

Я. С. ЛУРЬЕ

Вопрос об идеологических движениях конца XV—начала XVI в.
в научной литературе

I

Идеологические движения, возникшие на Руси в период образования централизованного государства, довольно поздно привлекли внимание литературоведов и историков. Только в последней трети XIX в. тема эта появляется в специальных исследованиях и общих работах, посвященных истории русской общественной мысли и литературы. Для авторов более раннего периода такой проблемы еще не существовало. Литературоведы иногда включали Иосифа Волоцкого, Нила Сорского и других авторов в число называемых ими «церковных писателей древней Руси»; историки (особенно историки церкви) упоминали о распространении в конце XV в. «ереси жидовствующих» и о борьбе с нею «преподобного Иосифа»; упоминали они и о «великом подвижнике» Ниле Сорском; но о значении всех этих лиц в истории русской общественной мысли или русской публицистики не было и речи. Литературоведение первой половины XIX в. имело в основном библиографический характер; в центре внимания исторической науки находилась политическая история. Для Н. М. Карамзина история конца XV—начала XVI в. это прежде всего история Ивана III — «творца величия России». «Иоанн оставил Государство удивительное пространством, сильное народами, еще сильнейшее духом Правления, то, которое ныне с любовью и гордостью именуем нашим любезным отечеством. Россия Олегава, Владимирова, Ярослава погибла в нашествие Моголов: Россия нынешняя образована Иоанном; а великие Державы образуются не механическим слеплением частей, как тела минеральныя, но превосходным умом Державных» О роли идеологических движений в образовании Русского государства Н. М. Карамзин не говорит ни слова; из обстоятельств, благоприятствовавших Ивану III в осуществлении его задачи, он упоминает только брак с «греческою царвеною» Софией Палеолог.¹

Авторы первой половины XIX в. не только не интересовались историей общественных движений на Руси в XV—XVI вв., но и прямо отвергали возможность таких движений. В первом из своих «Философических писем» П. Я. Чаадаев говорил о борьбе идей как о характерной особенности истории Запада, отличающей ее от истории России: «Пусть поверхностная философия вопиет, сколько хочет, против войн за веру, против костров, зажженных нетерпимостью: мы можем только завидовать народам, которые в этой ошибке мнений, в этой кровопролитной борьбе за истину,

¹ Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. VI. СПб., 1892, стр. 222, ср. стр. 218—219.

создали себе целый мир идей, который мы не можем себе представить воображением, не только перенестись в него телом и душой».² В этом вопросе с П. Я. Чаадаевым был согласен и публицист совершенно противоположного направления — М. П. Погодин. Сравнивая в своей статье «Параллель русской истории с историей западных европейских государств» историю русской церкви с историей западной церкви, он писал: «у них пропаганда, у нас сохранение; у них движение, у нас спокойствие, у них инквизиция, у нас терпимость».³

Идеологические движения конца XV—начала XVI в. не получили отражения и в творчестве крупнейшего представителя дореволюционной историографии С. М. Соловьева. В отличие от Н. М. Карамзина С. М. Соловьев, излагая историю образования Русского государства в XV в., не ограничивался только ссылками на «превосходный ум» Ивана III; он указывал ряд других, гораздо более глубоких причин: распад родовых связей и замена их государственными, колонизация северо-восточных земель, выгодное географическое положение Москвы и т. д. Однако идеологические предпосылки образования государства его почти совсем не интересовали; он замечал только, что «сословие, пользовавшееся могущественным нравственным влиянием, сословие духовное, изначала действовало в пользу единовластия».⁴ Излагая фактическую историю княжения Ивана III, С. М. Соловьев упоминает Иосифа Волоцкого, его борьбу с ересью, упоминает он и Нила Сорского, но лица эти не рассматриваются как представители каких-либо общественных групп — ни о каких общественных движениях этого периода в его «Истории России» ничего не говорится.

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

В более решительной форме вопрос о влиянии общества на организацию Русского государства был поставлен в небольшой работе Н. Хлебникова, появившейся в 1869 г. Н. Хлебников — весьма своеобразная и необычная фигура в русской науке. Ученый-самоучка, поздно получивший образование и не связанный ни с одной определенной школой, он ставил в своей книге такие вопросы, которыми мало занималась русская наука

² П. Я. Чаадаев *Философические письма* Казань, 1906, стр. 16.

³ М. П. Погодин. *Историко-критические отрывки*, т. 1 М., 1846, стр. 80.

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

⁵ *Православный собеседник* Казань, 1863, № 1, стр. 296.

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

Гораздо большее влияние на научную литературу имело исследование, написанное почти в одно время с книгой Н. Хлебникова, но имевшее более специально филологический характер, — магистерская диссертация И. Хрущова «Исследование о сочинениях Иосифа Санина». Внимательно обследовав рукописные сборники XVI в., введя в науку ряд новых неизданных материалов, И. Хрущов не ставил, однако, в своей работе широких теоретических вопросов. Он уклонился, в сущности, от какой-либо характеристики ереси, с которой боролся Иосиф Волоцкий; не дал он и прямой характеристики самому направлению Иосифа, указав только, что преемник его по игуменству Даниил «превзошел учителя своего в преданности великому князю» и «не уступал ему и в строгом суде на основании подобранных на случай свидетельств». Он привел враждебные замечания князя А. М. Курбского о «презлых осифлянах» и заметил, что эти замечания «проливают свет на отношения Иосифа к старому боярскому порядку».¹⁰

Несмотря на беглость и некоторую неопределенность этих высказываний, они получили неожиданно громкий резонанс в журнальной литературе тех лет. Книга И. Хрущова вызвала две рецензии: одна из них принадлежала О. Миллеру, другая — Н. И. Костомарову. В обеих рецензиях Иосиф Волоцкий рассматривался как представитель одного из направлений общественной мысли конца XV—начала XVI в., резко противостоявшего другому направлению, связанному с именами Нила Сорского и Вассиана Патрикеева. «Яркая противоположность между Иосифом Волоцким и заволжскими старцами» составляла, по мнению О. Миллера, «одно из самых знаменательных явлений в истории русской образованности».¹¹

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

⁷ Там же, стр. 117—118.

⁸ Там же, стр. 139—141.

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

¹⁰ И. Хрущов. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868, стр. VII, 253—254.

¹¹ О. Миллер. Вопрос о направлении Иосифа Волоцкого. — ЖМНП, 1868, № 2, стр. 529.

Н. К. Костомаров объяснял борьбу между двумя направлениями общественной мысли в конце XV в. на основе своей излюбленной теории о «двух русских народностях» (московско-великорусской и новгородско-украинской). Направление Иосифа он связал с Москвой, а направление Нила — с Новгородом. «Личная свобода — душа новгородской жизни, — писал Н. К. Костомаров, — господствовала и в монастырском быту; и так, новгородец не хотел налагать на себя тяжелого ярма. Между тем в Московской Руси монастырское общежитие совпадало с общинным устройством, господствовавшим в миру, и строгая власть настоятеля была в его монастыре подобием неограниченной власти великого князя над землею».¹²

Либеральный политический подтекст статей О. Миллера и Н. Костомарова ощущался достаточно ясно: на Иосифа Волоцкого Костомаров и Миллер смотрели не столько как на церковного деятеля XV в., сколько как на провозвестника современной им самодержавно-клерикальной реакции, к которой оба автора относились отрицательно. Костомаров даже писал, что в наше время Иосиф «сделался бы публицистом, и всего вероятнее консервативным».¹³ Именно поэтому появление книги И. Хрущова и рецензий О. Миллера и Н. Костомарова вызвало сильную тревогу в реакционном лагере. В своем отзыве на книгу И. Хрущова известный церковный историк и археограф К. И. Невоструев обвинил автора «в вольных и обидных для Церкви Русской и преподобного суждениях и нареканиях, явно или намеками высказанных», вследствие чего «посеянные автором семена принесли печальный плод» в виде рецензий Миллера и Костомарова. К. И. Невоструев предложил даже не представлять И. Хрущову искомой им Уваровской премии, если он не откажется от своих «заблуждений».¹⁴

Несмотря на немалый научный авторитет К. И. Невоструева, статья его, написанная в сугубо «охранительном» духе, успеха не имела. О. Миллер ответил К. Невоструеву статьей под выразительным заглавием «Инквизиторские вождедения ученого».¹⁵ Дальнейшая разработка вопроса о идеологических движениях конца XV — начала XVI в. в научной литературе велась в значительной степени под влиянием взглядов, высказанных в статьях О. Миллера и Н. Костомарова. Влияние этих взглядов сказалось, в частности, на работе, посвященной еретическому движению конца XV в., — статье И. Панова «Ересь жидовствующих». В своей статье И. Панов пытался определить взаимоотношения между ересью, которую он, как и Н. Хлебников, считал «одним из первых и весьма важных шагов русского общества на пути интеллектуального прогресса»,¹⁶ и направлениями Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. «До появления ереси, — по мнению И. Панова, — оба направления в умственной жизни нашего общества, при всей своей диаметральной противоположности имели — каждое — свою отдельную область деятельности и не вступали в открытую борьбу между собою». Когда же в Новгороде под влиянием недовольства московской властью появилась ересь, которая «поставила на очередь вопросы, затрагивающие самые существенные вопросы религиозно-церковного и церковно-общественного быта», оба направления

¹² См. рецензию Н. К—ва (Костомарова) на указанное сочинение И. Хрущова: Вестник Европы. СПб., 1868, кн. 4, столб. 969.

¹³ Вестник Европы. СПб., 1868, кн. 4, столб. 970.

¹⁴ Отчет о 12-м присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1870, стр. 88 и 161—164

¹⁵ Заря, т. X. СПб., 1870, стр. 294.

¹⁶ И. П а н о в. Ересь жидовствующих. — ЖМНП, 1877, № 3, стр. 53

вступили в антагонизм и взаимную борьбу.¹⁷ «Формальное» направление Иосифа победило; направление Нила и его ученика Вассиана потерпело поражение, «но ясно сформулированные и пущенные ими в народное обращение высокохристианские идеи... уже никогда не переставали иметь в нашем обществе более или менее выдающихся представителей».¹⁸

Наиболее широкое развитие взгляды О. Миллера и Н. Костомарова получили в работе В. И. Жмакина «Митрополит Даниил и его сочинения». Значение работы Жмакина и ее влияние на научную литературу последующих лет объяснялось в первую очередь тем, что схему своих предшественников, публицистическую по своему характеру, он постарался наполнить конкретным историческим материалом. Направление Иосифа Волоцкого Жмакин характеризовал как «консервативно-формальное»; консерватизм иосифлян в религиозно-нравственных вопросах приводил их, по мнению Жмакина, и к признанию полной неограниченности царской власти.¹⁹ Консерваторам-иосифлянам противостояло «направление более высокое» — критическое, «нравственно-либеральное», проникнутое «идеями свободы», признающее «право личности как нравственного существа».²⁰ Во вступительном слове к своей работе (которая была его магистерской диссертацией)²¹ Жмакин коснулся вопроса и о третьем направлении в общественной мысли конца XV—начала XVI в. — еретическом движении. Движению этому он придавал меньшее значение, чем И. Панов, видевший в ереси своеобразный катализатор, ускоривший столкновение между направлениями Иосифа и Нила. Для В. И. Жмакина ересь только «крайность» критического направления, результат неумения «отыскать верный путь к исправлению аномальностей и несовершенств современной церковной жизни». Еретики — «люди увлечений и жизненной ломки». «Стремясь, по-видимому, как и многие другие, к возвышению внутренней нравственной стороны религии, они сразу же пошли по опасному пути. Вместо спокойного отношения к делу, они горячо, с азартом набросились на современные недостатки и как бы старались излить на них всю желчь. Они осуждали весь строй современной жизни, являлись, таким образом, отрицателями существующих порядков, но в то же время, мало давая положительного содержания, не предлагали новых, более солидных реформ для жизни».²² Трудно не заметить явной публицистичности этих замечаний, присутствия в них «политики, опрокинутой в прошлое». Связывая Иосифа Волоцкого с современной ему самодержавно-клерикальной реакцией, а Нила — с либеральным направлением, автор, говоря о еретиках XV в., не мог не думать о «людях увлечения» 1881 г., «осуждавших весь строй современной жизни» и занимавшихся вместо проектов «солидных реформ» подпольной революционной работой.

Несмотря на ряд погрешностей фактического характера,²³ ярко написанная и богатая материалом книга Жмакина имела очень большое влияние на литературоведение и историографию. Под прямым и непосредственным влиянием этой книги находилась, в частности, первая работа по истории

¹⁷ ЖМНП, 1877, № 3, стр. 56; ср. № 1, стр. 4—7 и 19—21

¹⁸ ЖМНП, 1877, № 3, стр. 58.

¹⁹ В. И. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения М., 1881, стр. 23—24, 91—92, 107.

²⁰ Там же, стр. 33—35 и 107.

²¹ Оно было издано отдельной статьей «Борьба идей в России в первой половине XVI в.» (ЖМНП, 1882, № 4).

²² ЖМНП, 1882, № 4, стр. 147—148.

²³ Рецензия П. Знаменского на указанное сочинение В. Жмакина (Церковный вестник. СПб., 1884, № 27 и сл.), написанная с таких же реакционных позиций, как и рецензия К. Невоструева на И. Хрущова, осталась в историографии почти незамеченной.

литературы, в которой вопрос о «направлении Иосифа Волоцкого и Нила Сорского» занял свое особое место, — «История русской литературы» А. Н. Пыпина. Книга А. Н. Пыпина — не первый сводный курс истории русской литературы, в котором упоминаются Иосиф Волоцкий, Нил Сорский и еретики. Специальные лекции посвящены этому сюжету в «Истории русской словесности» С. Шевырева;²⁴ включали в свои курсы произведения Иосифа и Нила также А. Д. Галахов²⁵ и И. Я. Порфирьев.²⁶ Однако только у А. Н. Пыпина направления Иосифа и Нила сопоставляются между собой и ставятся в определенную взаимосвязь со всем процессом развития русской культуры и общественной мысли. Заслуживает внимания то место, которое занимает глава об Иосифе и Ниле в «Истории А. Н. Пыпина». Второй том своего курса, посвященный «временам Московского царства», А. Н. Пыпин начинает с официальной политической литературы этого периода — «легенд о Московском царстве»; после этого он переходит к главе, посвященной идеологическим движениям того времени, — «Иосиф Волоцкий и Нил Сорский». Характеризуя религиозное мировоззрение русского средневековья, автор пишет, что в России «при недостатке знания не могло развиться критической мысли», в связи с чем «для древней Руси действительно остались чужды те великие движения в области веры и мысли, какие волновали запад еще с половины средних веков и результатом которых явилось Возрождение и затем целый новый период европейского просвещения».²⁷ Прямым выражением этого отсутствия критической мысли и слепого преклонения перед авторитетом были, по мнению А. Н. Пыпина, воззрения Иосифа Волоцкого и его последователей. В характеристике Иосифа и иосифлян А. Н. Пыпин полностью следует В. Жмакину, целыми страницами цитируя его книгу.²⁸ С Иосифом Волоцким, применявшим «к московскому князю те черты власти, которыми в писаниях окружен был византийский император», А. Н. Пыпин связывал и идеологию, отразившую политические «итоги Московского царства», в частности теорию «Москвы — третьего Рима».²⁹ Направлению Иосифа А. Н. Пыпин, вслед за В. Жмакиным, противопоставляет направление Нила Сорского и его последователей, которые «разошлись с Иосифом Волоцким в самых существенных пунктах его теории и смело против них выступали».³⁰ Однако при недостатке просвещения победа неизбежно должна была, по мнению Пыпина, остаться на стороне направления Иосифа, ибо «старая русская образованность была ограничена тесным кругом понятий» и впадала в преувеличение внешней обрядности — «противодействовать этому были бессильны такие идеалисты, как Нил Сорский; с другой стороны, пробуждавшаяся потребность критики... вела опять к преувеличенному, частью необузданному отрицанию, как было в ересях XIV—XVI века».³¹

Если в книге А. Н. Пыпина характеристика идеологических движений конца XV—начала XVI в. была связана с его концепцией истории древней русской литературы, то в появившейся в те же годы работе П. Н. Ми-

²⁴ С. Шевырев. История русской словесности, ч. IV. СПб., 1887, стр. 83 и сл.

²⁵ А. Д. Галахов. История русской словесности, древней и новой, т. I. М., 1894, стр. 325 сл.

²⁶ И. Порфирьев. История русской словесности, ч. I. Казань, 1891, стр. 483 и сл.

²⁷ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II. СПб., 1898, стр. 72. Глава «Иосиф Волоцкий и Нил Сорский» была издана А. Н. Пыпиным отдельной статьей (Вестник Европы. СПб., 1894, кн. VI).

²⁸ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, стр. 100—103.

²⁹ Там же, стр. 182.

³⁰ Там же, стр. 104.

³¹ Там же, стр. 110.

люкова сходная характеристика была приведена в соответствие с общей концепцией всей русской истории, предложенной автором. Отличительными чертами русской «исторической эволюции» были, по мнению П. Н. Милюкова, «во-первых, ее крайняя элементарность, во-вторых, ее совершенное своеобразие». Свообразие это Милюков видит прежде всего в том, что при иных географических условиях и совершенно иной плотности населения, чем на Западе, экономическое развитие России шло крайне медленно, и «на таком непрочном фундаменте могла сложиться только очень элементарная общественная организация». Отсюда отсутствие в России сколько-нибудь определенных сословных или классовых группировок; государство, возникшее в XV в. для нужд военной обороны страны, не было порождением какой-либо общественной группировки, а, наоборот, само создавало «общественную организацию». ³² Поэтому «общественное сознание» XV в., по П. Н. Милюкову, могло выражаться только через «тогдашних представителей власти»; оно «выразилось в действиях власти как наиболее сознательного тогда выразителя коллективного общественного сознания». ³³ Прямой опорой государственной власти в ее политических притязаниях были носители «идей национальной государственной церкви» — Иосиф Волоцкий и его сподвижники. «Иосиф готов был считать торжество московских государственных порядков торжеством самой церкви и содействовал ему всеми возможными способами». Теория «Москвы — третьего Рима», получившая, по мнению П. Н. Милюкова, «полное развитие» уже в конце XV в., также рассматривается им как «дело осифлян». Характерной особенностью идеологии Иосифа и его последователей П. Н. Милюков (вслед за Жмакиным и другими авторами) считает, кроме официально политического направления, также «сохранение старины и усердную преданность форме, букве, обряду». ³⁴ Иосифлянам Милюков (как и предшествующие авторы) резко противопоставляет наряду с еретиками Нила Сорского и его сторонников, которые «не были такими отвязанными еретиками, как новгородские „жидовствующие“», но которых «обвиняли, более или менее основательно, в сношениях с новгородскими еретиками». Однако судьба этих заносных оппозиционных течений была предопределена. «Мы видели, как сама жизнь подготовила почву для националистических идеологий в московском государстве XV в. и как на подготовленной почве начали быстро прививаться занесенные в Москву из юго-славянских земель политические идеи. Судьба оппозиционных идеологий на Руси XV и XVI века была совершенно противоположная. Занесенные отчасти из чужеземного источника, они не нашли для себя готовой почвы и после недолгой борьбы должны были очистить поле сражения перед победоносным противником». ³⁵

Приняв точку зрения Миллера—Костомарова, развитую Жмакиным, Пыпин и Милюков дали ей широкое теоретическое обоснование. Свообразие их концепции заключалось в том, что признавая существование идейной борьбы в России конца XV—начала XVI в., Пыпин и Милюков считали, однако, исход этой борьбы безнадежно предопределенным; в конечном итоге они приходили, таким образом, к старому, чаадаевскому представлению об абсолютном своеобразии идеологической истории России по сравнению с Западом с его «борьбой за истину». Концепцию Пыпина и Милюкова можно считать господствующей концепцией в научной (и

³² П. Н. Милюков. Очерки по истории русской культуры, ч. I. Изд. 4-е. СПб., 1900, стр. 230—239.

³³ Там же, ч. III, в. 1. СПб., 1903, стр. 23.

³⁴ Там же, ч. II, в. 1. СПб., 1904, стр. 23, 26—28, 31.

³⁵ Там же, ч. III, в. 1, стр. 48—54.

научно-популярной) литературе конца XIX—начала XX в. Следовал этой концепции, например, В. Малинин, автор исследования о старце Филофее, создателе теории «Москвы—третьего Рима». Относя сочинения Филофея (в стиличе от Милюкова) к XVI в., Малинин, однако, полагал, что они вышли из той «школы мысли», к которой принадлежал Иосиф Волоцкий, применивший к русской действительности начала византийского государственного строя.³⁶ Полностью повторил традиционную оценку направлений Иосифа Волоцкого и Нила Сорского М. В. Довнар-Запольский в статье «Московские гуманисты и обскуранты XVI века». М. В. Довнар-Запольский предложил только некоторые уточнения к характеристике сторонников Иосифа как «консерваторов» и сторонников Нила как «либералов». Он полагал, что «иосифлянская партия, исходя из принципа отождествления земного и небесного владыки, стремилась поддержать и теоретически обосновать развившийся под влиянием целого ряда условий абсолютизм. Эта партия стремилась закрепить те радикальные перемены, которые определились к концу XV века... В культурном отношении взгляды иосифлян отличаются крайним консерватизмом, партийным и личным эгоизмом». Последователи Нила, напротив, были либералами в идеологии и консерваторами в политике: «в религиозных, моральных и социальных взглядах нестяжателей много широкой для того времени гуманности, зато их политические идеалы стремятся к удержанию старинных традиций».³⁷

Некоторые возражения против традиционного взгляда на общественные движения конца XV—начала XVI в. были высказаны М. Н. Сперанским в его «Истории древней русской литературы». М. Н. Сперанский ставит в упрек прежним историкам литературы то, что они «считали официальную литературу главной выразительницей идейного содержания этой эпохи и отводили ей поэтому первое место». По мнению М. Н. Сперанского, «от этого упрека не свободен и Пыпин; ему эпоха XV и до XVII вв. рисуется в очень мрачных, преимущественно отрицательных тонах. Сопоставляя эпоху гуманизма на Западе и современное состояние жизни и литературы у нас, он, естественно, находит на Руси полнейший застой, скудость мысли, особенно живой мысли; но литературные и исторические факты у него освещены односторонне потому, что он имеет в виду главным образом эту официальную литературу при сравнении».³⁸ В отличие от своих предшественников М. Н. Сперанский при изложении истории московской литературы XV—XVI вв. начинает с вопроса о ереси и с еретической литературы. Однако общая оценка литературных течений конца XV—начала XVI в. в его построении, в сущности, не может считаться новой. Ересь конца XV в. М. Н. Сперанский рассматривает как продукт внешнего, прежде всего иудейского влияния; под еретической литературой автор имеет в виду, в сущности, ту переведенную с еврейского языка литературу, которая обращалась в то время на Руси (главным образом Западной Руси); в связи с этим роль ереси в развитии собственно русской общественной мысли осталась в его курсе нераскрытой.³⁹ В иосифлянах М. Н. Сперанский, как и его предшественники, видит представителя официального «старомосковского направления», аргументирующего «исключительно цитатами из священного писания, подобранными «по принципу буквального понимания».⁴⁰ В Ниле Сорском, по мнению

³⁶ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901, стр. 384 и 580—594.

³⁷ Москва в ее прошлом и настоящем, ч. I, в. II. М. [б. г.], стр. 31.

³⁸ М. Н. Сперанский. История древней русской литературы. М., 1914, стр. 405.

³⁹ Там же, стр. 381—408.

⁴⁰ Там же, стр. 400.

М. Н. Сперанского, сливаются элементы западного рационализма, сближающие его с еретиками, и византийские аскетические идеалы.⁴¹

Традиционное представление об Иосифе Волоцком как об официальном идеологе Русского государства конца XV—начала XVI в. и о Ниле Сорском (так или иначе связанном с еретиками) как о его основном оппоненте сохранялось в литературоведении и историографии вплоть до революции. Следует отметить, однако, что фактический материал, привлеченный исследователями еще в конце XIX—начале XX в., давно позволял поставить под сомнение верность этой концепции. Так, уже в 1869 г. А. Никитский в своем исследовании по истории церкви в Новгороде показал, что, вопреки мнению И. Панова и других авторов, новгородские еретики вовсе не были противниками великокняжеской власти, напротив, многие из них были прямо связаны с Иваном III.⁴² В 1889 г. М. Дьяконов в работе «Власть московских государей» обратил внимание на то, что Иосиф Волоцкий вовсе не был таким безусловным сторонником неограниченной власти государя, каким его обычно считают; именно Иосифу принадлежал, по выражению М. Дьяконова, «революционный тезис», позволяющей не признавать установленную власть, если она отступает от норм религиозного благочестия.⁴³ Но наблюдение это не было развито Дьяконовым: в его глазах Иосиф Волоцкий оставался прежде всего идеологом «теократического абсолютизма» и одним из создателей «теории власти московских государей», полностью воспринятой затем Иваном Грозным.⁴⁴ К числу решительных сторонников «подчинения церкви государственной власти» относил Иосифа и В. Вальденберг, автор специального исследования, посвященного древнерусским учениям о пределах царской власти.⁴⁵ В. Вальденберг не мог, однако, отрешиться от некоторых сомнений по этому вопросу. Он отмечал, например, противоречие между традиционным взглядом на иосифлян как на «потаковников» великокняжеской власти и тем обстоятельством, что именно «иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правомерном сопротивлении государственной власти». «Можно ли, — указывал В. Вальденберг, — и каким образом примирить установившийся взгляд на иосифлян как на практических деятелей с идеями, находящимися в их сочинениях, или же надо признать, что между их действиями и их идеями есть несогласимые противоречия, — на этот вопрос ответят историки».⁴⁶ Аналогичные сомнения вызывали у В. Вальденберга и сочинения Нила Сорского. Если сторонники Нила, как полагал В. Вальденберг, «исходили из принципа свободы», то принцип этот должен был бы привести их «к замечательным по своей новизне заключениям о пределах царской власти», но автор признавал, что «таких заключений у Нила нет, а делать их нам самим было бы рискованно».⁴⁷

⁴¹ Там же, стр. 431—432.

⁴² А. Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879, стр. 167—170.

⁴³ М. Дьяконов. 1) Власть московских государей. СПб., 1889, стр. 94—95 и 129; ср.: 2) Очерки общественного и государственного строя древней Руси. СПб., 1908, стр. 416.

⁴⁴ М. Дьяконов. 1) Власть московских государей, стр. 103; 2) Очерки..., стр. 407.

⁴⁵ В. Вальденберг. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пгр., 1916, стр. 197—229.

⁴⁶ Там же, стр. 229.

⁴⁷ Там же, стр. 229—231.

II

Внутренние противоречия в оценке общественных движений конца XV—начала XVI в., обнаружившиеся в дореволюционной научной литературе, не разрешены и в современной западной литературе по этому вопросу. Как и дореволюционные исследователи, западные литературоведы и историки, говоря об идеологических движениях древней Руси, исходят из представления о совершенном своеобразии исторического развития России по сравнению с Западной Европой. Представление о своеобразии общественной идеологии Руси как идеологии сугубо «восточной», связанной с «Восточным Римом» (Византией), свойственно не только публицистическим и полупублицистическим статьям, посвященным «русской проблеме» вообще,⁴⁸ но и научным исследованиям по истории и литературе древней Руси. Усвоив популярное в дореволюционной историографии представление о развитии Московской Русью «идей, посеянных греками»,⁴⁹ иностранные исследователи прежде всего стараются определить те специфические черты, которые, по их мнению, присущи Византии и Руси. Именно этому вопросу посвящена, например, монография У. К. Медлина «Москва и Восточный Рим». Характерной особенностью византийского церковно-общественного устройства Медлин считает своеобразный теократический абсолютизм, при котором «универсальной церкви» соответствует единая «универсальная империя» согласно принципу «нет церкви без императора». Этот принцип, совершенно чуждый Западу, был, по мнению автора, полностью воспринят Русью и играл решающую роль в идеологии русского самодержавного государства XV—XVII вв., разработанной главным образом иосифлянами.⁵⁰ Следует заметить, что и в этой общей форме концепция Медлина не представляется убедительной. Принцип «нет церкви без императора», который он считает присущим всей византийско-русской идеологии, до XV в. на Руси вообще не применялся: считая русскую митрополию частью константинопольской патриархии, ни киевские князья, ни русские князья времени феодальной раздробленности не признавали при этом политической «игемонии» византийского императора.⁵¹ Теория «единого православного государя» («Москва — третий Рим») появилась на Руси только после падения Константинополя и разрыва русской церкви с Византией и имела в виду уже не византийского императора, а московского «государя всея Руси». Однако для того, чтобы установить степень своеобразия этой московской политической идеологии конца XV и XVI в., необходимо сопоставить ее прежде всего с современными ей политическими учениями в других странах. Только такое

⁴⁸ Н. Кohn. The Permanent Mission. — The Review of Politics, Notre Dame, Indiana, vol. 10, July 1948, № 3; О. Halecki. Imperialism in Slavic and West European History. — The American Slavic and East European Review, vol. XI, № 1, Febr. 1952; С. Toumanoff. Moscow the Third Rome. — Catholic historic review. Washington, 1955, Jan., vol. 40, № 4. Критику статей этого типа см.: N. V. Riazanovskiy. Old Russia, the Soviet Union and Eastern Europe. — The American Slavic and East European Review, vol. XI, № 3, Okt. 1952; О. Р. Ваккус. Was Muscovite Russia imperialistic? — The American Slavic and East European Review, vol. XIII, № 4, Dec. 1954.

⁴⁹ Ср.: А. Мазон. Byzance et la Russie. — Revue d'histoire de la philosophie..., fasc. 19. Lille, 1937; А. Майендорфф и Н. Н. Бейнес. The Byzantine inheritance in Russia. — Byzantium. Oxford, 1948.

⁵⁰ W. K. Medlin. Moscow and East Rome. A political study of the relations of church and state in Muscovite Russia. Genève, 1952.

⁵¹ М. Д. Приселков. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913; Пл. Соколов. Русский архиепий из Византии и право его назначения до начала XV в. Киев, 1913; ср.: W. K. Medlin. Moscow and East Rome..., стр. 69—71.

сопоставление (а его У. Медлин не делает) покажет, в какой мере теория «богоизбранности» и особой идеологической «чистоты» собственного государства является специфической особенностью Руси XV—XVI вв. и в какой мере она свойственна вообще всем новым национальным государствам со слагающимся абсолютистским строем.

С общей концепцией Медлина связана и его оценка идеологических движений конца XV—начала XVI в. Если официальной идеологией Русского государства был «теократический абсолютизм», то естественно считать главными носителями этой идеологии церковников-иосифлян. Представители противоположной группы — последователи Нила Сорского — тяготились, по мнению Медлина, зависимостью от Москвы;⁵² совместно с боярами — сторонниками секуляризации церковных земель — и с еретиками они выступали против «националистов-иосифлян».⁵³ Однако принимая эту традиционную точку зрения, Медлин оказывается перед теми противоречиями, которые уже были знакомы дореволюционной русской историографии. В главе, посвященной «Развитию московской государственной теории» до конца XV в., говоря о теоретиках воинствующей церкви, автор упоминал о призывах Иосифа Волоцкого к сопротивлению неблагоприятным государям, указывая, что высказывания такого рода могут быть сопоставлены не со взглядами «монархомахов», ссылавшихся на права народа, а с утверждениями тех западных публицистов, которые ставили духовную власть выше светской.⁵⁴ В следующей же главе — «Рождение Царства, Теократии и Третьего Рима» — Медлин уже рассматривает Иосифа как провозвестника официальной идеологии русского самодержавия и «имперско-религиозных» традиций.⁵⁵ Как же совершилась в идеологии Иосифа Волоцкого эволюция от теократической критики абсолютизма к теократическому абсолютизму? Имеются ли вообще между действиями и идеями иосифлян «несогласимые противоречия»? На этот вопрос, поставленный В. Вальденбергом еще в 1916 г., У. К. Медлин не отвечает и даже не ставит его в своей книге.

Взгляд на иосифлянский «теократический абсолютизм» как на специфическую идеологию «восточного Рима», свойственен не только У. К. Медлину. Еще резче этот взгляд высказывается в работах немецкого исследователя Г. Штекля,⁵⁶ в свою очередь опирающегося на специальные работы по истории русского монашества И. Кологривова⁵⁷ и И. Смолича.⁵⁸ И Кологривов, и Смолич считают борьбу между «двумя аскетическими направлениями» — Иосифа Волоцкого и Нила Сорского — основным фактом идеологической истории конца XV в.; оба они видят в победе «формального» направления Иосифа глубокую трагедию православной церкви и вообще «русской святости» (*sainteté russe*).⁵⁹ Невозможность компромисса и «среднего пути» между обоими направлениями определилась, по мнению Смолича, в результате союза между сторонни-

⁵² W. K. Medlin. *Moscow and East Rome...*, стр. 81—82. Это утверждение Медлина основано на недоразумении: известный конфликт кирилло-белозерских старцев с архиепископом Вассианом в 1478 г., который он имеет в виду, не был связан с Нилом Сорским (ср.: ТОДРА, т. XIV. М.—Л. 1958, стр. 221—222).

⁵³ W. K. Medlin. *Moscow and East Rome...*, стр. 87.

⁵⁴ Там же, стр. 74.

⁵⁵ Там же, стр. 78—98.

⁵⁶ G. Stöckl: 1) *Die Politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates*. — *Saeculum*. München, Bd. 2, 1951, H. 3; 2) *Zur Geschichte des russischen Mönchtums*. — *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, II, 1954.

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

⁵⁸ J. Smolitsch. *Russischer Mönchtum*. Würzburg, 1953 (первая часть работы Смолича была издана отдельно еще в 1940 г. и в этом издании известна Штеклю).

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

ками Иосифа и великокняжеской властью и признания ими «богоподобной природы русских царей». ⁶⁰ Но Г. Штекль видит в победе Иосифа над Нилом не только удар по духовному достоянию и возможностям дальнейшего развития («entwickelungsfähige Überlieferungsgut») русской церкви, ⁶¹ но и решающее событие в духовной истории России в целом. Считая характерной чертой истории Европы (в отличие от неевропейской истории) равновесие между «политически религиозной статикой» и «динамической энергией протестующей воли к реформе», автор полагает, что равновесие это было нарушено именно победой Иосифа Волоцкого в конце XV в. В направлении Нила он усматривает «протест против религиозно-политического тоталитаризма»; «вступив в союз с реакционными силами феодальной знати, стремление к религиозной реформе разбилось об усилившийся абсолютизм московских великих князей». ⁶² С этого момента и начинается расхождение между русской и собственно европейской духовной историей. ⁶³

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

Какие же выводы делает из своих построений И. Денисов? Общая оценка направления Иосифа и Нила, данная им, представляет как бы последовательную антитезу не только к концепции либеральной историографии второй половины XIX в., видевшей в иосифлянах «консерваторов», связанных с Москвой, а в нестяжателях носителей новгородского «либерализма», но и к взглядам тех иностранных исследователей, которые считают Иосифа основоположником типично «восточной» идеологии. По мнению И. Денисова, «консерваторами» и в политике и в идеологии были нестяжатели и митрополит (с 1473 по 1489 г.) Геронтий; иосифляне

⁶⁰ J. Smolitsch. Russischer Mönchtum, стр. 119—126.

⁶¹ G. Stöckl. Zur Geschichte... стр. 130.

⁶² G. Stöckl. Die politische Religiosität... стр. 412—414.

⁶³ Там же, стр. 415.

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

⁶⁵ E. Denisoff. Aux origines... стр. 72—73, 77—78. И. Денисову остались, к сожалению, неизвестными ценные материалы по этому вопросу, появившиеся в советской научной литературе; например, работа А. Д. Седельникова «Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV—начале XVI в.» (Доклады АН СССР, 1929, сер. 3, № 1, стр. 16—19).

были последовательными сторонниками нового; консервативные силы сосредоточивались в Москве, а цитаделью новаторов-иосифлян был Новгород. «В то время как в Новгороде и Волоколамске религиозные идеи уже ориентировались на идеал третьего Рима, в Москве царствовал еще старый дух русской церкви того времени, когда она была провинцией Константинопольской патриархии», — пишет И. Денисов.⁶⁶ Идеологическое новаторство иосифлян заключалось, по мнению И. Денисова, прежде всего в их близости к западно-католической церкви. К Западу (через Геннадия) восходила, согласно И. Денисову, и иосифлянская теория «Москвы — третьего Рима». Противники иосифлян — митрополит Геронтий и нестяжатели — были враждебны католическому влиянию и поддерживали традиционные связи с греческой церковью; что касается «ереси жидовствующих», то она представляла собой «антитезу к идеалу третьего Рима».⁶⁷

Итак, если, по мнению Г. Штекля, направление Иосифа на целые столетия установило непроходимую грань между Россией и Западом, то, по мнению И. Денисова, это направление как раз ориентировалось на Запад. И, что особенно важно отметить, при столь значительном расхождении в выводах все перечисленные иностранные исследователи в фактической оценке обоих идеологических направлений конца XV в. почти не расходятся между собой: все они, вслед за русскими исследователями, считают направление Иосифа и Нила двумя основными антагонистическими направлениями древнерусской общественной мысли, все они считают Иосифа решительным приверженцем великокняжеского абсолютизма и т. д. Вместе с этой традиционной историографической схемой иностранные исследователи унаследовали и присущие ей противоречия с фактами (высказывания волоколамского игумена о возможности неподчинения царю или князю, отсутствие таких высказываний у Нила и т. п.). Построение Денисова, помимо недостатков, присущих всей литературе вопроса, содержит и ряд других фактически неверных положений. Совершенно непонятно, например, на каком основании автор считает единомышленниками (сторонниками старины и византийской церкви) митрополита Геронтия, Паисия Ярославова и Нила Сорского. Нам не известно ни одного случая, когда бы Геронтий, с одной стороны, и Паисий и Нил, с другой, выступали совместно и с одинаковых позиций. Напротив, во время известного конфликта митрополита Геронтия с Иваном III в 1478—1484 гг. Паисий Ярославов выступал на стороне Ивана, и великий князь собирался даже назначить его митрополитом на место Геронтия. Ничего неизвестно и о сочувствии Геронтия, Паисия или Нила константинопольской иерархии; Нил Сорский действительно цитировал греческих отцов церкви, и в том числе Иоанна Лествичника, но авторитет греческой патристики никогда не отвергался представителями независимой московской митрополии всея Руси (высоко почитался он и Иосифом Волоцким).⁶⁸ Наконец, ни Геронтий, ни (вопреки традиционным представлениям) Паисий и Нил никогда не выступали против расправы с еретиками.

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

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

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

Но наиболее неубедительно мнение И. Денисова о происхождении теории «Москва — третий Рим». На каком основании он выводит эту теорию с Запада и связывает ее с католическим влиянием? Ведь сущность теории «Москва — третий Рим» заключалась как раз в признании того, что «ветхий Рим» (т. е. первый, папский Рим) бесповоротно погиб, как погиб «второй Рим» (Византия); ведь гибель «второго Рима» объясняется здесь именно его уступками католицизму, Флорентийской унией. Автор посланий о «третьем Риме» старец Филофей мог сомневаться в том, нарушили ли «агаряне» (турки) благочестие «второго Рима», но в «изрушении» «первого Рима» он нисколько не сомневался. Что же в этой теории западного, католического? Ересь конца XV в. И. Денисов считает «антитезой к идеалу третьего Рима». В исторической литературе, однако, уже давно было отмечено обратное явление — прямая связь, которую имела теория «Москва — третий Рим» с теорией «Москва — новый град Константина», высказанной митрополитом Зосимой, человеком, которого Иосиф Волоцкий считал одним из наиболее опасных представителей ереси. О связи теории Зосимы с теорией Филофея писали еще М. Дьяконов⁶⁹ и В. Малинин;⁷⁰ на этом обстоятельстве останавливались и иностранные исследователи — Стремоухов⁷¹ и Медлин.⁷² Исходной точкой рассуждений Зосимы, несомненно, была идея духовного и физического падения Константинополя, но, разрабатывая идеологию «нового града Константина», Зосима (как и все московские еретики конца XV в.) отнюдь не смотрел в сторону «ветхого Рима», а искал каких-то новых, совершенно оригинальных путей.

Вопрос о месте и значении еретических движений конца XV — начала XVI в. в идеологической борьбе того времени, в сущности, не ставился в западной научной литературе. В какой-то степени вопрос этот затрагивается только в статье Дж. Феннела «Позиция иосифлян и заволжских старцев по отношению к ереси жидовствующих». Общая концепция Феннела традиционна; как и русские исследователи XIX в., он считает, что в противоположность иосифлянам нестяжатели выступали в защиту еретиков и что их сочувственная позиция в отношении «жидовствующих» объяснялась не только гуманностью, но и сходством в подходе к определенным проблемам между заволжскими старцами и еретиками. «Претензии еретиков на право свободной интерпретации священного писания и особенно их скептическая позиция в отношении непогрешимости святых писаний» представляли собой, по мнению Феннела, логическое завершение «критического отношения заволжских старцев по отношению к божественным писаниям».⁷³ Совпадение это определялось, по мнению автора, и политическими причинами. Наиболее важным моментом в статье Феннела представляется нам попытка автора систематизировать весь материал о политической близости между еретиками и будущими нестяжателями (Патрикеев). Однако попытка эта, на наш взгляд, лишний раз доказы-

⁶⁹ М. Дьяконов. Власть московских государей, стр. 66—67.

⁷⁰ В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания, стр. 490—491.

⁷¹ D. Streimoukhoff. Moscow the Third Rome: sources of the doctrine. — Speculum, vol. XXVIII, № 1, Jan. 1953, стр. 91. Работу Д. Стремоухова (как и другие работы на эту же тему) мы здесь не разбираем, так как она посвящена специально теории «Москва — третий Рим», а не общим вопросам идеологической борьбы в конце XV — начале XVI в.

⁷² W. K. Medlin. Moscow and East Rome. . . , стр. 78.

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

вает несостоятельность всего тезиса: многие из фактов, на которые опирается Дж. Феннел (фамильные связи Курицыных и Патрикеевых, литовская ориентация еретиков), были отвергнуты еще в дореволюционной науке.

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

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

III

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

Первые попытки связать историю идеологической борьбы в конце XV—начале XVI в. с социальной борьбой были сделаны еще до революции — в «Истории русской общественной мысли» Г. В. Плеханова и «Русской истории» М. Н. Покровского и Н. М. Никольского. Начав вторую часть своей книги словами Гегеля «Противоречие ведет вперед», Г. В. Плеханов затем рассматривал «движение общественной мысли в допетровской Руси» как следствие борьбы между различными общественными группами: движение общественной мысли под влиянием борьбы духовной власти со светской, под влиянием борьбы дворянства с боярством, боярства с духовенством и т. д. Благодаря такой постановке вопроса, Г. В. Плеханов иначе, чем его научные предшественники, охарактеризовал идеологию Иосифа Волоцкого: волоколамского игумена он рассматривал

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

⁷⁵ J. Kologrivov. Essai sur la sainteté en Russie, стр. 176. Мы не разбираем здесь работы, специально посвященные ереси; например статьи: G. Verpatsky. The Heresy of Judizers and the Policies of Ivan III of Moscow. — Speculum, vol. VIII, № 4, Oct. 1933; B. Parain. La Logique des Judaisants. — Revue des études slaves, XIX, 1939; V. Strojev. Zur Herkunftsfrage der «Judaisierenden». — Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. XI, 1934; D. Číževskij. Die «Judaisierenden» und Hussiten. — Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. XVII, 1940. Точно так же мы не включаем в этот обзор работ, специально посвященных Иосифу Волоцкому; например: M. Raëff. An early theoretist of Absolutism: Joseph of Volokolamsk. — The American Slavic and East European Review, v. VIII, № 2, Apr. 1949; T. Spidlik. Joseph de Volokolamsk. Une chapitre de la spiritualité russe. Roma, 1956.

прежде всего как представителя духовенства, защищавшего интересы церкви и ее земельные владения.⁷⁶ Однако другие направления общественной мысли конца XV в. — ересь, направление Нила Сорского — не получили отражения в книге Г. В. Плеханова. Историю общественной мысли под влиянием борьбы дворянства с боярством он начинает с Пересветова; борьба боярства с духовенством отражается в «Беседе валаамских чудотворцев», а борьба царя с боярством — в переписке Курбского с Иваном Грозным. Классовая борьба в прямом смысле этого слова — борьба антифеодалных сил с феодалами — в сущности не нашла отражения в работе Г. В. Плеханова. Горожане XV—XVI вв. не представлялись ему активной политической силой: «наши города не были тем, чем были западноевропейские политические общины»; отсюда и «политическая инертность городского населения», и то обстоятельство, что «русские монархи в своей борьбе с крупным землевладением опирались не столько на горожан, сколько на мелкое служилое сословие».⁷⁷ Отсутствие на Руси политически активного «третьего сословия» было, по мнению Г. В. Плеханова, следствием обстоятельств, «замедливших экономическое развитие России и приведших к закреплению государством всех общественных сил». «Ввиду этих обстоятельств, — писал Г. В. Плеханов, — можно было бы а priori сказать, что движение общественной мысли на Руси должно совершаться очень медленно сравнительно с западноевропейскими странами, находившимися в более благоприятных условиях».⁷⁸

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

С аналогичной трудностью встретились и два современных Г. В. Плеханову автора — М. Н. Покровский и Н. М. Никольский. В предисловии к своей «Русской истории с древнейших времен» М. Н. Покровский

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

⁷⁷ Там же, стр. 88 и 150.

⁷⁸ Там же, стр. 133.

⁷⁹ Там же, стр. 82.

⁸⁰ Там же, стр. 8.

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

Обе рассмотренные работы, как мы уже отметили, относятся к дореволюционной историографии, но некоторые недостатки, присущие им, к сожалению, сохранили свою силу и в советской историографии и литературоведении.

Основным достоинством советской научной литературы по истории идеологической борьбы в древней Руси следует считать четкую постановку вопроса о расстановке классовых сил в этой борьбе. К концу XV—началу XVI в. советская историческая наука относит важнейшее событие в истории русского феодализма — уничтожение феодальной раздробленности в нашей стране и образование централизованного государства. Русское централизованное государство было феодальным государством и опиралось на основную массу класса феодалов; внутри класса феодалов противодействие централизованной власти оказывала только относительно небольшая

⁸¹ М. Н. Покровский (при участии Н. М. Никольского и В. Н. Сторожева). Русская история с древнейших времен (далее: Русская история), т. 1, кн. I. Изд. «Мир», [6. г.], стр. 5—6.

⁸² Там же, т. 1, кн. II, стр. 214—216.

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

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

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

⁸⁶ Русская история, т. II, стр. 54.

группа крупных феодалов, носителей удельно княжеских традиций. Необходимой предпосылкой централизации было развитие торговых связей между русскими землями, связанное с развитием городского торгового сословия. Городское население на Руси (как и на Западе) было заинтересовано в установлении государственного единства и содействовало ему; это не исключало, однако, существования глубоких антагонистических противоречий между горожанами и феодальным государством.

С общей характеристикой социальных отношений в период образования Русского централизованного государства связана оценка идеологических движений этого периода в советской научной литературе. Видя в городских ересьях средневековья характерную форму выражения «революционной оппозиции против феодализма», советские авторы обычно уделяют значительное внимание русским еретическим движениям конца XV—начала XVI в. Ереси отводятся видное место не только в исследованиях по истории древней Руси и по древней русской литературе, но и в общих литературоведческих и исторических курсах,⁸⁷ в сводных трудах по истории философской, общественно-политической и даже экономической мысли,⁸⁸ в исследованиях по истории науки⁸⁹ и т. д. «Мы застаем страну нашу при ее вступлении в XVI век охваченной широким общественным движением, окрашенным по условиям того времени в религиозные, богословские тона», — указывает в своей «Русской публицистике XVI века» И. У. Будовниц.⁹⁰ Полемизируя с дореволюционными авторами, в частности с А. Н. Пыпиным, считавшим чуждыми для древней Руси западные «движения в области веры и мысли», И. У. Будовниц пишет: «Источники говорят о том, что еретические „движения в области веры и мысли“ были широко распространены и что в ереси оказались втянуты широкие круги городского населения».⁹¹ Очень интересно был поставлен вопрос о еретических движениях конца XV—начала XVI в. в ходе дискуссии по периодизации истории СССР. Утверждая, что к 80-м годам XV в. относится важный рубеж русской истории — завершение периода феодальной раздробленности и начало периода Русского централизованного государства, авторы видят одно из доказательств в пользу установления именно такого рубежа в том, что в этот период возникает «реформационно-гуманистическое движение конца XV—начала XVI века».⁹² Не менее важное место занимает ересь и в работах литературоведов; посвящая ей отдельные разделы в своих курсах, историки литературы отмечают роль еретического движения как своеобразного «Возрождения», «Ренессанса» на русской

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

⁸⁸ Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I. М., 1955, стр. 40; История философии, т. I. М., 1957, стр. 274; История русской экономической мысли. Под ред. чл.-корр. АН СССР А. И. Пашкова. М., 1955, стр. 111—115.

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

⁹⁰ И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века. М.—Л., 1947, стр. 63.

⁹¹ Там же, стр. 300.

⁹² ВИ, 1950, № 2, стр. 91 (П. Мирошниченко), № 3, стр. 73 (А. А. Зимин); 1951, № 2, стр. 65, прим. 55 и стр. 79 (В. Т. Пашуто и Л. В. Черепнин).

почве. «„Ересь жидовствующих“ можно считать неким „Возрождением“, некоей „Реформацией“, насажденной в России, которая жаждала выхода новым общественным силам», — указывал А. С. Орлов.⁹³ «Есть основание думать, что в этой ереси мы имеем отзвук идей, зародившихся в эпоху Ренессанса», — замечал Н. К. Гудзий.⁹⁴ «Это была не столько „богословская ересь“, сколько умственное светское антиклерикальное течение, связанное своим происхождением и направленностью с ранним европейским гуманизмом», — писал в коллективной «Истории русской литературы» Д. С. Лихачев.⁹⁵

Столь значительная переоценка роли ереси в истории Русского государства и русской культуры, естественно, должна была бы привести к изменению взгляда и на другие идеологические течения конца XV—начала XVI в. Если ересь действительно имела столь широкое значение, как полагают советские литературоведы и историки, то неизбежно встает вопрос, как отразилось еретическое движение на идеологической борьбе этого времени в целом.

Вопрос о влиянии еретических движений на идеологию «воинствующих церковников» — иосифлян — был поставлен в советской научной литературе двумя авторами — Б. А. Рыбаковым и А. А. Зиминим. Б. А. Рыбаков видел в иосифлянстве своеобразную «реформу монастырей», «объединение и перевооружение церковного воинства, изменение его тактики и приемов». Главной предпосылкой этой реформы автор считал «обострение классовых противоречий» в конце XV—начале XVI в. и, в частности, «борьбу городов с феодальной знатью», нашедшую свое отражение в ереси.⁹⁶ А. А. Зимин также начинает историю иосифлянства с характеристики «реформационно-гуманистического движения», всколыхнувшего «самые различные классы русского общества». «В такой обстановке, — пишет он, — возникает и развивается политическая и публицистическая деятельность новгородского архиепископа Геннадия и его ученика Иосифа Санина, направленная на охрану господствующей церкви против народно-реформационного движения».⁹⁷

Однако, интересно поставив вопрос о влиянии еретического движения на учение Иосифа Волоцкого и о характере иосифлянства вообще, Б. А. Рыбаков и А. А. Зимин не дали более широкой характеристики общественных движений конца XV—начала XVI в.

Такая характеристика выходила бы за рамки их небольших статей, посвященных Иосифу Волоцкому и иосифлянам; вопрос о ереси и особенно о направлении Нила Сорского имел только косвенное отношение к темам обеих статей.

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

В большинстве трудов, трактующих вопросы истории общественной мысли в период образования Русского централизованного государства, характеристика идеологической борьбы между сторонниками Иосифа и Нила остается как бы изолированной от вопроса о ереси; связь между этими идеологическими конфликтами не устанавливается. Вопросы эти зачастую

⁹³ А. С. Орлов. Древняя русская литература, стр. 250.

⁹⁴ Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 276—277.

⁹⁵ АИРЛ, стр. 378.

⁹⁶ Б. А. Рыбаков. Воинствующие церковники XVI века. — Антирелигиозник, № 3. М., 1934, стр. 24.

⁹⁷ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого. — ТОДРА, IX. М.—Л., 1953, стр. 164—165.

трактуются даже в разных разделах: так, в «Истории СССР» о ереси говорится в разделе о классовой борьбе, об Иосифе и Ниле — в разделе «Церковь»; в вузовском учебнике и академическом курсе «Истории русской литературы» Иосиф Волоцкий и Нил Сорский попали в главу «Московская литература (публицистика)», еретики — в главу «Литература Новгорода».⁹⁸ Такое же разделение мы наблюдаем и в монографии И. У. Будовница: о еретиках автор повествует в главе «Стригольники и жидовствующие», об Иосифе и Ниле — в главе «Стяжатели и нестяжатели», и никакой органической связи между этими главами не обнаруживается.⁹⁹ Сугубо механически соединены оба вопроса и в заключительной части монографии. Возражая П. Н. Милюкову, считавшему идеи Нила Сорского «преждевременными» для России XVI в., И. У. Будовниц напоминает о «живучести» этих идей в XVI в., а в следующем абзаце пишет: «Исключительную живучесть обнаружили и русские ереси, которых официальная церковь, обладавшая столь могучими средствами борьбы, так и не смогла раздвинуть».¹⁰⁰

В решении фактических вопросов, связанных с историей идеологических движений конца XV—начала XVI в., советские исследователи в основном следуют дореволюционным авторам. Большинство исследователей (за исключением только Б. А. Рыбакова и А. А. Зимина) считает Иосифа Волоцкого на всем протяжении его деятельности борцом «с областным сепаратизмом за полную победу самодержавия»;¹⁰¹ «политическая линия Иосифа Волоцкого», по мнению И. У. Будовница, «несомненно, имела прогрессивное значение и куда более соответствовала новому положению объединенного государства, чем консервативный гуманизм, если можно так выразиться, заволжских старцев».¹⁰² Нил Сорский рассматривается как представитель оппозиционного направления, которого «роднит с еретиками» требование «критического подхода к писанию»; характерной чертой его идеологии считается терпимость по отношению к еретикам.¹⁰³ К традиционному представлению о близости Нила и его ученика Вассиана к еретикам (во всяком случае к некоторым из них) примыкает и А. А. Зимин.¹⁰⁴ Историки философии усматривают в мировоззрении Нила «рационалистическую тенденцию» в соединении с мистикой.¹⁰⁵

Мы уже знаем, что оценка идеологических движений Московской Руси была у дореволюционных исследователей тесно связана с их общими концепциями. Для либеральных авторов второй половины XIX в. иосифляне были «консерваторами», а нестяжатели — «либералами»; сочувствуя обычно последним, историки и публицисты тем не менее считали их деятельность в древней Руси фатально обреченной на неудачу. В работах конца XIX—начала XX в. публицистический подтекст ощущается не так заметно, но общая характеристика иосифлян как представителей официального направления сохраняет свою силу, а мысль о бесплодности всяких оп-

⁹⁸ История СССР, т. I, М., 1956, гл. VIII, §§ 1 и 3; История русской литературы. Учебник для вузов, гл. V, §§ 2 и 3; АИРЛ, гл. II, разд. 1; гл. VI, разд. 2.

⁹⁹ И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, гл. 2 и 3.

¹⁰⁰ Там же, стр. 298—299.

¹⁰¹ АИРЛ, стр. 310.

¹⁰² И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 100.

¹⁰³ А. С. Орлов. Древняя русская литература, стр. 244; И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI века, стр. 78; Очерки истории СССР. Период феодализма конца XV—начала XVII в., стр. 175; Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 278 и др.

¹⁰⁴ А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого, стр. 169.

¹⁰⁵ История философии, т. I, М., 1957, стр. 271. Ср.: Очерки по истории философской и общественно-политической мысли..., т. I, стр. 41.

позиционных течений (нестяжательства и ереси) повторяется с еще большей настойчивостью. Мысль эта получает даже философское обоснование в теории абсолютного своеобразия русского исторического процесса, выражающегося в отсутствии в древней Руси общественной борьбы. Из представления о полном своеобразии русской политической и идеологической истории исходят и иностранные авторы.

Нет необходимости доказывать неприемлемость этих теоретических предпосылок для советской науки. Советская наука поставила вопрос об идеологических движениях в период образования Русского централизованного государства в связь с социальными отношениями того времени; для советских историков и литературоведов и еретики, и иосифляне, и нестяжатели являются представителями определенных социальных групп; официальная идеология Русского централизованного государства также рассматривается как порождение общественной и идеологической борьбы того времени. Но этого мало. Если основой идеологической борьбы является борьба классовая, если в период образования централизованного государства на Руси действительно существовало широкое еретическое движение, являвшееся «революционной оппозицией феодализму», то современный исследователь никак не может следовать за концепцией, согласно которой главным идеологическим конфликтом конца XV—начала XVI в. была борьба между сторонниками Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, а еретики были лишь более или менее радикальными союзниками Нила. Очевидно, главный водораздел в идеологической борьбе того времени должен был проходить по линии классового антагонизма; между тем ни Иосиф Волоцкий, ни Нил Сорский не могут рассматриваться как представители антифеодальных элементов.

В советской науке не было попыток фактического пересмотра всей истории идеологической борьбы в период образования Русского централизованного государства. Объясняется это в первую очередь тем, что работы, в которых ставятся общие вопросы истории общественной мысли конца XV—начала XVI в., как и работы Г. В. Плеханова, М. Н. Покровского и Н. М. Никольского, не были исследовательскими работами. Это обобщающие труды, использующие материал, собранный предшествующими исследователями. Отсюда их неизбежная зависимость от взглядов прежних исследователей.

Само собой разумеется, что неприемлемость теоретических позиций авторов, писавших об общественных движениях конца XV—начала XVI в. не дает еще оснований отвергнуть использованный ими фактический материал: в науке нередки случаи, когда, правильно установив факты, исследователь дает им неверное объяснение. Но не менее часто встречается в науке и другое явление, когда исследователь, идя от той или иной предвзятой концепции, ищет и подбирает факты (нередко бессознательно) в определенном направлении. Не останавливаясь здесь на специальных работах по отдельным вопросам истории общественной мысли Московской Руси, заметим, что в этих работах предвзятая идея об антагонизме «иосифлян» и «нестяжателей» как основным стержне идеологической борьбы того времени играла важнейшую роль. Изучая жития древнерусских святых, исследователи искали в них нестяжательского «критицизма» или иосифлянского «консерватизма»; всякое упоминание о «свободе» или нападки на корыстолюбие воспринимались как неперемный признак нестяжательства и т. д. А между тем фактическая сомнительность традиционной характеристики еретиков, Иосифа и Нила ощущалась, как мы видели, уже некоторыми дореволюционными авторами. Вот почему критическая проверка фактов, установленных прежними исследователями русской об-

щественной мысли конца XV—начала XVI в., становится важнейшей задачей современного исследователя.

Важность этой задачи усугубляется тем обстоятельством, что работы по истории общественной мысли в период образования Русского централизованного государства весьма редко носили источниковедческий и текстологический характер. Исследований отдельных памятников идеологической борьбы конца XV—начала XVI в. почти нет; многие из этих памятников не изданы или изданы неудовлетворительно. Работа над рукописным материалом позволяет обнаруживать не только новые тексты и редакции этих памятников, но часто и совершенно новые, неизвестные до сих пор произведения древнерусской публицистики.

Филологическое исследование памятников публицистики конца XV—начала XVI в. в связи с конкретной политической историей этого периода несомненно должно помочь решению вопроса об идеологической борьбе в период образования Русского централизованного государства — вопроса, имеющего важное значение для истории древнерусской литературы и истории общественной мысли древней Руси.
