий. Особое внимание уделялось характеристике политической власти и личности ее носителя, обсуждался характер его полномочий, а также выяснялись возможности их ограничения при помощи нравственных или юридических критериев. В связи с этими проблемами активно обсуждался и ряд других, непосредственно с ними связанных: о праве перехода в державу великого князя от его вассалов — удельных князей; о взаимоотношениях духовных и светских феодалов. Особенную остроту приобрел вопрос о правовом положении церкви и, в частности, о ее моральном и юридическом праве на обладание движимым и недвижимым имуществом.

Волновали общество и философские проблемы: о пользе книжного чтения и знания вообще, об отношении к нехристианской культуре, о свободе воли и ответственности за ее реализацию и т. д.

В русло полемики оказались вовлеченными основные формы художественного творчества: литература и живопись⁵¹.

Интерес к политической проблематике был настолько велик, что даже частные послания, которые в первоначальном своем замысле не предназначались для широкого читателя, но содержали интересные проблемы, переписывались и распространялись в обществе как занимательное чтение.

Такова общая характеристика культурного развития, на фоне которого протекала в России идеологическая борьба в XV—XVI вв. Этот уровень, несомненно, определяет зрелость общего гуманистического мировоззрения, являвшегося идейной основой всей русской культуры и непосредственно русской политической мысли по кругу и содержанию затрагиваемых ею проблем и по способу их разрешения, и убедительно свидетельствует о том, что развитие политической идеологии России происходило в общем русле формирования политических идеалов, характерных для эпохи позднего феодализма как в России, так и в странах Юго-Восточной и Западной Европы.

Краткий историографический очерк

В современной историографии до настоящего времени сохраняются неоднозначные, а иногда даже полярно противоположные оценки социально-политической доктрины Иосифа Волоцкого.

К спорным проблемам в изучении его творчества относятся вопросы о содержании его учения и роли самого мыслителя в непосредственных событиях современности; влияние его доктрины и деятельности на централизаторскую великокняжескую политику и практику.

Нет единообразного мнения среди исследователей также и относительно определения степени различия в содержании иосифлянской и иезуитской программ; вызывает разногласия и оценка оригинальности произведений Иосифа.

В дореволюционной литературе традиционно господствовала концепция, утверждающая, что церковь всегда выступала союзницей московских князей, активно содействуя процессу централизации, а «сословие духовное изначально действовало в пользу единовластиа», и в «Московской Руси никогда не было борьбы церкви с государством»⁵². Иосиф Волоцкий, как представитель официальной церкви, характеризовался как

«строгий приверженец царской партии во всех спорных делах своего времени»⁵³, который строил «великое государство и самодержавие всея Руси совместно с московскими царями»⁵⁴. Причем в научных кругах русской либеральной интеллигенции такая позиция Иосифа Волоцкого оценивалась как «реакционная», формально-догматическая в противовес позиции Нила Сорского, которая рассматривалась как критическая и либеральная⁵⁵.

За Иосифом в исследованиях второй половины XIX и начала XX века прочно сохраняется ярлык «консерватор», а за Нилом — «либерал». Однако уже у некоторых дореволюционных исследователей возникал вопрос о неоднородности учения волоколамского игумена. Так, М. А. Дьяконов отмечал, что Иосиф в начале своей деятельности «совсем иначе, нежели впоследствии, объяснял значение государственности»⁵⁶. Г. В. Плеханов считал учение Иосифа неоднородным, находя в нем «революционную поправку»⁵⁷, В. Вальденберг говорил о некотором «ограничении царской власти» в доктрине Иосифа⁵⁸. Однако эти отдельные замечания в общем не колебали традиционной оценки Иосифа как создателя «теории власти московских государей».

В современных буржуазных исследованиях наибольшее распространение получила концепция дореволюционной русской историографии, следуя которой Иосиф объявляется «провозвестником русского самодержавия», выразившим в своем учении «стремление церковников к религиозно-политическому единству»⁵⁹. Причем предполагается, что Иосиф выступал последовательным сторонником самодержавия⁶⁰. Развивая эту традицию далее, И. Кологривов объявляет неизменным идеалом Иосифа «православное царство под державой московского царя» при абсолютности и неограниченности его полномочий⁶¹.

Однако встречаются и прямо противоположные характеристики содержания учения Иосифа. Так, И. Мейендорф полагает, что «Иосиф

выступил за возможность обеспечить свободное развитие церкви, независимой от государственной опеки и насилия, проповедуя теократический идеал»⁶².

Такое различие может быть объяснено разной методологией исследования. Большинство зарубежных авторов рассматривают доктрину мыслителя в отрыве от исторической обстановки, обусловившей ее содержание, причем во внимание обычно принимается не все учение волоколамского игумена во всей его сложности и многогранности, а лишь отдельные высказывания в произведениях, написанных в разные периоды его жизни и деятельности. Неизученной остается эволюция его взглядов, происшедшая под давлением событий к концу его творческого пути.

В советской науке долгое время без пересмотра фактических обстоятельств, на которых основывались выводы дореволюционных ученых, удерживалась принципиально другая оценка творчества мыслителя. Иосиф стал характеризоваться однозначно как прогрессивный мыслитель именно потому, что он содействовал прогрессивным историческим тенденциям и оказал помощь великим князьям в деле завершения процесса централизации государственной власти. И. П. Еремин даже считал, что между идеологией самодержавия и идеологией иосифлян можно поставить знак равенства⁶³. А И. У Будовниц именно потому и оценил «политическую линию Иосифа как прогрессивную, поскольку она была направлена на укрепление самодержавия»⁶⁴. Такой же взгляд на оценку позиции Иосифа Волоцкого высказали и другие советские ученые. В частности, в юридической науке он стал господствующим⁶⁵.

При вынесении этих суждений новые источники в научный оборот не вводились, оценка давалась при тех же исходных данных, но по-разному воспринимаемых. При этом все сочинения Иосифа Волоцкого основательно не исследовались, не выяснялись особенности его творческого и жизненного пути, не изучался

процесс формирования и эволюции его взглядов на различных этапах, отражавших интересы разных социальных группировок. Этот подход привел к однозначным оценкам и весьма «однобокому»⁶⁶ исследованию творчества Иосифа Волоцкого.

Подобный методологический прием привел к тому, что Нил Сорский вопреки дореволюционной традиции стал оцениваться как мыслитель реакционного плана, выражавший интересы консервативно настроенных кругов боярства, стремящегося сохранить порядки феодальной раздробленности. Доктрина Нила также полностью не изучалась, не выяснялись этапы и периоды становления нестяжательства как течения социально-политической мысли, не учитывалось и то обстоятельство, что впоследствии нестяжательство было использовано и крупнобоярской партией, и народными низами, причем последние конструировали на основе нестяжательских положений идеал народной социальной утопии. Такой подход к изучению нестяжательства не давал возможности дифференцировать взгляды нестяжателей, отделив воззрения Нила от теорий его последователей и продолжателей.

Вызывает разногласия у исследователей и сама проблема степени различия в содержании учения Иосифа и иосифлян и доктрины нестяжательства.

Большинство дореволюционных исследователей склонялись к выводу о том, что существовала «яркая противоположность между Иосифом Волоцким и Нилом Сорским», и содержание доктрин обоих мыслителей, а следовательно, и направления, ими возглавляемые, были диаметрально противоположны, причем самым существенным образом отличались у них «понятия о власти светской и церковной и их взаимоотношениях между собой»⁶⁷, т. е. их юрико-политические конструкции. Исключение, как правило, составляли представители духовенства, стремившиеся доказать, что внутрицерковная жизнь не омрачалась ожесточенной идеологической борьбой и виднейшие церковные иерар-

хи жили в мире и согласии, а отнюдь не во вражде. Так, П. Знаменский считал, что оба мыслителя «стояли на одной платформе»⁶⁸. Современный церковный исследователь архиепископ Питирим даже полагает, что необходимо пересмотреть «ставшее у историков традиционным представление о сущности разногласий между «нестяжателями» и «иосифлянами» и увидеть в них трудные и сложные поиски путей духовного спасения и способов монашеского устройства»⁶⁹.

Большинство современных исследователей, как советских, так и зарубежных, склоняются к мысли о существовании различия в содержании этих направлений политической мысли. Однако и противоположные мнения еще имеют место.

Так, Я. С. Лурье продолжает видеть в иосифлянстве и нестяжательстве «черты близости», определяемые поставленными перед мыслителями задачами, ибо оба они «предлагали реальный план реорганизации одного из институтов феодальной церкви»⁷⁰. Это мнение разделяют и некоторые другие авторы⁷¹.

Обоих мыслителей волновала одна и та же проблема: проведение церковной реформы в рамках существующего феодального строя. Но в представлениях о содержании реформы у них имелись серьезные принципиальные расхождения. С течением времени различие между ними все более углублялось и привело в конечном итоге к оформлению двух направлений политической мысли: нестяжательского и иосифлянского — с характерным для каждого социально-политическим идеалом и со своими средствами его выражения.

Эти направления политической мысли не только определили идеологическую борьбу современности, но и создали две школы, которым суждено было формировать социально-политические и философские взгляды своих сторонников и последователей еще целое столетие, оставив заметный след в истории русской политической и юридической мысли.

К неразрешенным и спорным вопросам в сегодняшней историографии относится вопрос об оригинальности содержания учения Иосифа Волоцкого и того творческого метода, при помощи которого он конструировал свою систему.

Об Иосифе Волоцком как в русской дореволюционной, так и в современной советской литературе сложилось мнение как о компиляторе. Исследователи, обычно признавая многогранную образованность этого автора, называют его «догматиком», «плагиатором», отказывая его творениям в оригинальности. Такое мнение подтверждается обычно доводом о том, что «все это учение... взято у святых отцов и учителей церкви. Иосиф приводит множество свидетельств святых отцов, означая их, но еще больше заимствуя из их творений, не указывая источник»⁷².

Эта точка зрения разделяется и некоторыми советскими исследователями. Даже те ученые, которые обнаруживают у Иосифа «оригинальные мысли», отмечают, что мысли эти аргументируются многочисленными ссылками на «божественное писание» и «святых отцов»⁷³.

Нам представляется, что при разрешении вопроса об оригинальности сочинений средневекового мыслителя прежде всего следует учитывать их содержание, а не совокупность тех приемов и методов, при помощи которых конструируется система его взглядов. При этом нельзя забывать, что к XV веку в России сложился устоявшийся и единственно приемлемый способ вести полемику. Аргументация тех или иных положений, выдвигаемых мыслителем, должна была облекаться в традиционные формы. Так, современные актуальные проблемы представлялись как вневременные и вечные, а собственное их разрешение подменялось известными положениями из традиционной литературы. Причем частое употребление одних и тех же положений считалось не повторением, а лишь доказательством их истинности. Чем шире и обильнее в подтверждение той или иной версии цитировалась патристическая литерату-

ра⁷⁴, тем больше было у автора уверенности в том, что эта версия будет воспринята общественным мнением. Традиция не требовала обязательного упоминания цитируемого источника. Часто для убедительности мысли одного автора, малоизвестного и недостаточно почитаемого, приписывались другому, широкоизвестному⁷⁵. Иногда традиция вынуждала мыслителя строить всю сложную систему доказательств только при помощи умелого подбора текстов, не оставляя места свободному авторскому размышлению. И весьма часто приходилось выбирать из массы противоречивых сентенций те, которые помогали ему обосновать свою социально-политическую программу, подчас не имевшую никакого касательства к затронутым в этих текстах проблемам и бывшую порождением условий общественной жизни русского государства. Этот метод был распространен весьма широко.

Необходимо также учитывать, что византийские авторы в определенной мере оказывали влияние на формирование как способа мышления, так и системы доказательств, обосновывающих ту или иную философскую концепцию. Византийская традиция как раз и разработала метод аргументации того или иного теоретического положения с помощью подборки цитат из авторитетных источников⁷⁶.

Некоторые исследователи в своих суждениях об общей оценке творчества Иосифа и уровне самостоятельности его мышления принимают во внимание лишь метод, при помощи которого Иосиф конструирует свою систему. Такой подход весьма логично приводит их к выводу о догматичности и компилятивности творчества Иосифа. «Во всех воззрениях Иосифа Волоцкого с особенной яркостью выступала одна общая черта — это благоговение к церковным авторитетам... он не допускал и мысли о критическом исследовании и более или менее свободном отношении к тому или иному авторитету»⁷⁷. Обвинение в догматизме также еще аргументируется словами самого волоколамского игумена, который неоднократно повторяет, что «по божест-

венному писанию все же истину едино глаголят, а не разньствуют». Однако сам Иосиф ссылается на «божественное писание» широко и свободно, часто даже с большими передержками смыслового содержания источника, весьма тенденциозно подбирая цитаты⁷⁸. От других же Иосиф действительно лицемерно требовал (под страхом тяжких наказаний), чтобы они не смели и размышлять над текстами Ветхого и Нового Заветов, сопоставляя их и улавливая противоречия. Всякая критическая мысль, высказанная с известной долей смелости (без маскировки традиционным методом), всякая свобода мышления осуждались Иосифом. Не повинующегося авторитетам Иосиф призывал «качать без всякого снисхождения»⁷⁹.

Следует признать, что Иосиф в совершенстве овладел современным ему методом ведения полемики. Сложное построение формально-логической доказательственной системы осуществлялось им с помощью применения рационального способа рассуждений для доказательства иррациональных истин. Он одним из первых в России воспользовался схоластикой как методом исследования. Несмотря на внешнюю традиционность, Иосиф выступил совершенно оригинальным мыслителем как по содержанию предлагаемого им учения, так и по методу его конструирования.

Современные зарубежные сторонники взглядов на творчество Иосифа как компилятивное подвергают в основном анализу либо узкоцерковный аспект (церковно-административный) его творчества как игумена большого монастыря, искусственно при этом выхолащивая из его текстов социально-политическое содержание, либо оценивают только метод исследования, применяемый философом.

При этом следует оговориться, что ряд зарубежных авторов, особенно из церковной среды, при построении своих концепций используют только русскую дореволюционную литературу, не учитывая традиций исследований темы, сложившихся в послеоктябрьский период. Так,

И. Кологривов, выдвигая тезис о компилятивности творчества Иосифа, исходит из оценки новшеств, введенных им в церковное устройство и в содержание чисто богословских проблем. Вполне возможно, что в этом плане «Устав не представляет ничего нового». Иосифу здесь, как верно отмечает сам автор, и «невозможно быть новатором». Так, для «установления правил идеальной монастырской жизни Иосиф неизбежно должен был прибегать к тому, что уже существовало до него»⁸⁰.

Суждение о самостоятельности и оригинальности творчества Иосифа как мыслителя должно быть сформировано исходя из оценки содержания его социально-политических взглядов, которые в основном и придали его произведениям новизну, обеспечившую им популярность на протяжении ряда веков в различных социальных кругах русского общества.

В настоящее время в трудах советских ученых уделено значительное внимание средневековому периоду русской истории, расширена источниковедческая база, проведена более четкая дифференциация в отношениях церкви и государства, коренным образом пересмотрена совокупность византийско-русских отношений и их значение для становления и развития русской культуры эпохи позднего феодализма⁸¹. На фундаментальной основе проведенных исследований подвергся пересмотру ряд фактов, относящихся как ко всей истории общественно-политической мысли, так и к творческому наследию отдельных идеологов — участников политической полемики XV—XVI вв. и, в частности, Иосифа Волоцкого. Однако некоторая односторонность в изучении и оценке деятельности и творчества Иосифа Волоцкого сохраняется и до настоящего времени. На сегодняшний день «идеологические памятники раннего иосифлянства и, в первую очередь, сочинения самого волоцкого игумена И. Санина изучены недостаточно. Фигура Иосифа Волоцкого не раз привлекала внимание историков и литературоведов, но в оценке этой исторической фигуры исследователи

не столько опирались на творчество самого игумена, сколько на свидетельства о борьбе учеников Иосифа с их оппонентами — заволжскими «старцами»⁸². Для всесторонней и наиболее объективной оценки творчества И. Волоцкого необходимо проследить, как складывались политические взгляды мыслителя с учетом всех возникших в них изменений к концу его творческого и жизненного пути, определявшихся сложностью исторической обстановки в стране и превратностью личной судьбы Иосифа.

При этом необходимо рассматривать содержание политических взглядов мыслителя в зависимости от его социальной программы. Должны также быть приняты во внимание и его философско-религиозные представления, поскольку обычно в доктринах средневековых, а особенно церковных, мыслителей это лишь различные аспекты единой философской и социально-политической системы взглядов.

Общественно-политические взгляды Иосифа Волоцкого



Анализ доктрины Иосифа Волоцкого показывает, что его социальные и политические взгляды вплетены в ткань общего религиозно-философского мировоззрения. Из религиозного идеала вытекает и его социально-политическая концепция.

Авторская позиция наиболее очевидно прослеживается при формулировании им нормы отношения человека к жизни (мирской и монастырской), опирающейся в основном на главенствующие положения религиозной этики.

Поэтому, анализируя социально-политические взгляды Иосифа Волоцкого, следует сказать о его представлениях об устройстве и положении такого звена церковной организации, как монастырская корпорация, с которой по существу была связана вся его жизнь и деятельность.

Свою религиозно-философскую позицию Иосиф определяет четко и многократно. Это и понятно, поскольку в основном все его произведения посвящены «обличению» именно отклонений от догматов православной веры. Основой своих воззрений Иосиф объявляет Новый Завет¹.

Учение о формах монастырской и личной собственности монахов и экономическом положении монастыря

Возвеличиванию церкви Иосиф отводит особое место в своей доктрине, утверждая, что «удобнейши есть солнцу угаснути, нежели церкви без вести быти»². Возвеличивание церкви связано у него и с превознесением всех форм церковной деятельности, которой он придает огромное значение в жизни государства и отдельного лица..

Среди звеньев церковной системы монастырская форма организации подвергалась нападкам со стороны как еретиков, так и внутрицерковных идеологов, оппонентов Иосифа — нестяжателей. Наибольшие сомнения у общественного мнения вызвала правомерность стяжательства монастырей. Вопрос о форме организации монашества рассматривался не только во внутрицерковной среде. В связи с бурным ростом монастырей широкое обсуждение этой проблемы началось еще в конце XIV — начале XV века. На крайних полюсах этой дискуссии довольно громко раздавались голоса о ликвидации вообще монастырской формы, поскольку стяжательский монастырь якобы ни в коей мере не соответствовал евангельским текстам, согласно которым сам основатель христианства пришел на землю «нестяжателен и нищ».

Такая постановка вопроса вынуждала Иосифа не только доказывать необходимость существования монастыря как особой формы церковной организации, но и давать обоснование правомерности владения монастырями частной

собственностью на землю, населенную крестьянами, с правом эксплуатации их подневольного труда.

Теоретическое обоснование правомерности положения стяжательского монастыря явно не укладывалось в рамки евангельских принципов как они понимались в русском обществе. Страсть к наживе, приобретательству одинаково отрицалась как в отношении к одному человеку, так и к христианской общине в целом. Снятие противоречия только ссылками на практику больших греческих монастырей было неубедительным. Однако без его преодоления становилось невозможным в дальнейшем отстаивать право церковной организации на владение богатством в любой его форме. Иосиф предложил разрешить этот конфликт путем противопоставления отдельной личности и коллективной организации, теоретически обосновав разницу в их юридическом положении, обязанностях, правах и вытекающих из них последствиях.

Так возникло в его учении различие между личной собственностью монаха и частной собственностью монашеских коллективов, объединенных формой церковной организации — монастырем.

Однако, прежде чем исследовать отношение Иосифа к этим видам стяжаний, необходимо уяснить содержание самого этого понятия. Так, Я. С. Лурье считает, что среди современных исследователей нет единогласия в понимании термина «нестяжание» и многие из них не разграничивают понятий личного нестяжания монаха, т. е. отсутствия у него индивидуальной собственности, и коллективного нестяжания монастырей, т. е. в первую очередь ликвидации монастырского вотчиновладения³. По мнению Я. С. Лурье, Нил Сорский и его последователи, как и вообще все внутрицерковные мыслители, «прямо» отстаивали только принцип личного нестяжания.

Н. В. Синицина провела исследование этого термина, установив его многозначность в пони-

мании средневекового человека. Исходя из этого, она предложила при анализе доктрины мыслителя каждый раз четко определять, о каком «нестяжании — стяжании» (личном или монастырском) идет речь и как употребляет эти термины данный идеолог (в смысле отрицания богатства или только его ограничения)⁴. Данный подход к проблеме нам представляется обоснованным и плодотворным.

Иосиф Волоцкий понимал стяжание прежде всего как собственность феодальной духовной корпорации в виде движимого и недвижимого имущества, а термин «нестяжание» в его доктрине употребляется лишь как отрицание или ограничение личной собственности монаха.

У Нила Сорского понятие «нестяжание» последовательно употребляется как полное отрицание какой бы то ни было собственности (и даже желания иметь ее) у человека, принявшего монашеский обет.

И. Волоцкий довольно четко провел различие между этими понятиями и сформулировал свое отношение к каждому из них. Его взгляды касательно монастырских имуществ всегда были неизменны, а отношение к индивидуальному имуществу монаха эволюционировало в последние годы жизни (1510—1515 гг.).

Во всех произведениях в течение всей своей жизни Иосиф выступал защитником стяжательской церкви и, в частности, идеологом крупного стяжательского монастыря. Монастырское землевладение он всегда рассматривал как основу существования самого института монашества. Право монастыря владеть землями, населенными крестьянами, и эксплуатировать чужой труд Иосиф обосновывал соответствующими положениями священного писания и патристической литературы. Он доказывал, что оно освящено богом и должно быть утверждено законом «грацким». «Правильные бо закони налагают проклятие на обидящих святыя божия церкви и манастыря... творящих таковая — проклятию предаеть вся»⁵. Независимо от того, кто посягнет на имущество церкви, «князь или ин

некий... да будет проклят»⁶. По мнению Иосифа, монастыри должны иметь владельческие права не только на «грады, власти, села и прочая, подобная сим», но и «суды и управы, и пошлины, и оброки, и дани церковныя»⁷.

Церковь обязана строго охранять свое имущество, как движимое, так и недвижимое, даже более, чем это делается в миру — «во всех градах и в мирских домах». Монастырю следует «пещися» об охране «и в день и в ночь», врата всегда держать «замкнуты»⁸.

Необходимо также неукоснительно заботиться о приращении богатства, не брезгуя и самым малым. «Даром,— например, сообщает Иосиф своей корреспондентке княгине Голениной, постоянной вкладчице монастыря,— священник ни одное обедни, ни понафиды не служит»⁹. Количество и качество всех поминальных служб также должны определять подаяния. Даже для своего же «чернеца» этот материальный принцип остается неизменным: «Хотя кто и в чернецы пострижется богатой, а не дать по своей силе, ино его не велено поминать в том монастыри»¹⁰ *

Монастырские средства расходуются на богатое содержание самого монастыря, который строится «с подписью и с иконами и с книги и с ризами и с сосуды»¹¹. При этом приглашаются лучшие иконописцы и искуснейшие мастера. «Благолепие» и украшение монастыря так же, как и вся монастырская утварь, по мнению Иосифа, должны быть самыми дорогими. «Надобе церковные вещи строити,— оправдывается он,— святые иконы, и святые сосуды... и братство кормити, и одевати, и поити, и обувати... и нищим и странным и мимоходящим давати»¹². Необходимость подавать милостыню была одним из веских аргументов в руках Иосифа и его последователей в обосновании правомерности политики стяжательского монастыря.

Нил Сорский рассматривает вопрос о милостыне в двух аспектах: брать милостыню и подавать ее. Он прекрасно понимает, что в трудных природных условиях русского Севера

не всегда можно заработать трудами рук своих даже на пропитание: «Аще ли же не удовлимся в потребах наших от делания своего»,— пишет он, то в этом случае можно попросить и милостыню у живущего в миру христоробца, но просить только на насущные нужды: «взимати мало милостыни... нуждая, а не излишняя»¹³. Просить следует у христоробцев, т. е. у мирян, ибо у иноков, как у каждого в отдельности, так и у монастыря, ничего нет и не должно быть поскольку им «излишняя не подобает имети»¹⁴. Логически вытекает из этих посылок и решение вопроса о подаянии. Нил отлично понимает, что утверждение необходимости подаяния неизбежно приводит к заключению о необходимости иметь средства для такового. Поэтому сложившемуся в православии традиционному учению о подаянии он противопоставляет свою линию нестяжания. «А еже даяти просящим и заемлещим не отвращати сие на лукавых повелено есть,—весьма вольно толкует он евангельский текст,—не имели бо излишне нужныа потребы, не должен есть таковаа и даяния творити»¹⁵. Анализируя самую возможность подаяния, Нил приходит к выводу, что она в основе своей предполагает неравенство, поэтому, заключает он, «нестяжание бо вышши есть таковых подаяний»¹⁶. Полное нестяжание во всех случаях предполагает и полное равенство.

В непосредственной связи со всем вышеизложенным находятся и высказывания Нила о тратах на внешнее оформление благочестия.

Он возражал против строения каменных храмов (очень дорого) и дорогостоящих церковных украшений. Церковь должна довольствоваться самым необходимым. Принцип проводится везде один и тот же: иметь не лишнее, а «точию потребная». Жилье монаху рекомендуется иметь простое, удобное, держать в нем вещи необходимые, «повсюду обретаемые и удобь купуемы»¹⁷, т. е. не гнаться за диковинными и редкими вещами.

Взгляды Нила на милостыню служат еще одним веским аргументом полной нестяжательности его позиции, предполагающей отрицание как индивидуальной собственности монаха, так и имущества монастыря.

Последовательно осуществленный принцип «нестяжания» и был применен им практически в скитской жизни. В теории Нила отрицание стяжательского монастыря, противопоставление ему монашеского скита означало отрицание монастырской формы в целом и, следовательно, негативно разрешало вопрос о монастырском вотчиновладении.

У Иосифа же последовательно примененный принцип стяжания принес весьма ощутимые практические плоды. «Средства монастыря увеличивались все более и более. Число крестьян, записанных за монастырем, возросло до 11422 душ... обитель Иосифа скоро сделалась одной из первых по своему богатству... а всего у Иосифо-Волоколамского монастыря было: 11 сел и 24 деревни»¹⁸.

При характеристике классового содержания учения Иосифа в первую очередь должны анализироваться его взгляды на собственность и правовое положение монастыря как института феодального общества и государства. Анализ этих взглядов привел большинство исследователей к выводу о том, что Иосиф отстаивавший церковное землевладение, отражал интересы крупных феодалов¹⁹, объективно выступая в этом случае против политики Московского государства именно в той ее части, где наблюдалось некоторое совпадение интересов волостных крестьян и великокняжеской власти.

Волоколамский игумен в своей личной жизни следовал строгому нестяжательскому принципу. В его житиях неоднократно говорится, что он одевался, как нищий, много работал.

В Краткой редакции Устава, написанной до 1502—1504 гг., Иосиф старался провести именно такой идеал. Здесь он твердо отстаивает принцип общежития, считая даже, что сами слова «твое» и «мое» не могут иметь места в

жизни монахов, ибо иначе это будет «не общая жития... но разбойническаа съборища и святокращения», ибо если уж люди становятся иноками и «нарицаются общая житиа», то они безусловно «обща имуть». Даже святые иконы и книги не дозволяется иметь свои, индивидуальные, а «прочитах и паки отдавах»²⁰.

«Пища и питание» также предписывались всем одинаковые. Еда, «на особицу», из своего отдельного котла, именовалась «тайноядением» и осуждалась²¹.

Здесь Иосиф, по-видимому, употреблял термин «нестяжание» как отрицание или максимально жесткое ограничение личной собственности монаха.

Однако при активной стяжательской политике монастыря сохранить нищету каждому монаху становилось все труднее²². По мере того как росло богатство монастыря, неизбежно менялось и отношение Иосифа к идеалу индивидуальной нестяжательности. В погоне за новыми вкладами все более желал он привлечь в число монастырских постриженников богатых и знатных людей, которых в свою очередь никак не мог устроить принцип жесткой уравнительности и полной личной нестяжательности.

После церковных соборов 1503—1504 годов положение монастырей упрочилось. Великий князь не поднимал более публично вопроса о секуляризации церковных имуществ. Поэтому Иосиф считал возможным для себя отказаться от ряда приемов, с помощью которых достигалась его главная цель. Отсюда уже в Духовной Грамоте (1511 г.) Иосиф не запрещает монахам иметь индивидуальную собственность. Монах по совету с настоятелем может иметь в индивидуальной собственности «книги и всякие разные вещи и сребренции» и, более того, может даже с разрешения настоятеля кое-что «купити и продати». Естественно, что такой монах может по совету с настоятелем получить и отдельную пищу, и дополнительную одежду. Само понятие равенства у Иосифа существенно видоизменяется. Если ранее он понимал под этим

термином обычное грубое уравнительство, то теперь он вкладывает в него иной смысл. Новое его понимание чем-то напоминает аристотелеву уравнивающую справедливость с ее принципом: равным за равное, т. е. каждому по делам его. А в данном случае дела — это даяния монастырю: «...разньство по делам каждого; овии бо в сто принесоша плод, овии же в 60, инии же в 30...»²³.

Иосиф не декларирует более необходимость отсутствия «твоего» и «моего». Он даже предполагает сделать в монастыре три устройства для монахов. Они делились на «передних и средних и последних»²⁴, жительство которых в монастырской обители будет иметь существенные различия. Так, например, сидеть на трапезе будет каждый «на своем месте... по чину», кто будет иметь «едину ряску», причем «вся худа и непотребна, а кто и по три смены всякой одежды, включая шубы»²⁵.

Индивидуальное имущество не только разрешается, но и подлежит охране наряду с монастырским. Так, Пространная редакция Устава вводит целый абзац о воровстве, в котором специально оговариваются запреты на присвоение чужой «особной вещи» и недопустимость при этом оправдания ссылкой на монастырскую общность («вещи вся обща суть»). Не разрешалось также присваивать и найденные вещи²⁶.

Обоснование необходимости труда также отсутствует в минейной редакции Устава.

Анализируя эти тексты, еще современники Иосифа — нестяжатели — отмечали наличие противоречий в его проповеди личной нищеты монаха, ибо всем было очевидно, что две противоположности в одном (стяжание и нестяжание) примирить невозможно. Иосифу это и не удалось. Волоколамский монастырь и ему подобные были призваны, по мнению Иосифа, обеспечить все руководящие церковные посты в государстве благородными людьми, т. е. крупными феодалами, поэтому в них должны быть созданы соответствующие условия для постри-

жения таких лиц. Подобные условия может обеспечить только стяжательская практика. Таким образом, даже чисто внешнее, кажущееся сходство с нестяжателями, которое еще можно обнаружить в Краткой редакции Устава по вопросу о личном нестяжании и обязательности труда исчезает в Духовной Грамоте.

Видимо, ранее, когда остро стояла проблема обоснования права церковной организации на земли, населенные крестьянами, Иосиф в проповеди принципа личного нестяжания видел одну из возможностей оправдания правомерности существования крупного богатого монастыря, но, когда ему и его сторонникам и последователям удалось отстоять и утвердить это право и, более того, создать такой монастырь, сделав его одним из самых почитаемых и авторитетных в Московской Руси, он попытался, не нарушая, как ему представлялось, принципа, отказаться от части своих воззрений относительно личного имущества монаха, переходя от отрицания такового лишь к незначительным его ограничениям, что уже было вполне приемлемо для его именитых постриженников — крупных феодалов.

Принцип личной нестяжательности всегда имел у Иосифа только моральное значение, как исполнение требований евангельских заповедей, воспринимающих бедность прежде всего как духовную ценность, которой можно достигнуть в большем или меньшем приближении, смотря по обстоятельствам.

У Нила личное нестяжание — это и моральная заповедь Евангелий, и единственно возможная форма совершения монашеского обета, которая подразумевает добровольное избрание бедности как образа жизни.

В последний период своей жизни Иосиф имел в виду бедность скорее концептуальную, нежели реальную. От реального воплощения евангельской бедности в жизни волоколамского монаха он фактически отказался не только на практике, но даже и в теории. Неизменной осталась лишь его главная цель — обоснование

моральной и юридической правомерности стяжания таким специфическим институтом феодального общества и государства, каким являлась церковная организация в целом. Все остальные положения его учения менялись в связи со стратегической линией его поведения как крупнейшего политического и церковного деятеля.

Оценивая в целом социальную доктрину Иосифа и ее роль в общественной жизни, нельзя не учитывать, что сохранение крупной, экономически мощной церковной организации отрицательно сказывалось на политике централизации, которая в случае положительного разрешения секуляризационных планов великого князя осуществилась бы более успешно и менее болезненно для различных социальных слоев русского общества.

Определение юридического положения церковной и светской власти

Не оставалась неизменной и собственно политическая доктрина Иосифа. Она также значительно видоизменилась, подчиняясь перемене исторических обстоятельств в жизни общества и переориентации во внутренней политике великого князя.

На протяжении своей жизни Иосиф не менял политическую ориентацию, что, безусловно, не могло не сказаться на содержании его учения.

В период, приблизительно охватывающий время с 1470-х годов по 1504—1507 годы, Иосиф выступал как политический противник великого князя. В Послании к вельможе Иоанну (приблизительно 1494 г.) он рассматривает ликвидацию феодальных уделов как общерусское несчастье. Ивана III Иосиф сравнивает с Каином, утверждая, что великий князь, расправившись с удельными князьями, обновил «древнее каиново зло», и по его вине славный род государя, «яко лист уже увяде, яко цвет отпаде,

яко свет златого светильника угасе и остави дом пуст»²⁷.

В это время Иосиф настаивает на практическом проведении теократической теории, обосновывая с ее помощью удельную, а не державную политику. Определяющей теорией первого этапа развития его политической доктрины является теория о превосходстве духовной власти над светской.

Согласно византийскому традиционному образцу предполагается сочетание духовной и светской властей, исходящих из одного источника. Не допускается не только противопоставление этих властей, но даже какое-либо их разъединение. Как во Христе соединены различные природы, имеющие один источник, нераздельно, хотя и неслиянно, так и в человеческом обществе действуют нераздельно и неслиянно две власти, заявляли византийские авторы. Эта концепция не предоставляла Иосифу ни моральной, ни юридической возможности обосновать правомерность приоритета духовной власти. Иосиф модифицирует ее. Не желая полностью отойти от византийских канонов, мыслитель строит свою схему, которая допускает оценку действий светской власти как составного компонента гармонии властей. Он разрабатывает определенные юридические и моральные критерии оценки поведения и деятельности носителя этой власти. Светская власть признается правомерной только в случае полного соответствия властителя этим критериям.

Разрабатывая тему, Иосиф формулирует понятие государственной власти (по его терминологии, это великокняжеская или царская власть), выясняет ее происхождение и сущность.

При определении понятия власти Иосиф использует интересный прием: он теоретически отделяет сам институт властвования от его носителя — властвующей персоны. Источником государственной власти неизменно является божественная воля. Здесь Иосиф не отступает от традиционного понимания власти: «Нет власти не

от Бога, существующие же власти от Бога установлены». Но далее его мысли принимают другое направление. Сама власть имеет божественное происхождение — это неоспоримо, но ее носитель — только человек, «предпочтенный от Бога и власть от него принявший», однако он остается божьим слугой и воздавать ему следует «царскую честь, а не божественную»²⁸. Царь «по естеству» своему равен всем людям, над которыми его возвышают лишь данные ему властные полномочия. Из этого положения Иосиф делает два основных вывода: во-первых, властвующая персона, «по естеству» своему равна подвластным, а следовательно, употребление ею власти должно быть ограничено определенными пределами; во-вторых, властитель, как и всякий человек, может совершать ошибки, за которые обязан нести ответственность.

Ограничение царских prerogatives, по учению Иосифа, состоит в том, что царь властвует лишь над телом подвластного; та же часть человеческого существа, в которой каждый человек равен богу, т. е. его душа, недоступна царским повелениям. Царь может «благодетельствовать и мучить телесно, а не душевно»²⁹. Над душой человека властен только бог или его земные наставники в лице служителей церкви. Бог один сочетает в себе все: «едино естество, едино божество, едина премудрость и едина сила и едино хотение». У него по самой его природе не может быть ошибок. Божественное вечно, неизменно и обсуждению не подлежит. Царь же в силу своей человеческой природы может допускать ошибки, да при том такие значительные, которые способны погубить не только его самого, но и весь его народ: «за государское согрешение Бог всю землю казнит»³⁰. Поэтому в целях личной безопасности не всегда следует повиноваться властителю. «И ты убо такового царя, или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяша тя, аще смертию претит»³¹.

Власть неоспорима только в том случае, если властитель может личные страсти подчи-

нить основной задаче — обеспечению наибольшего блага наибольшему числу подданных. Если же он, будучи поставлен царем над людьми, «над собою имеет царствующие страсти и грехи, сребролюбие, гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковой царь не божий слуга, но диавол», и ему можно «не токмо не покориться», но и оказать сопротивление, как это не раз делали апостолы и мученики, «иже от нечестивых царей убиены быша и повелению их не покоряшася». А «трие же отроки не только не покоряшася повелению Навходоносара царя», но и обличали его, назвав «мерзким отступником» и самым лукавым человеком. «Такой царь не божий слуга, но диавол и не царь есть, но мучитель»³². Таким образом, Иосиф впервые в русской политической литературе стал открыто обсуждать личность правителя, критиковать действия венценосной персоны. Логическое развитие критических положений могло привести к мысли и об осуждении того или иного правителя как злого царя-тирана, которому можно оказать сопротивление. Современник Иосифа, автор трактата «Слово кратко», примыкавший к литературному кружку архиепископа Новгородского Геннадия, уточнил, например, что сопротивление может быть выражено в самой крайней форме, вплоть до пролития крови³³. Эти мысли получили развитие и в другом произведении, вышедшем из того же кружка, — «Повести о белом клобуке», в котором развивались идеи, поддерживающие враждебные Ивану III настроения.

Здесь следует отметить, что ранее ставился вопрос в русской литературе о княжеском грехе и последствиях за него (такая постановка вопроса есть в «Повестях временных лет», встречается она и у митрополита Киприана (XIV в.)), но ответственность за него князь должен был нести только перед богом. Подданные не оценивают действия верховной власти и не вправе спросить с нее возмещение причиненного ущерба в какой бы то ни было форме. О возможности оказания сопротивления и неповиновении не

могло быть и речи, даже если «бог дал» князя «злого и лукавого».

Иосиф Волоцкий практически сформулировал понятие о тираническом правлении; он полагал, что в случае злонамеренного использования власти у подданных имеется право не только на непослушание, но и на оказание сопротивления такой злонамеренной власти. Следует отметить, что термин «тиран» и «тиранический» были введены в русскую литературу значительно позднее.

Если в решении этого вопроса можно найти отголоски западного влияния³⁴, то «в византийской литературе учение о тиране развито очень слабо... Вопросы о том, следует ли и при каких обстоятельствах оказывать тирану сопротивление и как далеко оно может идти, — эти вопросы в византийской литературе не обсуждались вовсе. Сами термины «тиран», «тиранический» и др. употреблялись в византийской литературе большей частью не для обозначения злоупотребления властью, а в смысле захвата власти, мятежа, бунта»³⁵.

Для того чтобы обосновать правомерность неповиновения царю, который оказался тираном (притом царю законному), Иосифу пришлось разработать критерии оценки личности правителя и употребления им власти.

К юридическим критериям оценки личности правителя относится прежде всего обязанность соблюдать законы, не допускать в своих действиях «неправды». Под «неправдой» Иосиф имеет в виду нарушение норм права. Мыслитель полагает, что в своих действиях царь связан государственным законом (он его традиционно называет «правдой») и законом «божественным».

В древнерусской литературе принцип соблюдения законов правителем всегда был непременным условием признания правильности (законности) действий верховной власти. Этот традиционный взгляд и был введен Иосифом в число оценочных категорий правомерности действий венценосной персоны.

В обязанности царской власти он также включает и заботу о подданных. Во все века благочестивые цари имели попечение «о сущих под ними нищих и убогих человецех». Правитель обязан «все подручное ему хранить от всякого вреда душевного и телесного». В этом плане доктрина Иосифа перекликается с западными учениями, в которых отсутствие в действиях правителя законного стремления к общему благу являлось неперенным признаком тиранического правления.

Но главной и основной обязанностью верховной власти, согласно учению Иосифа, остается охрана интересов православной церкви. Именно с выполнением этой обязанности и связана у Иосифа нравственная характеристика, которой должен соответствовать человек, принявший «скипетр царствия от Бога». Наибольшими нравственными пороками, по его мнению, являются «гордость и ярость, злейшие же всех неверие и хула...»³⁶. Эта тема широко обсуждалась в византийской литературе. Иосиф, безусловно, использовал византийскую традицию, умело приспособив ее к своим основным практическим целям и нуждам. Царь всегда должен помнить, что главной задачей его являются «тщание о благочестии» и охрана экономических и идеологических основ церковной организации. Если царь эти задачи выполняет, он как личность и как правитель достоин самой высшей оценки.

Таким образом, Иосиф ставит вопрос не о порочности или правомерности той или иной системы управления как таковой (как это сделал его младший современник Иван Пересветов), а только лишь о порочном или преступном образе действий самого государя. Отсюда вытекают у него тирады о царе-мучителе, обычно направленные в адрес конкретной личности, не выполняющей или только собирающейся не выполнить те или иные требования церкви.

Определяя нравственные критерии оценки личности правителя, Иосиф по существу излагает и свое понимание обязанностей царской

власти по отношению к духовной, ее прерогатив в области обеспечения жизнедеятельности всей церковной системы, а также формулирует нормы и порядок отношения церкви к светской власти, указывая на те условия, при которых возможно их совместное действие.

Никаких моральных или иных критериев оценки духовной власти, равно как и персон, ее осуществляющих, у Иосифа нет. Она воспринимается им как беспорочная по сущности своей природы. Из высокого и беспорочного положения духовной власти Иосиф логически выводит мысль и о ее моральном превосходстве, дающем ей не только право руководства своим менее авторитетным союзником, но и полномочия на широкое вмешательство во все области гражданской жизни. Однако не следует думать, что он отступил от принципа совмещения властей, направляемых «единством цели». Обе власти во всех областях действуют совместно. Иосиф скорее даже усиливает тезис Юстинианова канона, не допускающий борьбы между законом, установленным властями, и законом божественным, исходящим в данном случае от церковной организации. Цели Иосифа очевидны. Ему желательно было использовать силу и средства государства для устроения церковных дел. Одновременно получалось, что и общая идеологическая платформа навязывается церковью государству. В этом совмещении властей явно прослеживается желание первым слышать голос церкви. Какое-либо разграничение сфер влияния сразу бы привело к умалению роли церкви, что отлично понимал воинствующий иерарх. Речь у него идет не о союзе властей, а о явном подчинении одной власти другой. Как раз в отличие от византийской традиции Иосиф делает попытку дать определение юрисдикции обеих властей в смысле установления порядка их действия и особенно процесса взаимоотношений облеченных властью высших политических и духовных фигур.

Отнесение источника власти духовной и светской непосредственно к божественному на-

чалу позволяет Иосифу развивать византийскую теоцентрическую концепцию как принцип всеобщего устройства мироздания, а обоснование практического права высшей духовной власти на вмешательство в политические дела, да еще с правом приоритета приводит его к формулировке теократической теории. По своему содержанию эта политическая доктрина полностью соответствует его социальным взглядам и ими порождается, ибо вполне естественно, что экономически значимая и сильная церковная организация, занимающая по существу особое место в государстве, заявила свои претензии и на политическое верховенство. «Не подлежит сомнению, — пишет М. Дьяконов, — что католическая догма о превосходстве священства над царством принесена на Русь партией иосифлянского духовенства в защиту одного из самых дорогих прав церкви против посягательств московского правительства»³⁷. Всякие попытки великого князя, направленные на ограничение экономического могущества церкви, наталкивались на решительный отпор со стороны ее ведущих идеологов. Таким образом, церковь в лице своих крупнейших иерархов заняла позицию, противоречащую интересам великокняжеской власти, являясь проводником реакционной политической теории.

Отстояв на соборе 1503 года «стяжательскую» церковь, а впоследствии заручившись поддержкой великого князя Василия III, под патронат которого он перевел свой монастырь в 1507 году, Иосиф всем ходом исторических событий вынуждается к перемене политической ориентации.

Между Иосифом и великим князем Василием III складываются определенные отношения, в силу которых Иосиф получает гарантию, обеспечивающую ему незыблемость стяжательской практики монастыря и охрану идеологических основ церкви силами и средствами государства, в обмен на обещание поддержки единодержавной власти московского великого князя всей силой церковного авторитета.

В этих обстоятельствах, в творчестве и деятельности Иосифа постепенно ослабевают оппозиционные настроения и он открыто идет на сближение с великокняжеской властью. Содружество Иосифа с великокняжеской властью приводит его к сознательному изменению основных положений социально-политической доктрины, а с изменением содержания своего учения Иосиф меняет аргументы и приемы, с помощью которых он конструирует ее основные положения.

Заклученный компромисс предоставил возможность возвеличить властвующую персону, обосновать необходимость безоговорочного подчинения ее авторитету.

Исходя из этого, Иосиф от «божественного начала» выводит не только принцип властвования и подчинения в человеческом обществе, но и поставление самодержца и государя на Руси. «От вышняе божия десница поставлен еси самодержец и государь всея Руси: глаголет бо Господь Бог пророкам: аз воздвигох тя с правдою царя, и приях тя за руку, и укрепих тя. Сего ради слышите царие и князи, и разумеите, яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас»³⁸. И в смысле «божественного избранничества», и в смысле неограниченной полноты власти и ее приоритета во всех делах полное предпочтение отдается Иосифом теперь великокняжеской власти. Иосиф утверждает, что воцарившийся по божественному промыслу властитель должен держать ответ за свои действия только перед богом: «Скипетр царствия прием от бога, блюди како угодити давшему ти то, не токмо бо о себе ответ даси ко господу, но еже и инии зло творят...»³⁹. Сама власть, которая вручена правителю богом, также уподобляется божественной. Царь является избранником по «божественному промыслу» и поэтому уподоблен самому богу. Обращаясь к тому же принципу «единства цели», Иосиф придает ему иное звучание. Теперь он видоизменяет византийскую

традицию в совершенно другом направлении, поскольку ставит себе задачу обосновать приоритет политической власти, не отказываясь при этом от «единства действия», т. е. принципа совмещения властей в практической форме их реализации.

Приоритет политической власти у него в данном случае непосредственно переходит в полноту и неограниченность (ограничение законом («правдой») не снимается) великокняжеской власти и доводится им до полного обожествления властвующей персоны. Теперь Иосиф считает, что «от царя и Московского великого князя истекает все: жизнь и благодать». Согласно всей христианской традиции «истечение благодати» всегда предполагало непосредственно божественный источник. С помощью этих аргументов Иосиф обожествляет личность царя. В этой конструкции у него царь оказывается главой государства и церкви. Он высший хранитель и защитник веры и церкви. Забота государя о церкви должна проявляться особенно в том, чтобы преследовать всех, кто в той или иной мере уклоняется от официального православия. Положение церкви при такой власти носит явно второстепенный характер. Теперь обе власти (духовная и светская) автором непосредственно сливаются в личности самого властителя. «Нам же лепо по царскому твоему остроумию и богопреданней мудрости вспоминати ти яко государю и яко владыце»⁴⁰. Где бы теперь ни упоминал Иосиф священство и царство, царская власть всегда стоит на первом месте. Как для всех подданных, так и для церкви царь выступает высшим судьей во всех делах и спорах, ибо он «глава бо еси всем» и суд его «не посужается ни от кого». Святитель должен разговаривать («молвить») с великим князем «с смирением и кротостью и от божественных писаний»⁴¹. Единственно неизменным ограничением царской власти в учении Иосифа остается запрет «вступаться» в церковное имущество. Это не только ограничение прерогатив власти, но и критерий оценки законности ее реализации. Если цари

людские имена незаконно «восхоте взяти», то согласно священному писанию их ждет наказание: бог предает «псом на снеть». Наказание жестокое и позорное, но наступающее исключительно в загробном мире. Тем же царям или князьям, которые «церкви божии» обидают, будет наказание не только в загробном мире, но и в этой жизни. «Аще ли и самый венцносящей, тоя же вины последовати начнут... и обидаша святые церкви или монастыря... да будут прокляти в сей век и в будущий»⁴². Эта политическая конструкция Иосифа носит по своему содержанию самостоятельный характер. Невозможно согласиться с теми зарубежными авторами, которые традиционно продолжают утверждать, что политические взгляды Иосифа представляют собой лишь «замену» собственных взглядов системой Агапита⁴³ и что он свою систему формулирует «главным образом по византийским образцам и источникам»⁴⁴.

В данном случае ближе к истине подходит И. Мейендорф, который считает, что «политические идеалы, утвердившиеся на Руси (при активном содействии учения Иосифа и иосифлян вообще. — Н. З.)» были идеалами западного светского государства с византийскими формами и формулами, использовавшимися для того, чтобы оправдать самодержавную власть»⁴⁵. Действительно, византийские «формы и формулы» использовались Иосифом весьма широко и свободно, но каждый раз смысл их определялся той исторической ситуацией и практической обстановкой, в которой он жил и работал. Такое употребление этих «формул» и привело мыслителя к созданию самостоятельной политической системы, выраженной в традиционной для стран христианской православной ориентации терминологии, имеющей в основном византийское происхождение и библейскую традицию.

В. В. Виноградов отмечал, что язык славянства является носителем и объединителем разнообразных традиций. Но после принятия христианства в церковнославянском словаре начал «широко применяться принцип калькирования,

буквального перевода греческих слов. Этим путем язык обогащался множеством отвлеченных понятий и научных терминов. Эта волна отвлеченной терминологии передавала религиозные, нравственные, философские, научные и т. д. понятия»⁴⁶. Поэтому безусловной представляется зависимость лексики Иосифа от семантики церковнославянской речи как в ее образном строе, так и формах выражения. Необходимо отметить, что в русском языке просто не было иной научной терминологии, кроме той, какую она получила из Византии и которая, как отмечал В. В. Виноградов, «имела громадное значение для развития русской культуры». Однако содержание той или иной научной, а в данном случае политической, теории не может оцениваться только в зависимости от тех форм, которые были средствами ее выражения.

Василий III согласился защищать стяжательскую церковь, и в ответ Иосиф превознес и обожествил его персону, признав правителя «божественным избранником». Из теории Иосифа по существу исчезли все ограничения царской власти, кроме одного: ни под каким видом не «вступаться» ни во что церковное.

Изменения, происшедшие в его доктрине, заключаются прежде всего в иной интерпретации принципа достижения «единства цели», определяющего соотношение властей («единство властей») в процессе реализации конкретных властных полномочий в государстве. Не отказываясь от теократической идеи как таковой (в смысле определения категорий происхождения и сущности власти), Иосиф вносит в нее существенные коррективы. Если ранее он подразумевал под этим понятием господство религиозного авторитета и его приоритет по отношению к политическому, светскому началу, то впоследствии, опираясь на византийско-христианскую традицию, он воспринимает теократическую идею только как составной компонент понятия о природе и сущности государственной власти вообще. Теократическая идея средневекового христианства исходила из понимания

двойственной природы самого принципа реализации власти в человеческом обществе, ибо ниспосланная «божественной волей» власть неизбежно реализуется через посредство человеческой деятельности. Такая форма реализации «божественной власти» как нельзя более соответствовала и двойственной природе самой власти, ибо «социальная гармония», определенная еще Юстинианом, требовала осуществления заботы о человечестве и, в частности, о формах его государственного устройства, путем сочетания светского (политического) и божественного (духовного) начал.

Таким образом, двойственная природа власти остается, но изменяется значимость и соотношение реализующих ее величин. Символ «божественности» переносится не только на государство, но и непосредственно на его главу, который объявляется прямым и единственным выразителем божественной воли, занявшим свое место не иначе как по принципу «божественного избранничества» и обладающего в силу этого исключительной полнотой верховной власти. Таким образом, «вывод о подчинении удельных князей власти московского князя» сделан Иосифом из утверждения верховного характера царской власти, т. е. практического отказа от теократической теории в том ее варианте, который предусматривает полное превосходство священства над царством, в том числе и в политической сфере. Между государством и церковью был заключен союз. При характеристике этого союза следует учитывать целый комплекс обстоятельств. Компромисс в их взаимоотношениях возник в условиях приблизительного равновесия сил между борющимися сторонами — государством и церковью, когда государство уже не желало мириться с непомерным ростом монастырского землевладения, но еще не могло сломить мощное сопротивление воинствующего духовенства, а поэтому и заключило его на взаимовыгодных условиях. О полном и сознательном принятии союза говорят изменения в политической доктрине Иосифа Волоцкого. Добившись от царской

власти гарантий соблюдения интересующих его условий, Иосиф полагал союз, заключенный между властями (духовной и светской), действенным и находящимся в зависимости от соблюдения этих условий.

Сложившийся в начале XVI века политический и идеологический союз церкви и государства не устранял всех противоречий между сторонами, поскольку сохранял экономическое могущество церкви, оставляя тем самым один из крупнейших пережитков феодальной раздробленности в централизованном государстве, объективно ограничив этим полноту государственной централизации.

Программа борьбы с еретичеством



В конце XV века в России вновь остро встал вопрос о еретиках. В полемику по этой проблеме оказались вовлеченными широкие круги русского общества.

Представители религиозно-феодальной идеологии считали своим долгом разгромить учение еретиков до конца и, главное, доказать необходимость их физического истребления. В этом они усматривали идеологические и политические гарантии позиций церкви и государства на случай возобновления еретического движения.

Вопрос об отношении к еретикам имел ряд аспектов.

Новгородско-московские еретики положили начало широкому обсуждению форм деятельности различных звеньев церковной организации и содержания некоторых вероучительных догматов. Но наряду с этим обсуждались и различные проблемы, связанные с образованием (польза —

вред книжного чтения, отношение к научному знанию и т. д.), а также группа вопросов философского характера (свобода воли и ответственность за ее реализацию и пр.)¹.

Иосиф Волоцкий подробно изложил теоретические взгляды воинствующих церковников по всем этим вопросам.

Такая необходимость возникла еще и потому, что критическое рассмотрение некоторых вероучительных догматов, равно как и обрядовых действий, получило известное распространение в русском обществе XV века. Об этом факте Иосиф с большим прискорбием сообщал епископу суздальскому Нифонту: «Ныне и в домах, и на путех, и на тръжищих иноци и мирьстии и вси сомняться, вси о вере пытаются и не от пророк, ни от апостол, ниже от святых отецъ, но от еретиков и от отступников христовых...»². Сомнения эти вскоре привели к тому, констатирует Иосиф спустя некоторое время, что «мнозии... научашася писание божественное укаряти», в результате чего «бысть смущение в христианех, якова же никогда же быша отнели же солнца благочестия начат восияти в Руской земли»³. В связи с этим Иосиф сравнивал современность («нынешняя лета») с теми временами, которые в Евангелиях определены как «лютейшая паче всех времен». Иосиф вознамерился разрешить сомнения своих современников, дав общедоступные и обязательные для всех спасительные рецепты поведения и образа жизни в целом. В основном все его рекомендации направлены в адрес монахов, но замысел волоколамского игумена гораздо шире, поскольку не только в церковной системе желательно было бы сокрушить еретические плевела, но и утратить всех мирян, которые когда-либо решатся уклониться в своих мыслях или поступках от ортодоксальной линии поведения, предписываемой церковью и господствующей религиозной системой мышления.

Практически же Иосиф разработал многочисленные нормы и правила, регламентирующие жизнь монахов, хотя очень многие из их числа могли относиться и к любому человеку, если бы

он стал слишком самостоятельно реализовывать свою волю.

Принцип формального подхода к решению проблем, весьма характерный для Иосифа вообще, особенно четко проявился в этой части его учения. Он неоднократно декларирует, что «прежде о телесном благообразии» необходимо позаботиться и только потом «о внутреннем хранении». Под «внешним благообразием» подразумевается соблюдение строгой регламентации, всесторонне охватывающей жизнь и деятельность инока.

Действительно, в произведениях волоколамского игумена все стороны бытового и религиозного поведения монаха были регламентированы детально и точно: когда и как ходить в церковь, как стоять на молитве и даже на каком месте стоять, как во время молитвы держать руки, куда глядеть, как строить свои отношения друг с другом и монастырской администрацией, как и когда и что есть, где сидеть во время трапезы и т. д.

Без ведома администрации монах не мог сделать ни единого шага. Даже занятие каким-либо видом труда (рукоделия) допускалось только с разрешения настоятеля. Власть монастырской администрации всеобъемлюща; инок полностью подчинен ей: «... и покоряются наставнику... до смерти без роптания, како самому Христу»⁴. В результате таких порядков в монастырях, как отмечал еще церковный исследователь творчества И. Волоцкого Н. Булгаков, «преобладала строгая и самовластная распорядительность», при которой «личная самодеятельность и инициатива не имели никакой цены»⁵.

Характерной чертой монашеской жизни являлось поощрение доносов. Недаром за самим Иосифом долго сохранялось прозвище «ябедника». Иосиф теоретически обосновал необходимость и правомерность доносов. Обо всех случаях «неподобного» поведения кого-либо из монахов, а что особенно интересно — даже умысла на таковое («иное кое дело неподобно сотвориша, или сотворить хотяша»), следует немедленно до-

носить («со смирением настоятелю повестити наедине в той же день»)⁶.

В том случае, если «неподобные деяния» и умыслы на их совершение станут достоянием администрации, виновного ждет жестокое наказание. Перечень мер, применяемых к «виновному», довольно обширен, и весьма редко в нем мелькают намеки на возможность прощения». Можно, например, инока «без воля... в монастыре затворити»⁷, а можно и насильно прогнать «из ограды святые такового отженем»⁸. За незначительную провинность допускается телесное наказание — битье. Например, за переход с места на место во время церковной службы священник может монаха «своими руками бити и из церкви ижденути»⁹. Администрация монастыря выглядит у Иосифа довольно безжалостной. Если например, инок отказывается от работы, ссылаясь на нездоровье («предлагающе неможение»), и даже начинает по этому поводу «плакати и кричати», то от жалости следует отворотиться¹⁰.

В том случае, если монах желает по своей воле навсегда оставить монастырь (расстричься), не только ему самому прощения не получить никогда, но и его ближние подвергнутся весьма существенному наказанию¹¹. Таким образом, Иосиф пытается сформировать стереотипный образ человека, для которого единственным руководством жизнедеятельности должно являться божественное писание и патристическая литература, а административная власть, стоящая над ним, — непререкаемым повседневным авторитетом. Ни в мыслях, ни в поступках своей воли иметь не полагается. В обеих редакциях Устава неоднократно и по различным поводам говорится, что монаху не дозволяется «своя воля имети»¹². А тем, кто «не оставляху своим волям последовати, но всячески възброяху и от церкви и от трапезы отлучаху»¹³. Всякое свободное слово преследуется. Монахам полагается неукоснительно доносить настоятелю на тех, кто «слово рекша не по обычаю благоговейных братий»¹⁴.

Полемика об отношении к еретикам и их учению и поведению вызвала в обществе оживление

споров о свободе воли. Византийская, а особенно афонская, традиция в решении этого вопроса имела широкое распространение. «Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле», — утверждал Иоанн Дамаскин. Свободу Иоанн Дамаскин определял как волю, которая естественно (т. е. от природы) свободна, а послушание — как состояние неестественное, предусматривающее «покорность воли». Человек, по мнению этого философа, несет всю меру ответственности за свои дела, «ибо все зависящее от нас есть дело не промысла, а нашей свободы»¹⁵.

Григорий Синаит, чья известность в XV веке в славяно-русской среде была значительной, полагал, что достижение «благодати» возможно лишь при сознательном устремлении человека к добру. Он считал свободную волю человека главной движущей силой в сложном процессе самоусовершенствования, который понимал не только как изменение поведения, но даже и как улучшение духовных и физических свойств человека. Борьба с мировым злом и, в частности, со злыми страстями, которые укоренились в человеке, может совершаться только лишь через реализацию свободной воли человека, направленной к добру и опирающейся в своих проявлениях на такой субъективный фактор, как личный опыт. Из этих положений вытекали присущие учению Григория Синаита требования непрерывной и активной деятельности, через которую и реализуется свободная воля человека¹⁶.

В этом отношении русские церковные круги полностью усвоили традиции Григория Синаита и его последователей. Однако по поводу разрешения проблемы свободы воли и ответственности за ее реализацию и вообще обоснования возможности обладания отдельным индивидом свободной волей высказывались различные точки зрения.

Взгляды Нила Сорского наиболее близки к исихастской философской традиции. Категорию духовного спасения, достижения «благодати» Нил связывает с наличием свободы воли. Сам

факт «отречения для Бога от своей воли», по мнению Нила, многим просто ненавистен («мнозем ненавидимо ...своя воли отсечения») ¹⁷. У послушного чужой воле, действующего без рассуждений человека и «доброе на злое бывает». Следовательно, разумная оценка всех действий является, по мнению Нила, обязательной.

Слепо следовать чужой воле отнюдь не похвально. Напротив, ум должен быть открыт для знаний.

Характерной чертой учения Нила является также уважение к чужому мнению, отрицание бессмысленного следования авторитетам. Ученику совсем не обязательно во всем следовать за учителем. Напротив, если кто из учеников по каким-либо важным вопросам философского и практического значения сумеет установить что-либо «вящее и полезнейшее», то «он тако да творит и мы о сем радуемся» ¹⁸.

В конструкции Иосифа «свободной воле» нет места. Он полностью отрицает принцип свободы воли. Для него естественным, напротив, является послушание. По мнению Иосифа, бог обязал человека «пребывать в послушании» ¹⁹, следует «непослушающих же не оставлях своим волям последовати», а запрещать им такое поведение и даже наказывать.

Определяющим моментом в поведении человека является не свободная воля и не его опыт, а исключительно послушание, которое базируется на авторитетах и традициях. Каждый монах должен поступать только по указаниям духовного настоятеля, не забывая, что «кольми паче подабае нам своя воли не имети и крепче всего держаться древних явлений и обычаев».

Касаясь вопросов идеологического порядка, Иосиф прежде всего пытался доказать, что еретическое инакомыслие («разньство») — это не только или, вернее, не столько преступление против религии и церкви, сколько преступление против государства, поэтому и преследоваться оно должно с помощью юридических мероприятий силами и средствами государства.

В этой части своего учения Иосиф в наибольшей степени отказывается от теократической теории в части, предполагающей превосходство священства над «царством». Объединяя в личности государя духовную и светскую власть, он поручает ему защищать церковь теми силами, которыми государство располагает как политическая организация. Преследовать еретиков должно государство в лице его чиновников.

Незадолго до собора 1503 года Иосиф изложил свое отношение к вопросу о преследовании еретиков силами и средствами государственных организаций в послании к царскому духовнику архимандриту Андрониковского монастыря Митрофану: «Ащели же хто воевода или воин или соньмища начяльник должны суть о сем пешися, егда хто будет еретическая мудрствуя или творя, и аще увидевше не предаять его, аще и правоверни сами суть конечную муку подоимут»²⁰.

Впоследствии в шестнадцатом слове «Провосветителя» Иосиф вновь подчеркнул обязанности гражданских властей по отношению к церкви. Главный атрибут гражданской власти — карающий меч — должен быть поставлен ей на службу. По мнению Иосифа, положения патристической литературы, обязывающие мирские власти карать убийц и злодеев, следует распространить и на еретиков, ибо совсем не меньший грех, нежели убийство, неверие «в единую сущную троицу». И ответственность за него должна быть уголовной: тюремное заключение, смертная казнь и конфискация имущества («богатство их на расхищение предати»)²¹. Даже заточение в монастырь кажется Иосифу недостаточной мерой. «Не в манастири посылати их,— поучает он Ивана III,— а казнями смертными да торговыми казнити».

Теоретическая линия Иосифа характеризуется крайней нетерпимостью к любому виду инакомыслия. Не только практически, но даже и в теории он исключает возможность воздействия на еретика с помощью каких-либо мер воспитательного или превентивного характера, считая,

что тот, кто уже однажды «совратился» с истинного пути, ни для церкви, ни для государства не представляет более ценности. Поэтому он категорически выступает против направления еретиков «по монастырем», требуя лишь заточения в темницу или смертной казни²².

Иосиф классифицирует всех лиц, в той или иной степени не признающих вероучительную или даже обрядовую сторону деятельности церкви, на еретиков и отступников. По-видимому, «отступник» — это более тяжкий преступник. Его заблуждение совершенно невосвратно. Однако в назначении наказаний различие не проводится. За тот и другой вид еретических заблуждений Иосиф советует применять «лютую казнь». Причем Иосиф считал учреждение государственного преследования и применение смертной казни к еретикам прямой обязанностью царя или князя, который «власть приаши от Господа Бога во отмщение злодеем, в похвалу добротворящим»²³, поэтому «если государь не подвигнется против еретиков, то погибнуть всему православному христианству», как это уже случалось не однажды в истории. Сама церковь часто выступает в роли тюремщика, причем весьма жестокого. Но теоретически Иосиф оставлял церкви лишь роль «ябеды»²⁴. Церковь должна только довести до государя сведения о еретиках, а их преследования и наказания должен осуществлять он сам. Сыск еретиков тоже лежит на государстве. Государственная власть обязана разыскивать скрывающихся еретиков и при расследовании их «преступлений» применять систему «благопремудростных коварств», для того чтобы «крыющихся еретиков... испытывати и истязати», чтобы они выдали или, вернее, под пытками оговорили других. Именно эти действия и имел в виду Иосиф, когда просил Ивана III послать государевых людей по всем городам с обыском. Целью своей политики Иосиф ставил «проведение тех или иных взглядов в сферу официальной власти, независимо от чисто идеологической стороны спора»²⁵.

В качестве оправдания «пыточного допроса» Иосиф приводит ряд примеров из истории, в которых действуют различные «благочестивые царие», не останавливающиеся перед любыми пытками: «изрезывание» языков, нанесение «двести ран ремнем», отсечение головы. В широкой шкале наказаний, предусматриваемой Иосифом, центральное место занимает смертная казнь, а в следственной практике — разнообразные пыточные средства.

Однако требовалось подготовить общественное мнение к широкому проведению таких мероприятий, ибо в обществе было распространено представление о том, что еретика осуждать грех; многие современники даже отвергали такое церковное служение, которое «с кровью смешано», да и сам великий князь опасался «греха казнити еретиков»²⁶. Принципиальная установка по вопросу об отношении к еретикам была сформулирована митрополитом Зосимой: «Занежа мы от Бога не поставлены,— утверждал высший церковный иерарх,— на смерть осуждати, но грешного обращати к покаянию»²⁷. Нестяжатели вообще считали, что исправление еретика — дело бога, а не людей и даже не церкви («силен бо есть Бог исправить их»)²⁸. Чтобы поколебать это общественное мнение, следовало опорочить принципы, на которых оно держалось.

Иосиф пытается доказать, что его оппоненты неправильно понимают и толкуют изречения Христа. Он обращает внимание на соседство в учении Христа любви и ненависти. В подтверждение этого им приводится следующий евангельский текст: «Исус Христос... рече: «Не приидох вложить мир, но рать и нож; приидох бо разлучити человека на отца своего, и дочь на мать свою, и врази человеку домашнии его». Здесь, по мнению Иосифа, слова «се рать и нож» Иисус употребляет, имея в виду те случаи, когда «отець, или мати, или сын дщи съвертитися от правыа веры». При таких обстоятельствах, продолжает он толковать, «подобает их ненавидити, и отвращатиси и бегати от них»²⁹.

В начале своей деятельности (1480-е годы) это «отвращаться» Иосиф рассматривал как запрещение общения с таким человеком: «Аще кто с проклятым человеком яст или пиет или общение или дружбу имеет, — тот и сам проклят»³⁰.

Но с течением времени ненависть в писаниях Иосифа начинает приобретать не столько моральную окраску, сколько юридическую. Иосиф требует уже «не бегати от них», а изолировать еретиков от общества и подвергать казни. «Еретиков не токмо осужати... и проклинати», но и «подвергнуть казням лютым»³¹, и делать это обязаны «благочестивые царие». А для того чтобы снять с властителей всякие сомнения и опасения относительно правомерности таких действий, Иосиф, опираясь на большую подборку цитат из патристической литературы, доказывает, что мероприятие это вполне законное, ибо во все века «вси благочестивые царие... еретиков... в заточение посылали и казнями казнили» и все церковные соборы всегда такие действия одобряли³².

Нестяжатели не только не разделили эту точку зрения, но высказали прямо противоположную.

Учение Нила о самосовершенствовании вообще не включало в свою программу активного воздействия на другого человека. Оно было обращено непосредственно к одному лицу и предусматривало его индивидуальное самоусовершенствование. «Отвращайся слышати и видети, — писал он, — вещи братняя и таинства их и деания»³³.

Даже если человек (мирянин или инок) очевидно уклоняется от правильного пути в делах веры, то все равно, по мнению Нила, «не подобает же на таковых речми наскакати, ни поношати, ни укорити, но — богови оставляти сия; силен бо есть бог исправити их». Ни укорять, ни осуждать заблуждающихся не нужно: «тщися не укорите ни осудити каково в чем»³⁴.

Единственно чем можно помочь в таком деле,

то это душевной беседой и мудрым разговором. Но главная помощь — чтение богословской литературы, размышление и беседа с более мудрым «непрелестным» наставником. Здесь даже отсутствует возможность применения какого-либо вида церковного наказания.

Позиция Нила по этому вопросу исключала государственное вмешательство и тем паче в такой резкой форме, как применение уголовного преследования вплоть до смертной казни.

Рассматривая вопрос о преследовании еретиков, которое уже практически имело место в государстве, Нил попытался четко определить свои позиции. Так, он считал, что не следует преследовать тех, кто не проповедует своих убеждений, или тех, кто раскаялся. Здесь Нил прямо ставит вопрос о недопустимости преследования человека за убеждения. Никто до него в русской литературе не говорил об этом, и не скоро еще после него этот вопрос будет сформулирован и выставлен как политическое требование.

Нилу пришлось тогда не только излагать свои взгляды теоретически, но позаботиться об их практическом проведении. Он дважды вызывался на церковные соборы, где обсуждались в числе других проблем и вопросы о преследовании еретиков.

Вполне вероятно, что собор 1490 года не вынес решения о смертных казнях еретикам, как того требовали «обличители», именно благодаря влиянию Паисия, Нила и митрополита Зосимы.

Однако Иосифу удалось провести свою теоретическую конструкцию в сферу государственной политики и практики. Собор, который состоялся в декабре 1504 года, удовлетворил все требования «обличителей»: к еретикам была применена и пыточная система, и смертная казнь³⁵. «И хотя инквизиция и не возникла из новых стремлений (Иосифа и Геннадия), все же дым от зажженных костров стоял уже в воздухе и нетерпимостью заражались с тех пор прогрессивно»³⁶.

Распространению иосифлянской идеологии весьма способствовал и тот факт, что к середине XVI века важнейшие церковные посты находились в руках иосифлянских монахов. Митрополитом был иосифлянин Макарий, а большинство кафедр занимали постриженники Иосифова монастыря и их соратники. Иосиф и его единомышленники (особенно после соборов 1503—1504 годов) стали влиятельными людьми в Москве, с мнением которых вынуждены были считаться и великий князь, и митрополит. В руках иосифлян сосредоточилась вся идеологическая политика государства, они же направляли и его культурное развитие. Взгляды Иосифа оказали значительное влияние на великого князя Василия III; на них воспитывался и Иван Грозный.

Когда Иван IV венчался на царство, то чин венчания был составлен иосифлянином — митрополитом всея Руси Макарием. Текст не только полностью соответствовал политической доктрине Иосифа, но в него были включены даже отрывки из его произведений. Ведущими политическими писателями XVI века были ученики и последователи Иосифа. К ним прежде всего следует отнести автора доктрины «Москва — третий Рим» монаха Псковского Елеазарова монастыря Филофея, митрополита Макария (который, осуществляя издание такого глобального труда, как Великие Минеи Четии, первый объединил писательские силы в масштабах всей страны).

Широкое распространение получили многочисленные «Послания» и «Слова» Иосифа не только среди образованной части русского общества, но и в народной среде. Этому отчасти способствовала доступность произведений Иосифа для самого простого читателя, четкость и логичность его построений, убедительная аргументация, высокие литературные качества его творений. Известность Иосифа обуславливалась также и развитием его взглядов в произведениях его последователей — иосифлян, а также появлением большого количества Сборников,

переписанных или составленных монахами Волоколамского монастыря, в которых помещались произведения Иосифа и постановления церковных соборов, касающиеся монастырского вотчинного владения. Сам Иосиф переписал 11 рукописей, а библиотека его монастыря еще при его жизни считалась одной из крупнейших и авторитетнейших в Московской Руси.

Для всесторонней и объективной оценки Иосифа Волоцкого необходимо рассматривать оба периода в его творчестве и деятельности, проследив, как в связи с исторической обстановкой в стране менялись его взгляды. Интересным является тот факт, что Иосиф оказался гибким мыслителем, сумевшим приспособиться к меняющейся обстановке.

Важнейший принцип оценки каждого учения состоит в выяснении того, что дал мыслитель ценного для разработки научного мировоззрения в сравнении со своими предшественниками. Такой подход, как правило, требует учета совокупности всех обстоятельств, определявших как жизненный, так и творческий путь мыслителя.

Необходимым методологическим приемом при оценке деятельности Иосифа как представителя официальной церковной организации является и уяснение роли церкви в длительном и сложном процессе складывания русской суверенной политической власти и проведения ею централизаторской политики.

При анализе политической теории, сложившейся на первом этапе творчества Иосифа Волоцкого, следует исходить из условий современной мыслителю исторической действительности, на фоне которой протекала его деятельность. В этот период его политическая линия объективно не совпадала с прогрессивной тенденцией в развитии русской государственности, более того, в своей классовой основе она являлась выражением наиболее реакционно настроенной части крупных феодалов. Иосиф сформулировал в своих произведениях политическую платформу воинствующей церкви, противопостав-

ляющей себя великокняжеской власти и претендующей на главенствующую роль в политической и общественной жизни страны. Но перед историей русской политической мысли у него есть определенные заслуги. Он одним из первых поставил и оригинально разрешил вопрос о происхождении и употреблении государственной власти; отделив понятие употребления власти от ее происхождения, он тем самым теоретически обосновал возможность открытой критики действий венценосца. Вопрос о царезлодее и мучителе, а также о царе «незаконном» и о возможности оказания ему сопротивления давал пищу для размышления и рождал свободолобивые проекты.

В русской политической теории Иосиф по сравнению со своими предшественниками, безусловно, сказал новое слово. Проблема (оказание сопротивления царю-тирану), столь активно обсуждавшаяся на Западе в эпоху Возрождения, была поставлена волоцким игуменом в России и получила совершенно оригинальное разрешение. *

Его мысли нашли свое отражение не только в произведениях современников. В первой четверти XVII века сочинения Иосифа получают большое распространение. Их влияние чувствуется в произведениях А. И. Хворостинина¹. Многие идеи Иосифа повторены в книге «Сказание Авраамия Палицына»².

В другом ярком светском документе эпохи — «Временнике Ивана Тимофеева» смело обсуждается вопрос о том, что повиноваться следует лишь «законным» самодержцам, которые в своих действиях сами держатся «повелений, данных Богом»³. И хотя здесь не содержится прямых упоминаний о творчестве Иосифа, однако несомненно, что начало этой линии в политической литературе положено им. Необходимо отметить, что уровень политических знаний, введенный Иосифом в научный оборот, прочно вошел в русскую культуру. Теоретически на Руси с этого времени не ставился вопрос о соотношении властей и тем более о приоритете духовной власти

над светской, так долго обсуждавшийся в Западной Европе и породивший там многочисленные теории, обосновывающие противоположные точки зрения. Теория совмещения властей предоставляла возможность (по всей видимости, совершенно не учитывавшуюся Иосифом) фактически оказаться во главе государства правителю в рясе (например, Филарет Романов (1619—1634)). Предпринятые в действительности попытки поставить светскую власть в зависимость от духовной (митрополит Филипп, патриарх Никон) успеха не имели и дальнейшего теоретического освещения не получили.

При выяснении роли и значения творчества и личности Иосифа в истории становления русской государственности и истории развития политической мысли необходимо учитывать сложность жизненного пути самого мыслителя и многогранность его политического учения.

Изменение политической ориентации Иосифа на втором этапе его творческого пути, происшедшее в связи с учетом новой исторической обстановки в стране, привело его к выработке политической программы, которая утверждала суверенность русской государственной власти в смысле полноты ее объема и несомненности приоритета во всех сферах деятельности, законности ее происхождения и правомерности употребления, что, безусловно, способствовало укреплению авторитета великого князя в глазах подданных (фактически уже воспринявших новые порядки, которые еще не везде и не всегда прочно были усвоены русским общественным мнением). Этим Иосиф содействовал закономерному развитию русской государственности в прогрессивном направлении.

Однако значение политического учения Иосифа, сложившегося в этот период его творчества только теорией о «божественном» происхождении и суверенности единодержавной власти не исчерпывается, ибо он в это же время полностью развернул и теоретически разработал принципиальную основу своих требований о необходимости преследования еретиков силами и средств

вами государства. Здесь учению Иосифа «суждено было сыграть в истории русской общественной мысли важную и несомненно глубоко реакционную роль — ибо эта теория и в последующие века продолжала играть роль программного документа воинствующей церкви, служа делу подавления всякой свободной мысли»⁴. Вооруженная иосифлянской доктриной церковь преследовала, а иногда и подвергала смертной казни людей, стремившихся к знанию и свободному научному поиску истин, не укладывавшихся в прокрустово ложе догматических православных канонов.

Таким образом, необходимо отметить, что иосифлянская политическая доктрина является весьма значимой ступенью в развитии политической мысли в России. В ней получила освещение проблема государственной власти, были выработаны критерии оценки методов реализации этой власти и личности самого властителя.

До Иосифа в русской литературе эта проблема тщательно не разрабатывалась. Полемика между иосифлянами и нестяжателями оказала влияние на русскую политическую мысль, в ее ходе были поставлены важнейшие вопросы политической теории.

Официальная политическая доктрина централизованного Московского государства была выработана иосифлянской партией и сформулирована иосифлянином — митрополитом Макарием, поэтому влияние иосифлянской идеологии можно отчетливо проследить не только среди политических течений XV—XVI вв., но и в последующие века.

ИЗ РАБОТ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

СКАЗАНИЕ ОТ БОЖЕСТВЕННЫХ ПИСАНИИ...
КАКО ПОДОБАЕТ ПОКЛОНЯТИСЯ И СЛУЖИТИ
ЦАРЮ ИЛИ КНЯЗЮ, И КАКО ПОДОБАЕТ
ГОСПОДУ БОГУ НЫНЕ ПОКЛОНЯТИСЯ И ТОМУ
ЕДИНОМУ СЛУЖИТИ¹

...Егда же убо царю или князю или властелину поклоняешися, или служиши, того ради подобает поклоняться и служити, яко се есть благоугодно богови, еже вздавати властем покорение и послушание: они бо имеют о нас попечение и промысление. Писано бо есть: «Князю людии своих не речеши зла». И апостол глаголет: «Бога боитесь и царя почитайте», и «Раби, послушайте господий своих по плоти, страхом и трепетом, яко человеком, предпочтенном от бога и власть от него приемшем, и могущим благодетельствовать и мучити телесно, а не душевне». Сего ради подобает тем поклоняться и служити телесне, а не душевне, и вздавати им црьскую честь, а не божественную, тако же господь глаголет: «Въздатите кесарева кесареви, а божиа богови». Аще сие* поклоняешися и служиши, не ти на пагубу души, но паче от сего научишися боятися бога: царь бо божий слуга есть, ꙗко человекам милостию и казнию. Аще ли же есть царь, над человеки црьствуя, над собоюже имеет царьствующа скверныа страсти и трехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злеиши же всех, неверие и хулу, таковый царь не божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель. Таковаго царя, лукавства его ради, не наречет царем господь наш Исус Христос, но

* Сие — так.

** Облазивый — гордый.

лисом... И пророк глаголет: «Царь облазив** погыбнет, путие бо его темни суть» ...И ты убо такового царя, или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит. Сему свидетельствуют пророци и апостоли, и вси мученици, иже от нечестивых царей убиени быша и поведению их не покоришися. Сие подобает служить царем и князем».

ПОСЛАНИЕ И. И. ТРЕТЬЯКОВУ²

«...А иже церкви божия обидящим, какова погибель будет напреди, о сем напишем. Занеже монастырь и церкви божие не может повинна быти никогда ж.

...А того ни в древних царех, ни в князех православных, ни в тамошних странах, ниже в нашей Русстей земли не бывало, что церкви божия и монастыри грабяти...

...Иже аще кто явится... граблением и насилем отымаа ...даемое Христови...повелевает наша власть тех опнем съжжещи, дом же их святым божиим церквам вдати, их же обидеша ... Аще ли и самый венецносящей тоя ж вины последовати начнут... да будут прокляти в сий век и в буший ... Церковная бо и монастырская тако ж иноческая, дела их вся богови освещенна суть, и на ино что не расточаются, разве на убогия и странныя и плененныя и елика таковем подобна, и на своя иноческая же и монастырская и церковныя потребности нужны. Обаче ж и ниже без потребности... Князь же... аще от сех что возьмет на своя потребности яко святотатець от бога осудится...».

ПОСЛАНИЕ ИВАНУ III О ЕРЕТИКЕ КЛЕНОВЕ³

«Послание Иосифово к великому князю Ивану Васильевичю на еретика Кленова.

Государю великому князю Ивану Васильевичу всея Руси нищий твой, господине, грешный чернец Иосиф з братьею челом бую.

Что еси, государь, прислал в монастырь Пречистые к нам еретика Семена Кленова, да и его речи еретические написаны, что он мудрствовал, а велел еси его дръжать в монастыре, ино государь, о том есмя обрадовалися были вси, что еси показал ревность о благочестивей православней христианстей вере, как прежнии святии православнии христианстии царне, а ныне, государь, сказали

нам, что еретиков по монастырем шлеш, ино, государь, нам нынешняя скорбь много горши первые, занеже, государь, миряном ползу твориш, а иноком погибель. А в писании, государь того нет, кое еретиков по монастырем посылать: на всех, государь, соборах по проклятии еретиков посылали в заточение, да сажали по темницам, а не в монастыри посылали их. И который въсхошет покаяться, ино ему возможно и в темнице каяться: в скорбех бо и бедах, и во юзах паче услышит бог кающихся сердцем сокрушенным и смиренным...

А нынешнии, государь, еретики сами не произволили каяться,—как ты, государь, почел их казнить смертными казнями, да и торговыми, и они, государь, почели каяться мук деля, а не бога ради, и как еси потщался очистить святую божью церковь от еретических скверн, так бы еси, государь, и о монастырех милость показал, что бы не погибли от еретического зла.

А яз тебе, государю моему, нищий твой з братьею, челом бью, и должны есмя бога молити о твоём здравии и спасении».

ПОСЛАНИЕ К АРХИМАНДРИТУ МИТРОФАНУ⁴

«Государя нашего великаго князя Ивана Васильевича всея Руси духовнику, господину анхиманьдриту Андроникова монастыря Митрофану, грешный чернец Иосиф, нищий твой, господине, челом бью.

Коли, господине, был есмь на Москве, ино господине, государь князь великий, Иван Васильевич всеа Руси, говорил со мною наедине о церковных делах. Да после того почал говорити о новгородцких еретикех, да молвил мне так: «И яз, деи, ведал новгородцких еретиков, и ты мя прости в том, а митрополит и владыки простили мя». И аз ему молвил: «Государь! Мне тебя как прашати?». И он молвил: «Пожалуй, прости мя!». И аз ему молвил: «Государь! Только ся подвигнешь о нынешних еретикех, ино и в прежних тебе бог простит». Да туто же было мне ему челом бити о том, чтобы государь послал в Великий Новгород, да и в иные города, да велел бы обыскати еретиков, и князь великий послал мя на дело.

Да после того, господине, государь князь великий възвал меня к себе, да почал говорити мне наедине духовные дела. И аз ему почал бити челом, чтобы послал в Великий Новгород да и в иные города, да велел бы

обыскивати еретиков. И князь великий молвил: «Пригоже тому быти, а и яз, деи, ведал ереси их». Да и сказал ми, которую дръжал Алексей протопоп ересь, и которую ересь дръжал Федор Курицин. «А Иван, деи, Максимов и сноху у мене мою в жидовство свел. А однолично, деи, пошлю по всем городом, да велю обыскивати еретиков, да искоренити.»...

Ино, господине, тебе пригоже государю поминати, каково имели подщание и ревность пръвии благочестивии царие о непорочней християньстей вере и како еретиков по проклятии в заточение посылали, и иных казньми казнили...».

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, 21.

Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1896, 1904.

Иосиф Волоцкий. Трактат о неприкосновенности церковных и монастырских имуществ.— В кн.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Приложения. Киев. 1901.

Иосиф Волоцкий. Духовная Грамота (Пространная редакция монастырского Устава).— В кн.: Великие Миней-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1—13. Спб., 1868, стб. 499—530.

Волоколамский патерик.— Богословские труды, 1973, т. X.

Послания Иосифа Волоцкого. Подгот. текста А. А. Зими́на и Я. С. Лурье. М.—Л., 1959.

Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI вв. Приложение: Источники по истории еретических движений XIV—начала XVI вв. М.—Л., 1955.

Вассиан Патрикеев и его сочинения. Публ. Н. А. Казаковой. М.—Л., 1960.

Нила Сорского Предание и Устав. Вступ. статья М. С. Боровковой-Майковой. М., 1912.

Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Спб., 1882.

Будовниц И. У. Русская публицистика XVI в. М.—Л., 1947.

Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси. М., 1956.

Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пгр, 1916.

Гольдберг А. Л. Историко-политические идеи русской книжности XV—XVII вв.— История СССР, 1975, № 4.

Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого.— ТОДРЛ. Т. X. Л., 1953.

Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI вв.), М., 1977.

Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. Л., 1970.

Клибанов А. И. Реформационные движения в России. М., 1960.

Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Л., 1973.

Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в. М.—Л., 1960.

Моисеева Г. Н. Валаамская беседа. М.—Л., 1958.

Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871.

Покровский В. С. История русской политической мысли. М., 1951, вып. I.

Тихомиров М. Н. Россия в XVI столетии. М., 1962.

Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. Спб., 1868.

Черепнин Л. В. Образование Русского централизованного государства в XIV—XV вв. М., 1960.

Шмидт С. О. Становление российского самодержавства. М., 1973.

Andreev N. Studies in Moscow. Western Influence and Byzantine Inheritance. L., 1970.

Fennell J. L. Attitude of the Josephines and Trans-Volga Elders to Hersy of the Judizers. — The Slavonic and East European Review, June, 1951, v. XXIX, N 73.

Medlin W. K. Moscow and East Rome. A political Study of the Relations of the Church and State in Moscovite Russia. Geneva, 1952.

Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. — Eastern Europe. L., 1971.

Spidlik T. S. J. Joseph de Volokolamsk. Une chapitre de la spiritualité russe. Orientalia christiana Analecta. Roma, 1956.

- Агапит, визинтийский писатель, VI в.— 63
 Архангельский А. С.— 13
 Бегунов Ю. К.— 91
 Будовниц И. У.— 11, 15, 35
 Вальденберг В. Е.— 34
 Варсонофий Неумой, монах Саввино-Тверского монастыря, современник Иосифа Волоцкого — 19, 22
 Василий III Иванович, великий князь — 27, 28, 60
 Волоцкий Борис, удельный князь — 23, 24
 Волоцкий Федор Борисович, удельный князь, его сын — 23
 Геннадий, архиепископ Новгородский, XIV—XV вв.— 14, 15
 Григорий Синаит, византийский писатель-богослов, исихаст. Исихасты (от греч. «покой») — философская и общественно-политическая группировка в Византии в XIV в.— 71
 Даниил, преемник Иосифа Волоцкого на игуменстве, впоследствии митрополит Московский — 28
 Зимин А. А.— 11, 23
 Иван III Васильевич, великий князь — 10, 11, 73, 74
 Иоанн Дамаскин, византийский богослов и философ конца III в.— 71
 Иосиф Флавий, еврейский историк-писатель, I в. н. э.— 27
 Казакова Н. А.— 49
 Карамзин И. М.— 13
 Кирилл Белозерский, основатель Кирилло-Белозерского монастыря — 13
 Киприан, митрополит, XIV в.— 56
 Клибанов А. И.— 80
 Лихачев Д. С.— 30
 Лурье Я. С.— 37, 42, 45
 Малинин В.— 34
 Нил Сорский, монах, писатель-публицист, XVI в.— 18, 34, 36, 46, 47, 48, 49
 Пафнутий Боровский (Парфений), основатель и настоятель Пафнутьево-Боровского монастыря XV в.— 19, 20
 Плеханов Г. В.— 34

Прохоров Г. М.— 29

Рыбаков Б. А.— 15

Савва Крутицкий, епископ, XVI в.— 21

Серапион Курцев, архиепископ Новгородский, XV в.— 25, 26

Симон, митрополит, XV в.— 25, 27

Синицина Н. В.— 45, 46

Хрущов И.— 34, 36

Черепнин Л. В.— 11

ВВЕДЕНИЕ

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 495.

² Там же.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 360.

⁴ Kologrivov I. Essays on the History of Russian Holiness. Brussels, 1961, p. 201.

⁵ См. Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Cambridge, 1966, p. 187, 150, 182.

⁶ Kologrivov I. Op. cit., p. 178; См. также: Spidlik T. S. J. Joseph de Volokolamsk. Une chapitre de la spiritualité russe. Orientalia christiana Analecta. Roma, 1956, p. XIII.

⁷ Kologrivov I. Op. cit., p. 195.

⁸ Kologrivov I. Op. cit., p. 221.

⁹ См.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М., 1960, с. 4.

¹⁰ Сыромятников Б. Из истории политических учений России. — Совгосправо, 1940, № 10, с. 21.

¹¹ Там же, с. 28.

¹² Kologrivov I. Op. cit., p. 5.

¹³ См.: Клибанов А. И. Реформационные движения в России. М., 1960, с. 396.

ГЛАВА I

¹ Зимин А. А. О политических предпосылках возникновения русского абсолютизма. — В кн.: Абсолютизм в России, М., 1964, с. 49.

² Будовниц И. У. Русская публицистика XVI в. М. — Л., 1947, с. 168.

³ Черепнин Л. В. Тема государства в русской публицистике начала XVII в. — В кн.: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976, с. 175.

⁴ Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1955, с. 525.

⁵ В Житии Иосифа образно описан голод, который коснулся и волоколамской земли (См.: Житие Иосифа Волоцкого. М., 1865).

⁶ Архангельский А. С. Образование и литература в Московском государстве конца XV—XVI вв. Казань, 1901, вып. II, с. 5.

⁷ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1908, с. 194.

⁸ Греков Б. Д. Крестьяне на Руси. М., 1954, кн. II, с. 54—59.

⁹ Слово кратко. Цит. по кн.: Павлов А. Истори-

ческий очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871, с. 61—62.

¹⁰ Б. А. Рыбаков отмечает, что «по существу своему монастырь мало чем отличался от вотчины боярина» (См.: Рыбаков Б. А. Воинствующие церковники. — Антирелигиозник, 1934, № 3, с. 27).

¹¹ См.: Будовниц И. У. Указ. соч., с. 69—70.

¹² Полное собрание русских летописей, Спб., 1859, т. VIII, с. 204.

¹³ Сочинения Вассиана Патрикеева. М., 1960, с. 279.

¹⁴ В новонайденном документе русской публицистики XVI века «Слово иное», которое датируется приблизительно 1506—1509 гг., рассказывается о постановке на церковном соборе 1503 года вопроса о секуляризации церковных земель великим князем Иваном III и дается точный перечень всех категорий церковных земель, которые пожелал изъять великий князь, переведя всю церковную организацию (митрополита, владык, епископов и архиепископов) на содержание государственной казны. В этом же документе говорится, что планы Ивана III были поддержаны его сыновьями Василием и Дмитрием и тверским боярином Борисовым (Бегунов Ю. К. Слово иное. Новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви. — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР (далее — ТОДРЛ). Т. XX. Л., 1964).

¹⁵ Послания Иосифа Волоцкого. М. — Л., 1959, с. 326.

¹⁶ Учениками Пафнутия записаны его рассказы о «море»; о великом князе Иване Даниловиче, нарицаемом Калитой; о Витофте; о милостыне; о князе Георгии Васильевиче и «о татех» (См.: Волоколамский патерик. — Богословские труды, 1973, т. X, с. 187—192).

¹⁷ Послания Иосифа Волоцкого, с. 365.

¹⁸ Топорков Досифей. Надгробное слово Иосифу Волоколамскому. М., 1868, с. 167.

¹⁹ Послания Иосифа Волоцкого, с. 364.

²⁰ Волоколамский патерик, с. 196.

²¹ Там же, с. 197.

²² Там же.

²³ В Послании к монахам Пафнутьево-Боровского монастыря (1479) Иосиф объясняет свой уход из монастыря неприязненным отношением к нему Ивана III. Иосиф даже опасался, что в случае неповиновения державной воле великий князь накажет его («почнет мене волочити»), поэтому он оставил монастырь, дав Ивану III возможность поставить «игумена кого сам восхочет» (См.: Послания Иосифа Волоцкого, с. 144).

²⁴ Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI вв.). М., 1977, с. 51.

²⁵ «Князь же Борис Васильевич... даде монастырю Пречистыя село Отчищево, а княгиня его Улиана даде село Успенское» (Волоколамский патерик, с. 200), «да к нему дватцать деревень, а князь Иван Борисович дал мо-

настырю по собе святое евангелие Сергеева писма доброписцева, обложено серебром да золочено, да село Спаское, да к нему сорок деревень да три» (Послания Иосифа Волоцкого, с. 210) и многие другие давали «по себе и по своих родителей» (там же).

²⁶ Волоколамский патерик, с. 203.

²⁷ Там же.

²⁸ Послания Иосифа Волоцкого, с. 210.

²⁹ Там же, с. 185.

³⁰ Волоколамский патерик, с. 203.

³¹ Послания Иосифа Волоцкого, с. 220.

³² Там же, с. 185.

³³ Там же, с. 214.

³⁴ Там же, с. 194.

³⁵ Волоколамский патерик, с. 204.

³⁶ Там же, с. 204.

³⁷ Послания Иосифа Волоцкого, с. 191.

³⁸ Например, «... князь Александр Феодорович Ярославский, егда хотяше приити в свой монастырь на Каменое, повелеваше с собою псы в монастырь приводити, також и в трапезу. И егда сам ядыше, тогда и псы повелеваше кормити тою же пищею, юже сам ядыше. И игумен Каменской и старцы о сем много опечалившись, и приидоша на Москву к великому князю Василью Васильевичю и молиша его, яко да возмет монастырь их в свою дръжаву. Он же послушав их моления, взял монастырь Каменской под свою руку» (Послания Иосифа Волоцкого, с. 201).

³⁹ Послания Иосифа Волоцкого, с. 195—196.

⁴⁰ Там же, с. 196.

⁴¹ Там же, с. 222—223.

⁴² Там же, с. 221.

⁴³ Волоколамский патерик, с. 209.

⁴⁴ Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1—13. Вып. 1. Издание Археографической комиссии, Спб., 1868.

⁴⁵ Такой анализ наилучшим образом позволяет опровергнуть утверждения буржуазной литературы об упадке русской общественной жизни в XV и XVI веках.

⁴⁶ См.: Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.—ТОДРЛ. Т. XXIII. Л., 1968, с. 86.

⁴⁷ См.: Дуйчев И. Центры византийско-славянского сотрудничества.—ТОДРЛ. Т. XVII. Л., 1963, с. 125.

⁴⁸ Лихачев Д. С. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы конца XV в.—ТОДРЛ. Т. XV. Л., 1961, с. 110.

⁴⁹ См.: Книги временныя и образныя Горхия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I—III. Пгр.—Л., 1920—1930.

⁵⁰ Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое влияние на Руси в XI—XVII вв. М., 1978, с. 116.

⁵¹ См.: Филатов В. В. Иконостас с изображением сюжетов русского государства.—ТОДРЛ. Т. XXII. Л., 1966, с. 280. И. Е. Мнева отмечает, что особенное рас-

пространение в формах станковой и монументальной живописи получила секуляризационная идея. Так, например, в «иконе... «Притча о слепце и хромце» отражена тема ожесточенной борьбы с притязаниями монастырей на право владения землей, крепостными людьми, богатством» (См.: Мневa Н. Е. Монументальная и станковая живопись. — В сб.: Очерки русской культуры XVI в. Ч. I. М., 1978, с. 326).

⁵² Миллер О. Инквизиторские вождения ученого. — Заря, 1870, № 10.

⁵³ Николаевский П. Русская проповедь XV—XVI вв. — Журнал Министерства народного просвещения, 1868, № 4, с. 102.

⁵⁴ Сокольский В. Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия в Московском государстве в конце XV в. Киев, 1902, с. 131. См. также: Пыпин А. Н. История русской литературы. Спб., 1898, т. II, с. 97; Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. Спб., 1868, с. 253—254; Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881, с. 91—95, с. 129; Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901, с. 508; Коваленский М. Политическая литература XVI в., 1914, с. 8 и ряд др.

⁵⁵ Жмакин В. Указ. соч., с. 91—95; Малинин В. Указ. соч., с. 501 и др.

Эта точка зрения весьма распространена и сегодня в зарубежной литературе. Так, И. Мейендорф с обычным для буржуазных исследователей осовремениванием темы связывает «либеральные традиции Нила Сорского» с «религиозным возрождением конца XIX и начала XX вв.». См.: Meienдорff I. Church, Society and Culture in Orthodox oral tradition of the church. Paper read at the Seminar of Orthodox, Lutheran and Reformist theologians. N. Y., November, 1975.

⁵⁶ Дьяконов М. Власть московских государей. Спб., 1889, с. 92—96.

⁵⁷ Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. Спб., 1918, т. I, с. 141.

⁵⁸ Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пгр., 1916, с. 213.

⁵⁹ Medlin W. R. Moscow and East Rome. A political Study of the Relation of the Church and State in Moscovite Russia. Geneva, 1952, pp. 74, 80, 98.

⁶⁰ Raef M. An Early Theoretist of Absolutism Joseph Volokolamsk.—An American Slavic and East European Review, vol. VIII № 2, 1949, p. 87, 88.

⁶¹ Kologrivov I. Op. cit., p. 204.

⁶² Meienдорff I. Op. cit.

⁶³ См.: История русской литературы. М., 1948, т. II, ч. I, с. 305.

⁶⁴ Будовниц И. У. Указ. соч., с. 100.

⁶⁵ См.: Зуев В. И. Приоритет русской правовой мысли в создании и развитии теории суверенитета. — Сов. государство и право, 1951, № 3, с. 25; Сальни-

ков Ю. Основные направления русской политической мысли. — Ученые записки ВЮЗИ. М., 1957, вып. II; История политических учений, ч. I, 1971, с. 100—104; Покровский С. А. Из истории политической мысли. — Труды ВЮЗИ. М., 1971, т. XXII.

⁶⁶ См.: Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина, с. 227—228.

⁶⁷ Миллер О. Ф. Вопрос о направлении Иосифа Волоцкого. Рец. на кн.: Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. — Журнал Министерства народного просвещения, 1962, № 2, с. 529; Жмакин В. Указ. соч., с. 37, 91; см. также: Пыпин А. Н. История русской литературы, т. II, с. 104.

⁶⁸ Знаменский П. Рец. на кн.: Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. — Церковный вестник, 1884, № 27, с. 153.

⁶⁹ Богословские труды, 1973, т. X, с. 175.

⁷⁰ Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятника идеологии раннего иосифлянства. — ТОДРЛ. Т. XII. Л., 1956, с. 126.

⁷¹ См.: Моисеева Г. Н. Валаамская беседа. Л., 1958, с. 27—28.

⁷² Православный собеседник, 1859, кн. III, с. 155.

⁷³ Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина, с. 288.

⁷⁴ Патристическая литература — сочинения «отцов церкви».

⁷⁵ Так, например, автор Лаврентьевской летописи в тексте, посвященном А. Боголюбскому, цитируя Агапита, приписывает его слова И. Златоусту (См.: Вальденберг В. Наставление писателя Агапита в русской письменности. — Византийский Временник. Т. XXIV. Л., 1926, с. 29).

⁷⁶ Распространение этого метода отмечается не только в русской, но и в славянских литературах. Так, Б. Ангелов, характеризуя сочинения средневекового болгарского писателя Янкула, показывает, что тот в своем труде «Усекновение честной главы Иоанна Предтечи» использовал преимущественно сочинения своего современника И. Брататого, а тот в свою очередь широко заимствовал сочинения Иосифа Флавия и различных христианских авторов, но «не переписывал буквально имевшийся у них текст, а компилировал свое особое произведение» (См.: Ангелов Б. Иосиф Флавий в южнославянских литературах. — ТОДРЛ. Т. XIX. Л., 1963, с. 256).

И. С. Чичуров отмечает широкое распространение метода компиляции в византийской исторической литературе. До настоящего времени, утверждает он, еще недостаточно изучено, что компилировали византийские историки и как они это делали, поэтому значение термина «компиляция» применительно к средневековым текстам должно исследоваться специально (См.: Чичуров И. С. Феофан-проповедник — компилятор Прокопия. — Византийский Временник. Т. XXVII, 1976).

⁷⁷ Жмакин В. Указ. соч., 1881, с. 22; см. также: Костомаров Н. И. Рец. на кн.: Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина.— Вестник Европы, 1868, т. II, кн. IV, апрель, с. 97.

⁷⁸ См. Послания Иосифа Волоцкого, с. 168.

⁷⁹ Сам Иосиф часто использовал в системе своих доказательств и светскую литературу. Например, при написании 2-го и 11-го «Слов» «Просветителя» им широко использовалась Хроника Георгия Амартола; при конструировании понятия о власти и ее носителе Иосиф обратился к Агапиту, хотя в целом его политическая теория не традиционна и представляет собой самостоятельное построение.

⁸⁰ Kologrivov I. Op. cit., p. 204.

⁸¹ См., например: Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV—XV вв. М., 1960; Он же. Тема государства в русской публицистике начала XVII в.— В кн.: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976; Сахаров А. М. Церковь и образование русского централизованного государства.— Вопросы истории, 1966, № 1; Он же. Духовная культура в XVI столетии.— Вопросы истории, 1974, № 9; Шмидт С. О. Становление Российского самодержавства. М., 1973.

⁸² Лурье Я. С. Краткая редакция Устава., с. 116.

ГЛАВА II

¹ Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1896, с. 260.

² Там же, с. 283.

³ См.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI вв. М.—Л., 1960, с. 37.

⁴ См.: Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977, с. 108—109.

⁵ Послания Иосифа Волоцкого, с. 202.

⁶ Там же.

⁷ См. там же, с. 326.

⁸ Духовная Грамота Иосифа Волоцкого.— Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь, Дни 1—13. Спб., 1868, вып. 1, стб. 600 (далее — ВМЧ).

⁹ Послания Иосифа Волоцкого, с. 181.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с. 182.

¹² Там же.

¹³ Нила Сорского Предание и Устав. М., 1912, с. 6.

¹⁴ Там же, с. 6.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, с. 7.

¹⁷ Там же, с. 9.

¹⁸ Никольский Н. М. История русской церкви. М.—Л., 1931, с. 83.

¹⁹ См., например: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960, с. 25; Лурье Я. С.

Идеологическая борьба в русской публицистике, с. 29;
Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина, с. 177—178.

²⁰ Послания Иосифа Волоцкого, с. 308—309.

²¹ Там же, с. 304—305.

²² Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина, с. 253.

²³ ВМЧ, стб. 525.

²⁴ Там же, стб. 518.

²⁵ ВМЧ, стб. 513, 519, 524.

²⁶ См. там же, стб. 526—527.

²⁷ Послания Иосифа Волоцкого, с. 155.

²⁸ Иосиф Волоцкий. Просветитель, с. 258.

²⁹ Там же.

³⁰ Послания Иосифа Волоцкого, с. 176.

³¹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—XVI вв. Приложение. Источники по истории еретических движений XIV — начала XVI вв. М.—Л., 1955, с. 346.

³² Иосиф Волоцкий. Просветитель, с. 259.

³³ См.: Слово кратко, с. 61—62.

³⁴ Фома Аквинский (XIII в.), например, также ставил вопрос о возможности называть царя тираном и оказывать ему сопротивление, но критерии оценки незаконных действий властвующей персоны у него другие.

³⁵ Вальденберг В. Понятие о тиране в древнерусской литературе по сравнению с западной.—Известия АН СССР по русскому языку и словесности. Л., 1929, с. 235—236.

³⁶ Иосиф Волоцкий, Просветитель, с. 287.

³⁷ Дьяконов М. Власть московских государей. Спб., 1889, с. 128.

³⁸ Послания Иосифа Волоцкого, с. 229—230.

³⁹ Там же, с. 184.

⁴⁰ Там же, с. 230.

⁴¹ Послания Иосифа Волоцкого, с. 192.

⁴² Там же, с. 197—198.

⁴³ Sevcenko I. A Neglected Byzantine Source of Moscowite Political Ideology.—Harvard Slavic Studies, v. II, 1954, p. 178.

⁴⁴ Kologrivov I. Op. cit., p. 204.

⁴⁵ Meierendorff I. Op. cit., p. 12.

⁴⁶ Виноградов В. В. История русского литературного языка. М., 1978, с. 19, 23.

ГЛАВА III

¹ Еретические движения на Руси во многом перекликались с западной Реформацией как в отношении поставленных проблем, так и предлагаемых способов их разрешения. Например, совпадение между богомилами и новгородскими еретиками шло по линии критики догматов боговоплощения, троичности божества, иконопо-

читания, форм причастия и иерархической структуры церковной организации. Поэтому и доводы обличителей ереси имели много общих черт. Так, Сочинения Козмы Пресвитера были известны Иосифу Волоцкому. В первом и третьем «Словах» «Просветителя» находятся заимствования из сочинения Козмы о почитании икон (См.: Бегунов Ю. К. Болгарский писатель X в. Козма Пресвитер в русской письменности.—ТОДРЛ, Т. XIX. Л., 1963, с. 300; см. также: Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист.—В кн.: Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, с. 71—72).

² Послания Иосифа Волоцкого, с. 162.

³ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. Приложения., с. 474.

⁴ Краткая редакция Устава в Посланиях Иосифа Волоцкого. М., 1959, с. 299—300 и в Пространной редакции (ВМЧ. Стб. 536, 571); в Пространной редакции Устава еще более жестко регламентируется жизнь монаха и придается большее значение деятельности монастырской администрации.

⁵ Булгаков Н. Преподобный Иосиф Волоколамский. Спб., 1865, с. 30.

⁶ Послания Иосифа Волоцкого, с. 237.

⁷ Там же, с. 146.

⁸ ВМЧ, стб. 509.

⁹ ВМЧ, стб. 511.

¹⁰ Там же, стб. 536.

¹¹ Иосиф обращается с просьбой к четырем архимандритам, чтобы они некрого Неровного, сын которого расстригся, не только сами не признавали, но разыскали бы его духовника и от него, в свою очередь, требовали, чтобы тот его «не пушал в церковь... и к нему бы в дом не ходил». По тем временам такая мера представляла собой довольно значительное идеологическое воздействие (См.: Послания Иосифа Волоцкого, с. 146).

¹² ВМЧ, стб. 519, 520, 523 и др.

¹³ Там же, стб. 550.

¹⁴ Послания Иосифа Волоцкого, с. 237.

¹⁵ Дамаскин И. Точное изложение православной веры. М., 1855, с. 127, 175.

¹⁶ См.: Добротолюбие. Т. 5. М., 1889, с. 9.

¹⁷ Нила Сорского Предание и Устав, с. 5.

¹⁸ Там же, с. 37.

¹⁹ См.: Иосиф Волоцкий. Просветитель, с. 157.

²⁰ Послания Иосифа Волоцкого, с. 177.

²¹ В этом вопросе его позиция идентична взглядам другого средневекового философа-богослова—Фомы Аквинского, предложившего на полтора века ранее такую же схему рассуждений относительно необходимости квалификации еретичества как уголовного преступления со всеми вытекающими отсюда последствиями: «Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная,—пишет Фома,—гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетво-

рения потребностей временной жизни. Следовательно, если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси». Однако в отличие от Иосифа Фома требовал не сразу применения к еретикам крайней меры, вначале он предполагал «обратить заблудших на путь истинный», и лишь в том случае, когда «виновный упорствует, церковь, усомнившись в его обращении и заботясь о спасении других, отлучает его от своего лона и предаёт светскому суду, чтобы виновный, осужденный на смерть, покинул этот мир» (Цит. по кн.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966, с. 53).

²² Послания Иосифа Волоцкого, с. 177.

²³ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... Источники, с. 486.

²⁴ Иосиф обосновывал необходимость доносить «без стыда и стеснения с дерзновением», не взирая на лица, причем требовал, чтобы доносчики приступали к обличению не только по очевидным делам, но даже и на основании слухов. «Всем, кто слышит и видит кого еретически глаголюща», предлагается немедленно доносить (См.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... Источники, с. 501—503).

²⁵ Отроковский В. М. Мотивы преследования еретиков в полемике заволжских старцев и иосифлян.—Русский филологический вестник. М., 1916, № 4, с. 272.

²⁶ Послания Иосифа Волоцкого, с. 177.

²⁷ Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права. М., т. I, с. 782—783.

²⁸ Нил Сорский. Послание иному о пользе (Послания Нила Сорского. Публ. Г. М. Прохорова.—ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974, с. 140).

²⁹ Послания Иосифа Волоцкого, с. 168.

³⁰ Там же, с. 145.

³¹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... Приложение, с. 477.

³² Послания Иосифа Волоцкого, с. 177.

³³ Послания Нила Сорского. Публ. Г. М. Прохорова.—ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974, с. 140.

³⁴ Там же, с. 138.

³⁵ «Тоя же зимы великий князь Иван Васильевич и сын его великий Василий Иванович всея Руси с отцом с Симоном митрополитом и с епископы и совсем собором обыскаша еретиков и повелеша лихих смертной казнью казнити; и сожгоша в клетке диакона Волка Курицина, да Митю Коноплева, да Ивана Максимова, 27 декабря, а Некрасу Рукавому повелеша язык урезати и в Новеграде Великом сожгоша его. Тое же зимы Кассяна Юрьевского сожгоша и его брата, а иных многих еретиков сожгоша, а иных в заточение сослаша, а иных по монастырем» (ПСРЛ, т. VI, с. 49—50; ПСРЛ, т. VIII, с. 244).

³⁶ Миллер О. Инквизиторские вождедения ученого.—Заря, 1870, № 10.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

¹ См.: Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. М., 1977, с. 100.

² См.: Сказание Авраамия Палицына. М.—Л., 1955, с. 238.

³ См.: Временник Ивана Тимофеева. М.—Л., 1951, с. 109.

⁴ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... с. 438.

ПРИЛОЖЕНИЕ. ИЗ РАБОТ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

¹ Цит. по кн.: Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Казань. 1896, с. 286—288.

² Цит. по кн.: Послания Иосифа Волоцкого. Под ред. А. А. Зимина. М., 1959, с. 187—208.

³ Цит. по кн.: Послания Иосифа Волоцкого, с. 178—179.

⁴ Цит. по кн.: Послания Иосифа Волоцкого, с. 175—178.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|----|
| Введение | 5 |
| Г л а в а I. Исторические предпосылки возникнове- ния учения Иосифа Волоцкого | 10 |
| Социально-политическая характеристика эпохи | 10 |
| Биографические сведения об Иосифе Волоцком | 18 |
| Идеологические предпосылки возникновения иосифлянства | 29 |
| Краткий историографический очерк . | 33 |
| Г л а в а II. Общественно-политические взгляды Иоси- фа Волоцкого | 43 |
| Учение о формах монастырской и личной соб- ственности монахов и экономическом положе- нии монастыря | 44 |
| Определение юридического положения церков- ной и светской власти | 53 |
| Г л а в а III. Программа борьбы с еретичеством | 67 |
| Заключение | 80 |
| Приложение. Из работ Иосифа Волоцкого | 84 |
| Литература . | 88 |
| Указатель имен | 90 |
| Примечания | 92 |

Золотухина Н. М.

З-81 Иосиф Волоцкий.— М.: Юрид. лит.,
1981.— 96 с.— (Из истории политической и
правовой мысли).

В книге освещается жизненный и творческий путь Иосифа Волоцкого — одного из представителей русской средневековой политической культуры. Он возглавил новое направление — иосифлянство, которое оказало влияние на процесс формирования русской государственности, во многом определило дальнейшее развитие русской политической мысли. В работе раскрывается социально-политическая программа мыслителя, прослеживается эволюция его взглядов, дается оценка классового содержания учения.

З 11001-028 9-81 1202000000
012(01)-81

67

Наталья Михайловна Золотухина

«ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ»

(Из истории политической и правовой мысли)

Редактор *Л. А. Могусева*
Художник *Н. В. Илларионова*
Художественный редактор *Э. П. Батаева*
Технический редактор *О. М. Нагайцева*
Корректоры *А. А. Ламм, Т. И. Липатова*

ИБ № 1017

Сдано в набор 21.11.80. Подписано в печать 4.02.81. А-02105. Формат 84×100¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем: усл. печ. л. 5,07; усл. кр.-отт. 5,27; Учет.-изд. л. 4,65. Тираж 15 000 экз. Заказ № 7401. Цена 80 коп.

Издательство «Юридическая литература»
121069, Москва, Г-69, ул. Качалова, д. 14.

Областная типография управления издательств, полиграфии
и книжной торговли Ивановского облисполкома,
г. Иваново-8, ул. Типографская, 6.

В серии
«Из истории политической и правовой
мысли» издательство «Юридическая
литература» планирует выпустить
книги:

З. В. Намавичюс. Лелевель

В книге исследуются политические и правовые взгляды одного из видных демократов Польши и Литвы, воспитанника и впоследствии профессора Вильнюсского университета И. Лелевеля (1786—1861 гг.); показывается его жизненный и творческий путь; анализируются идеи мыслителя о происхождении государства и права, о необходимости демократической формы правления и гуманных правовых принципов. Особое внимание уделяется оценке деятельности Лелевеля К. Марксом и Ф. Энгельсом, его дружественным связям с основоположниками научного коммунизма.

В. Г. Каленский. Мэдисон

В книге освещается жизнь и деятельность, а также политико-правовые воззрения Джеймса Мэдисона, одного из крупнейших политических мыслителей Америки, четвертого президента США. Автор прослеживает отражение взглядов Мэдисона в американской конституции, одним из создателей которой он был. Рассматриваются идеи Мэдисона о республике и демократии, о разделении властей, раскрывается связь его идей с современностью.

«ЮРИДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА»

ИЗ ИСТОРИИ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
И ПРАВОВОЙ
МЫСЛИ