

А. И. Алексеев

Ересь жидовствующих в России в 1470–1510-х годах: в поисках европейских аналогий

Жидовствующими, или «жидовские мудрствующими», принято обозначать еретическое движение последней трети XV — начала XVI в. в Новгороде и в Москве¹.

Название ереси указывает на ее связь с иудаизмом. В эпоху средневековья, да и много позднее, термин «жид» и производные от него обозначали в первую очередь принадлежность к иудейской религии. Затем это название стало употребляться в качестве этнонима². «В исторических памятниках русского языка XI–XVII вв., — согласно заключению исследователей, — у слова “жид” ни разу не отмечено отрицательное значение»³.

¹ Обзоры историографии см.: *Алексеев А. И.* 1) Жидовствующие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 193–194; 2) Религиозные движения на Руси последней трети XIV — XVI в.: Стригольники и жидовствующие. М., 2012. С. 215–250; *Дмитриев М. В.* От антииудаизма к иудаизантизму в православной культуре Востока Европы в конце XV — XVI в. // *Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе.* М., 2016. С. 209–210. Примечание 2.

² См.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. С. 870–871; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 107–108.

³ *Сморгунова Е.* Свой? Чужой? в русских пословицах и поговорках // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга.* М., 2003. С. 184.

Только в реалиях новейшего времени этот термин стал употребляться в контексте антисемитских высказываний и приобрел ярко выраженную негативную коннотацию.

Термин «иудействовать» в значении подражать нравам и обычаям иудеев встречается в Библии. Например, в книге Есфири есть рассказ о Мардохее, который добился благоприятного для иудеев указа Артаксеркса: «И многие из народов страны сделались иудеями, потому что напал на них страх перед иудеями» (Есф 8: 17). Четырежды упоминается термин «иудействовать» во второй Маккавейской книге, причем «во всех этих случаях указывается совокупность “обычаев иудеев” по противоположности термину “эллинизм”, употребляемому в смысле совокупности обычаев греков»⁴. Из христианского богословия термин «иудействующие» перешел в современный научный дискурс, где стал использоваться как «обозначение нееврейских по происхождению синкретических религиозных групп и течений, воспринимающих в том или ином объеме “Моисеев закон” и сохраняющих неиудейские верования, представления и практики»⁵. Чрезвычайно важно отметить, что эти религиозные группы могли формироваться двумя путями: во-первых, под непосредственным влиянием иудаизма; во-вторых, путем самостоятельного изучения Ветхого Завета.

История ереси, согласно сочинениям ее обличителей, началась в 1470 г., когда в Новгород по призыву противников Москвы приехал князь Михаил Олелькович⁶. В его свите в Новгород

⁴ Православная богословская энциклопедия. СПб., 1906. Т. 7. Стб. 554.

⁵ *Хижая Т.* Иудействующие в истории: «средний путь богопочитания»? (К вопросу о содержании термина «иудействующие») // Труды по еврейской истории и культуре: Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике. Академическая серия. М., 2016. Вып. 52. С. 168.

⁶ ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 170; Т. 24. С. 189. Потомок Гедимина князь Михаил Олелькович был сыном киевского князя Александра (Олелько) Владимировича и Анастасии Васильевны, сестры великого князя Василия Темного. На дочери его брата, киевского князя Семена Олельковича, Евдокии в 1463 г. женился первым браком молдавский господарь Стефан Вода. Дочерью Стефана и Евдокии стала будущая мать соправителя Ивана III Дмитрия Внука — Елена.

прибыл некий астролог и чернокнижник «жидовин Схария». В настоящее время можно считать установленным, что под этим именем скрывался известный киевский ученый еврей Захария бен Арон га-Коген. Известно, что Захария работал в Киеве вплоть до его разорения татарами в 1481 г. Содержание переписанных им рукописей свидетельствует о том, что серьезные религиозно-философские интересы были свойственны не только ему, но также и многим представителям иудейской общины в Киеве⁷.

Миссия Захарии бен Арона в Новгороде оказалась совершенно необычной. Пользуясь пребыванием в городе, он сумел свести знакомство с видными представителями новгородского духовенства. Иосиф Волоцкий в «Сказании о новоявившейся ереси», представляющем собой предисловие к «Просветителю», сообщает, что Захария ведал «чародейство, чернокнижие, звездозаконие же и астрологи»⁸. Познания Схарии в первую очередь «прельстили» первыми священников Дениса и Алексея. Как следует из «Просветителя», Алексей и Денис часто беседовали с иудеями и старались укрепиться в «жидовстве». Алексей тайно принял имя Авраам, его жена получила имя Сарра⁹. Алексей вовлек в ересь своего зятя Ивашку Максимова и его отца попа Максима и многих других людей из духовенства и мирян. Денис привлек протопопа Софийского собора Гавриила и Гридю Клоча. Затем в ересь были вовлечены: Григорий Тучин¹⁰, отец которого

⁷ Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews & Slavs. 1995. Vol. III. P. 168–198. См. также: Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. Иерусалим; М., 2010. Т. 1. С. 388–389.

⁸ Иосиф Волоцкий. Просветитель. 2-е изд. Казань, 1882 (Далее: Просветитель). С. 4; Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955 (Далее: Источники). С. 468.

⁹ Принятие прозелитами имен Авраама и Сарры являлось общим местом историй успешных обращений в иудаизм.

¹⁰ Григорий Михайлович Тучин был сыном посадника Михаила Тучи и сам занимал пост посадника в 1475 г. 26 октября того года он был среди новгородцев, встречавших Ивана III, и первым из новгородских бояр попросился на службу к великому князю еще в октябре 1477 г., до падения независимости Новгорода (Янин В.Л. Новгородские

«имел в Новгороде большую власть», поп Григорий с сыном Самсонкой, покровские попы Федор и Василий¹¹, апостольский поп Яков¹², воскресенский поп Иван¹³, борисоглебский дьякон Гридя¹⁴, некие Лавреш и Мишук Собака, зять Дениса Васюк Сухой, Юрка Семенов сын Долгого, крилошане Авдей и Степан, Овдоким Лелюша, дьяконы Макар и Самуха, поп Наум и многие другие¹⁵.

Почвой для возникновения иудео-христианского диалога на Руси, как можно предполагать, послужили долговременные контакты христиан и иудеев, продолжавшиеся со времен Киев-

посадники. 2-е изд. М., 2003. С. 386, 401, 403, 418). Получил от Ивана III земельные владения в Шелонской пятине, умер до 1501 г. (Новгородские писцовые книги. СПб., 1905. Т. 5. Стб. 301).

¹¹ Судя по «Семисоборной росписи» Новгорода, церковь в которой служили Федор и Василий, может быть отождествлена с церковью, находившейся в Михайловском соборном участке — «на воротех Покров у Аколотка» (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода // Средневековый Новгород. М., 2004. С. 398).

¹² По-видимому, поп Яков служил у церкви Апостолов на Роговке, которая числилась в Михайловском соборном участке, хотя не исключено, что мог иметься в виду собор св. Якова на Яковлевской улице или церковь апостола Андрея на Щитной улице (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 398–400).

¹³ Вероятно, имеется в виду церковь «Въскресение у Аколотка же на воротех» (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 398).

¹⁴ В Новгороде существовало три церкви во имя святых князей Бориса и Глеба: 1) Борисоглебская церковь в Михайловском участке (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 398); 2) «Борис и Глеб на Погребнице» (Там же. С. 400); 3) Борисоглебская церковь на Конюхове улице (Там же). Все церкви находились на Софийской стороне; в какой из них служил дьякон Гридя, точно определить нельзя.

¹⁵ Просветитель. С. 4–5; Источники. С. 469, 479. Насколько можно судить, руководствуясь этими указаниями, членами еретического кружка стали настоятели и священники крупнейших новгородских церквей. Протопоп Гавриил служил в главном храме Новгорода — Софийском соборе, попы Федор, Василий, Иван в церквях на территории Детинца. Они, несомненно, принадлежали к высшему слою новгородского белого духовенства, численность которого оценивается приблизительно в 250 человек (Янин В.Л. «Семисоборная роспись» Новгорода. С. 397).

ского государства¹⁶. В XV столетии самым подходящим местом для таких контактов был Новгород, который являлся крупным торговым центром и местом общения представителей разных конфессий¹⁷. Крупные и влиятельные общины иудеев существовали в Крыму и на территории Великого княжества Литовского¹⁸. Сведения о контактах с иудеями в летописях единичны, так как летописцы сообщали о них только в случаях, если иудео-христианское взаимодействие происходило в исключительных обстоятельствах¹⁹.

¹⁶ *Топоров В.Н.* 1) «Спор» или «дружба» // АЕQUINOX: Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 130–141; 2) Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало Нового времени. М., 1993. С. 28–43; 3) Святость и святые в культуре Древней Руси. М., 1995. Т. 1. С. 340–391. См. также: *Литаврин Г.Г.* К участию еврейских купцов в работоторговле в Северном Причерноморье в конце XI в. // Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало Нового времени. М., 1993. С. 58–61.

¹⁷ Д. С. Лихачев писал: «Новгород ведет обширную торговлю с Литвой, во главе внешнего товарооборота которой стояли евреи. Нет поэтому ничего удивительного, что первыми насадителями в Новгороде гуманистических идей (правда, в сильно провинциальном литовском преломлении) были именно евреи» (*Лихачев Д.С.* Русская культура. М., 2000. С. 378).

¹⁸ О еврейских общинах в Крыму см.: *Карпов С.П.* Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII–XV вв.: Проблемы торговли. М., 1990. С. 298–299. Примеч. 172–174; *Еманов А.Г.* Латиняне и нелатиняне в Кафе: (XIII–XV вв.) // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 107–116; *Ачкинази И.В.* Крымчаки. Симферополь, 2000. С. 56–61; *Кизилов М.Б.* Крымская Иудея: Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь, 2011. О евреях в Великом княжестве Литовском см.: *Бершадский С.А.* Литовские евреи: История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388–1569). СПб., 1883.

¹⁹ Новгородский летописец под 1445 г. в рассказе о страшном голоде между прочим говорит, что многие новгородцы убежали в Литву и за немецкий рубеж, а «инеи же бесерменомъ и Жидомъ ис хлеба даяхуся гостемъ» (ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 425). Следовательно, в числе купцов, постоянно приезжавших в Новгород, иудеи были всегда, но говорится

Религиозный диалог православных и иудеев стал возможным и протекал на фоне нарастания эсхатологических ожиданий, которые на Руси связывались с окончанием 7-й тысячи лет от сотворения мира (1492 г.). Центральным пунктом сомнений православных, которыми в своих целях с успехом пользовались еретики, являлся вопрос о сроках конца света. Обострение интереса к альтернативным системам летосчисления усиливало тягу к сокровенным знаниям, в том числе астрологическим. Согласно Септуагинте, число лет от Адама до Потопа составляло 2242, а по масоретскому тексту — 1656 лет: год воплощения Христа приходился на 5500-й и 3760-й соответственно. По принятому на Руси летосчислению истекала седьмая тысяча лет от сотворения мира, а согласно иудейскому летосчислению шел лишь 5228 год. Следовательно, провоцировались сомнения в том, что мессией, явление которого было предсказано в Ветхом Завете, был Христос.

К настоящему времени установлено, что отношение к прозелитизму в среде иудеев Киева и Крыма в конце XV в. было самым благоприятным. Рабби Моше Бен Яаков га-Голе — руководитель иудейских общин Киева, а затем и Кафы, оставил

о них лишь однажды, когда описывается страшное бедствие. Гораздо более фактов, свидетельствующих об интенсивном иудео-христианском общении, можно извлечь при исследовании книжности XI–XV вв. Г. М. Барац выявил корпус древнерусских текстов, которым приписывал еврейское происхождение (*Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1926–1927. Т. 1–2*). К оценке результатов его труда необходим критический подход, но плодотворность указанного направления исследований сомнению не подлежит. Приведем лишь один пример из широко известного Жития Зосимы Соловецкого, в котором читается рассказ о том, как на пиру преподобный увидел шестерых новгородских бояр без головы, что означало предвидение их казни в 1471 г. (ВМЧ. М., 1912. Апрель. Дни 8–21. Стб. 539–542). Это видение Зосимы имеет в качестве ближайшей параллели талмудическое поверье о том, что тот, кто в ночь на «Гошанарабба» не увидит тени своей головы, тот обречен на смерть в течение года (*Дубнов С. М. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века до конца крестовых походов. М., 2003. С. 244*). О том, каким образом этот сюжет заимствовал автор Жития Зосимы Соловецкого, можно лишь предполагать.

недвусмысленные свидетельства о том, что прозелитизм представлялся необходимым и даже желательным²⁰. Как установил М. Шнейдер, рабби Моше «цитирует в своем сочинении “Шошан содот” фрагмент из книги “Сефер га-Плиа”, в котором говорится, что прозелиты по своему статусу выше природных израильтян»²¹. По крайней мере с XIV в. обнаруживаются синкретические иудейско-христианские группы в Византии и в Болгарии²². Порой конфликты между обратившимися в иудаизм и православными разрешались на уровне высших властей в Константинополе²³. Митрополит Фессалоникийский Григорий Палама вступал в полемику с некими «хионами», учение которых являлось смешением иудейских, христианских и мусульманских элементов²⁴.

Активизации прозелитической деятельности со стороны иудеев во второй половине XV в. способствовало падение Византийской империи²⁵. Оживив веру в сердцах иудеев, это же обстоятельство содействовало тому, чтобы побудить некоторых христиан к пересмотру своего отношения к «богоизбранному народу» Ветхого Завета²⁶. Во всяком случае, на Руси внимательно

²⁰ *Таубе М.* Ересь жидовствующих и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. Иерусалим; М., 2010. С. 389. Чрезвычайно показательно, что рабби Моше интересовала дата пришествия Мессии, которое должно было сопровождаться погибелью народов и их подчинением под руку Израиля.

²¹ Там же. С. 390.

²² *Мелиоранский Б.* К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV в. // Stephanos: Сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895. С. 62–72.

²³ *Занемонец А. В.* Дело Хиония: К истории византийских «жидовствующих» // Византийский временник. Т. 63 (88). С. 317–320.

²⁴ *Прохоров Г. М.* Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 17. С. 329–369.

²⁵ На полях одной из рукописей Авраама Крымского ее владельцем была сделана запись: «Во вторник 21-го числа месяца Сивон 5213 г. завоевал могущественный властелин крупный город Константинополь и тогда настал конец нечестивой и незаконной Греции» (*Ачкинази И. В.* Крымчаки. С. 57).

²⁶ В иудейских толкованиях на книгу пророка Даниила утверждалось, что «камень, оторвавшийся от горы и покрывший всю землю», — это

следили за изменением религиозной ситуации в завоеванном турками Царьграде²⁷. По свидетельству архиепископа Геннадия, между еврейской общиной Киева и Новгородом существовали постоянные контакты, которые поддерживали в том числе и выкресты²⁸. Установлены и факты переписки и литературного общения иудействующих Киева и Москвы²⁹. Таким образом, существуют неоспоримые доказательства того, что иудейско-христианское общение (включая и взаимную полемику, и случаи перехода в христианство или обратные случаи обращения

народ израильский, который в конце веков будет самым сильным, и сокрушит все царства, и будет царствовать вечно» (*Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 394). В этой связи В. Малинин отмечает: «Христианские народы этой точки зрения не могли разделить уже потому, что пришествием и смерти Спасителя раз навсегда были устранены ветхозаветные средства спасения: обрезание, жертвы и вера в грядущего Мессию, без которых иудейство утрачивает свое значение как вероисповедание» (Там же. С. 397). Учение о последовательной смене царств в виде концепции «Москва — Третий Рим» утвердилось на Руси лишь несколько десятилетий спустя. См.: *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

²⁷ В одном из рукописных сборников находится заметка со сведениями, которые сообщал архиепископу Геннадию некий Алексей-новгородец: «Былы Цареграде трус с Рождества Христова на шесть недель царь турский вельми в страсе был к патриарху сам пеш ходил, да веле моолебны пети по всему граду. Да ныне в великой славе от турков патриарх, к царю патриарх сам бес печальника ходит о всяком деле. Да тому патриарху прение было с жидовскими рябеи и Бог помиловал христианство, патриарх их препрел, и царь турский велел большего рябея на кол възбити» (РНБ. Софийское собрание. № 1462. Л. 25).

²⁸ В Послании митрополиту Зосиме Геннадий писал: «Здесе приехал жидовин новокрещеной, Данилом зовут, а ныне христианин, да мне сказывал за столом во все люди: понарядился, деи, есми из Кеева к Москве, ино ми, деи, почали жидове лаяти: “Събака, деи, ты ся куды нарядил? Князь, деи, великий на Москве церкви из града все выметал вон”; а сказывал то пред твоим сыном боярьским пред Вяткою <...>» (Источники. С. 377).

²⁹ См.: *Русина О.* Послання кївського митрополита Мисаїла папі римському Сиксту IV з 1476 року: Нові аспекти дослідження // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Львів, 2007. Ч. 5. С. 50–72.

в иудаизм) было одной из реалий конца XV — начала XVI в., а вовсе не «мифом»³⁰.

В 1480 г., после окончательной ликвидации Новгородской вечевой республики, в Москве появились двое самых первых

³⁰ Очень показательна полемика, развернувшаяся в последнее время по поводу книги шведского исследователя А. Пересветова-Мурата (*Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: 'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002*). Автор, исследовав полемические тексты антииудейской направленности в древнерусской книжности, пришел к выводам об их сугубо дидактическом значении и об отсутствии на Руси почвы для реальной полемики с иудеями. На эту работу последовали критические рецензии, авторы которых справедливо указали на неудовлетворительность аргументации шведского исследователя. См.: *Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котях: (По поводу книги А. Пересветова-Мурата "A Grin without a Cat") // Русская литература. 2004. № 4. С. 198–202; Lavrov A. Alexander Pereswetoff-Morath. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of Medieval Russia (988–1504). Lund 2002; 2. Jews and Christians in Medieval Russia — assessing the sources. Lund. 2002 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 2007. Bd. 55. Hf. 1. S. 80–85.*

Спор получил продолжение на страницах издания "Ab imperio". Д. Иоффе на широком материале источников (в том числе и внетекстовых) обосновал тезис о том, что на землях Руси в XV–XVI вв. условия для иудео-христианского диалога и полемики существовали, равно как и в Киевский период (*Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: О некоторых примечательных случаях современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587–600*). А. Пересветов-Мурат предпочел пересказать свои прежние выводы (*Pereswetoff-Morath A. "Simulacra of Hatred": On the occasion of historiographical essay by mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. С. 603–650*). В своем отклике на статью А. Пересветова-Мурата Д. Иоффе констатировал, что его аргументы по сути остались неуслышанными, а разногласия неразрешенными. В качестве причины подобного исхода диалога он сам указал принципиальное несходство занимаемых позиций: «Пересветов — историк текста. Я — историк контекста. Он — историк Литературы. Я — историк Культуры» (*Иоффе Д. Послесловие к дискуссии // Там же. С. 651–652*). Подводивший итог дискуссии В.Я. Петрухин предпочел усомниться в том, что вопрос «об участии или неучастии евреев в сложении ереси» может быть разрешен (*Петрухин В.Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: Национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // Там же. С. 654*).

члена еретического сообщества: протопоп Алексей и поп Денис. При этом Алексей был назначен настоятелем главного храма московской митрополии Успенского собора, а Денис стал священником Архангельского собора, который являлся усыпальницей московских князей и домовою церковью великого князя и его семьи. Необходимо признать, что внезапное стремительное возвышение новгородских священников Алексея и Дениса и вхождение в ближайший круг приближенных Ивана III являлось прямым следствием их участия в деле устранения архиепископа Феофила с новгородской кафедры. С появлением еретиков при дворе великого князя ересь жидовствующих стала фактором политики.

Следующий этап укрепления позиций еретиков при московском дворе обличители ереси связывали с возвращением из посольства в Венгрию и Молдавию великокняжеского дьяка Федора Курицына. В Москве к участию в еретическом кружке были привлечены архимандрит Симонова монастыря Зосима, великокняжеские дьяки братья Федор и Иван-Волк Курицыны, крестовые дьяки Истома и Сверчок, купец Семен Кленов. По свидетельству Иосифа Волоцкого, «толико же дръзновение тогда имеяху к державному протопоп Алексией и Федор Курицын, яко никто же ин: звездозаконию бо прилежаху, и многим баснотворениемъ, и астрологи, и чародейству, и чернокнижию»³¹. В посланиях митрополиту Зосиме и собору епископов (1490) архиепископ Геннадий указывал, что Курицын после возвращения из посольства стал покровителем еретиков в Москве, причем в собраниях еретиков участвовал некий угрянин Мартылко³². О влиянии Ф. Курицына на великого князя

³¹ Источники. С. 471.

³² Источники. С. 377, 381. Существует предположение, что венгра Мартылко следует отождествить с польским астрономом и придворным астрологом венгерского короля Матиаша Хуньяди Мартином Былицей (1433/34–1493/94). В 60-х годах XV в. Былица читал лекции по астрономии в Падуе, преподавал астрологию в Болонском университете. В эти годы в Италии работал знаменитый немецкий астроном и математик Иоганн Мюллер. Результатом совместных трудов Мюллера и Былицы стали астрологические таблицы “Tabulae directionum”

свидетельствует относящаяся к нему фраза, которая зачеркнута в двух древнейших списках «Просветителя»: «Того державный во всем послушаша» (ГИМ. Епарх. 339. Л. 271–271 об.; Епарх. 340. Л. 197). По свидетельствам архиепископа Геннадия и Иосифа Волоцкого, в Москве собрания жидовствующих проходили в домах еретиков, в частности у Ф. Курицына, у протопопа Алексея, а также, вероятно, в Симоновом монастыре, когда Зосима был его настоятелем (1485–1490).

О существовании ереси в Новгороде архиепископ Геннадий узнал осенью 1487 г. случайно. Подробности обнаружения ереси «жидовския мудрствующих» содержатся в посланиях архиепископа Геннадия епископам Прохору Сарскому, Нифонту Суздальскому, архиепископу Иоасафу Ростовскому, митрополиту Зосиме и владыкам на собор 1490 г., а также ответных посланиях к нему от Ивана III и митрополита Геронтия. Дополнительные сведения находятся в «Книге на еретиков» Иосифа Волоцкого. Обобщив эти сведения, можно составить следующую картину.

Осенью 1487 г. по меньшей мере четверо новгородских священнослужителей, находясь в состоянии изрядного подпития, совершили кощунственные действия в отношении икон, а также богохульствовали — а именно поносили Христа, Богородицу и святых. Факты богохульства и иконоборчества получили известность. Подобного рода преступления находились в ведении новгородского владыки, который и организовал следствие.

Подробные сведения о ереси архиепископу Геннадию сообщил раскаявшийся еретик поп Наум, рассказавший владыке об учении и о поведении еретиков. От попа Наума Геннадий получил «тетрати, по чему они молились по-жидовскы», и переведенное с еврейского астрологическое сочинение Иммануила бен Якоба «Шестокрыл» (написано в 1356 г.)³³. Изобличение ереси затруднялось тактикой поведения еретиков: перед грамотными людьми они прикидывались православными, а простых людей «готова себе имеют на лов». Уличенные в ереси

(*Величко Ф.К.* Астрологический толковый словарь. М., 1992. С. 79; см. также: *Берри А.* Краткая история астрономии. М.; Л., 1946).

³³ Источники. С. 310.

охотно проклинали свои заблуждения и клялись «без страха». Распространению ереси способствовало влияние, которое оказывали еретичествующие на поставление священнослужителей. Последние, не отличаясь нравственными качествами и будучи обязаны своим покровителям, легко прощали все грехи своим духовным детям и склоняли их к ереси³⁴. По-видимому, под попами, которых «еретики ставили», Геннадий подразумевал соборных попов, рекомендовавших владыке кандидатов для поставления в священники³⁵. Канонической основой для обвинений еретиков со стороны новгородского архиепископа в самовольном поставлении в попы послужили 2-е, 3-е, 4-е правила святых апостолов и 6-е правило 4-го Вселенского собора. Последнее запрещало служение без согласия епископа даже канонически поставленным священникам³⁶.

Новгородский архиепископ получил показания свидетелей, избличавших попа Григория Семеновского, попа Ересима Никольского, сына попа Григория дьяка Самсонко, Гридю Борисоглебского и попа Наума. Собранные доказательства были переправлены в Москву великому князю и митрополиту.

В ответных грамотах Иван III и митрополит Геронтий признали справедливость обвинений в отношении трех еретиков; обвинения в адрес Гриди Клоча были найдены недостаточными, так как основывались на показаниях единственного свидетеля — попа Наума³⁷. Еретики были признаны виновными в том, что хулили Христа, Богородицу, «ругались святым ико-

³⁴ Источники. С. 310, 317.

³⁵ *Цветков М.А.* Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с новгородскими кормчими конца XV — начала XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 189.

³⁶ *Пихоя Р.Г.* Пермская кормчая // Общественное сознание эпохи феодализма. Новосибирск, 1990. С. 173–174.

³⁷ Источники. С. 314–315. В основе канонического права лежала евангельская норма: «Пред двумя или тремя свидетели да станет всяк глагол» (Мф 18: 16). По этой причине, чтобы обвинение получило ход, необходимо было иметь не менее двух свидетельских показаний.

нам», «жидовскую веру величают, а нашу веру православную Христову хулят». Изобличенные еретики были осуждены на соборе с участием великого князя, митрополита и епископов в Москве и подвергнуты градской казни, после чего отосланы в Новгород для покаяния³⁸. Архиепископу Геннадию было предписано продолжить «обыск» ереси совместно с наместниками великого князя в Новгороде Яковом и Юрием Захарьевичами. В 1488 г. Геннадий на Церковном соборе в Новгороде осудил изобличенных еретиков, которые были биты «на торгу кнутъем»³⁹.

Церковное осуждение и градские казни не положили конец ереси. Успеху еретической пропаганды способствовало нарастание эсхатологических ожиданий по мере приближения 7000 (1492) г. Наибольшую тревогу новгородского архиепископа вызывал вопрос о сроках ожидания конца света. В 1488 г. он обратился с просьбой к оставившему свой пост архиепископу Ростовскому Иоасафу прислать старцев Паисия (Ярославова) и Нила (Сорского) для совета по этому вопросу. С подобной же просьбой он обратился к ученым грекам братьям Дмитрию и Юрию Траханиотам, служившим при Московском дворе⁴⁰. При этом он сослался на мнение еретиков, которое лично слышал у протопопы Алексея: «Преидут три лета, кончается седмая тысяща <...>. И мы, деи, тогды будемь надобны»⁴¹.

Под 1489 г. писец при новгородском архиерейском доме Тимофей Вениаминов в одной из рукописей оставил запись, в которой отразилась тревожная атмосфера того времени: «В то лето здесе в преименитом ту Неуполеос мнози священники, и диакони, и от простых людей диаки явилисья

³⁸ Там же. С. 314–315.

³⁹ ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 324; Т. 23. С. 186; Т. 30. С. 200.

⁴⁰ *Плигузов А. И., Тихонюк И. А.* Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмичности счисления лет // *Естественнонаучные представления Древней Руси*. М., 1988. С. 51–75. См. об этом выше.

⁴¹ Источники. С. 318.

сквернители на веру непорочную, велика беда постигла град сей, и колика тма и туга постиже место се, святую веру Православия, что запечатлешя святии Отци седм Събор: проповедию Отца, и Сына, и Святого Духа в Троици едино Божество неразделимо. Но въскоре испльнися о Бозе благодати Духа Святааго пресвященный архиепископ Генадие обнажил их еретичества злодеиство, что пострадали диаволским падением и пособием (кто от благочестивых душ бе слез преидет, на Церков Божию еретик наведе)»⁴².

Сквозной темой послания архиепископа Геннадия к архиепископу Иоасафу являются жалобы на то, что в деле преследования ереси он не находит поддержки в Москве: «И как мню, ныне вы положили то дело ни за что, как бы вам мнитися, Новъгород с Москвою не едино православие; не поболезновали есте о том ни мала»⁴³. Складывалось впечатление, что носители высших духовной и светской властей не были заинтересованы в преследовании ереси. Пассивность митрополита Иосиф Волоцкий позднее объяснял тем, что Геронтий был «грубостию съдръжимъ» или «бояшеся дръжавнаго»⁴⁴. Новгородский архиепископ сообщал о том, что в 1488–1490 гг., во время следствия против жидовствующих в Новгороде, в Москву, выдав своих поручителей, бежали еретики «Григорей поп с сыном с Самсонком, да Ереса поп, да Гридя, диак борисоглебский»⁴⁵.

25 мая 1489 г. умер митрополит Геронтий. В сентябре 1490 г. митрополичий престол занял архимандрит Симонова монастыря Зосима, которого Иосиф Волоцкий называл ставленником умершего незадолго перед тем протопопа Алексея⁴⁶. После поставления на митрополичий престол Зосимы новгородский архиепископ оказался под градом обвинений

⁴² *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 30–32.

⁴³ Источники. С. 317.

⁴⁴ Просветитель. С. 9; Источники. С. 471, 481.

⁴⁵ Там же. С. 375.

⁴⁶ Просветитель. С. 10; Источники. С. 472, 482.

в нарушении канонических правил и норм судопроизводства: от него было затребовано исповедание веры, что было оскорбительно для Геннадия; его также обвиняли в неправомерном применении пыток по отношению к еретикам⁴⁷. Избежавший наказания благодаря заступничеству великого князя монах псковского Немчинова монастыря Захар рассылал порочащие Геннадия грамоты⁴⁸. Так же безуспешно новгородский владыка добивался разрешения прибыть в Москву, в ответ он получил требование прислать повольную грамоту на поставление не названного по имени кандидата в коломенского епископа⁴⁹. Кроме того, новгородский архиерей был вынужден защищаться от обвинений в поддержании незаконных связей с Литвой, а также в том, что в его епархии служат литовские ставленники⁵⁰. Последнее обвинение носило не только церковный, но и политический характер, поскольку в это время Россия находилась в состоянии войны с Литовским великим княжеством.

В октябре 1490 г. архиепископ Геннадий обратился с посланием к Зосиме, в котором оправдывался от обвинений и выдвигал требование церковного осуждения изобличенных им жидовствующих⁵¹. Он потребовал у митрополита созыва церковного собора, на котором предлагал предать проклятию еретиков⁵². Он прямо обвинил в покровительстве еретикам Федора Курицына. Геннадий привел в пример действия испанского короля, «очистившего» свою землю от ереси, и сообщил, что послал митрополиту список рассказа об инквизиции, записанный Дмитрием Траханиотом со слов императорского посла Георга фон Турна. Основная тема рассказа — учреждение комиссии легатов с предоставлением им чрезвычайных полномочий, позволяющих подвергать преследованию всех

⁴⁷ Источники. С. 380.

⁴⁸ Там же. С. 378.

⁴⁹ Там же. С. 379.

⁵⁰ Там же. С. 374, 375.

⁵¹ Там же. С. 376.

⁵² Там же. С. 376.

заподозренных в ереси, включая высокопоставленных королевских чиновников и архиереев⁵³.

Новгородский архиепископ не слишком полагался на новоизбранного митрополита, поскольку одновременно обратился с посланием, в котором настаивал на необходимости осуждения еретиков, к архиереям — участникам церковного собора, избравшего Зосиму. В Послании Геннадия основным обвинением в адрес еретиков было названо иконоборчество. Главный же упор делался на том, что согласно каноническим правилам любой священнослужитель, имевший общение с еретиками, подлежит лишению сана. Он призвал архиереев решительно покончить с ересью: «О вере никаких речей с ними не плодили; токмо того для учинити собор, что их казнити — жечи да вешати!»⁵⁴ Вместе с посланием в Москву были доставлены подлинники, представлявшие собой материалы следствия, содержавшие доказательства вины еретиков.

Как следует из «Поучения всему православному христианству», написанному от имени Зосимы на основании соборного приговора против жидовствующих в 1490 г.⁵⁵, инициаторами осуждения еретиков выступили архиереи, принудившие митрополита созвать 17 октября собор. В соборе под председательством митрополита приняли участие ростовский архиепископ Тихон, епископы: суздальский Нифонт, сарский Прохор, рязанский Семеон, тверской Вассиан, пермский Филофей, архимандриты и игумены, в том числе игумен Троице-Сергиева монастыря Афанасий, старцы Паисий Ярославов и Нил Сорский,

⁵³ *Седелъников С.Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе. Л., 1932. Т. 1. С. 49–50.

⁵⁴ Источники. С. 381. Следует сказать, что мнение архиепископа Геннадия об опасности диспута с иудействующими было общепринятым у католических богословов. Вслед за Петром Дамиани (1040/41) архидиакон Петр Блойс в 1211 г. в своем письменном трактате «Против невежества иудеев» предостерегал против диспутов с иудеями и еретиками (*Borgolte M.* Christen und Juden im Disput: Mittelalterliche Religionsgespräche im “spatial turn” // *Historische Zeitschrift.* 2008. Bd. 286. S. 359–402).

⁵⁵ Источники. С. 384–386.

представители белого духовенства. Великого князя на соборе представляли бояре князь Иван Юрьевич Патрикеев, Юрий Захарыч, Борис Васильевич⁵⁶ и дьяк Андрей Майко⁵⁷.

Судя по тексту «Соборного приговора», еретикам вменялись в вину факты хуления и поругания икон, хуления Христа, Богоматери, святых, отрицание авторитета семи Вселенских соборов, нарушения постов, почитание субботы паче воскресения, неверие в Вознесение Христа⁵⁸. Все обвинения были охарактеризованы как «жидовский обычай». В «Поучении» митрополита Зосимы еретики обвинялись в «держании» отреченных книг, ветхозаветничестве, «хвалении» жидовской веры, «хулении» Христа и Богородицы, иконоборчестве, а также в том, что не признавали святости святителей митрополитов Петра, Алексея, св. Леонтия Ростовского и св. Сергия Радонежского и др.⁵⁹ Отметим, что обвинения в иконоборчестве играли большую роль среди вменяемых еретикам преступлений. Эти обвинения фигурируют в посланиях Геннадия⁶⁰, в ответных грамотах

⁵⁶ Нет окончательной ясности, кто именно фигурировал под этим именем. Среди возможных кандидатов — тверской боярин Борис Васильевич Бороздин.

⁵⁷ Там же. С. 385.

⁵⁸ Там же. С. 383.

⁵⁹ Там же. С. 385.

⁶⁰ В послании епископу Прохору Сарскому Геннадий пишет, что еретики осквернили образ Богородицы: «...обезчестивших образ пречистыя владычица наша Богородица» (Источники. С. 310). В Послании епископу Нифонту Суздальскому упоминается о фактах иконоборчества как об общем месте в деятельности еретиков: «И ныне таково есть бесчинство чинитца над церковью божиею, и над кресты, и над иконам, и над христианством» (Источники. С. 313). В послании архиепископу Ростовскому Иоасафу Геннадий сообщал: «Понеже образу господа нашего Иисуса Христа и пречистыя его матери наругались» (Источники. С. 318). В послании собору епископов Геннадий приводит конкретный факт: «Да здесь Алексейко подъячей на поместье живет да напився пьян, влез в часовну, да сняв с лавицы икону Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал, а иные иконы вверх ногами переворочал. А что паки безыменных, ино и числа нет, кое иконы резаны, а не вестъ» (Источники. С. 380). В этом же послании Геннадий сообщает, что еретики «щеплют» и «режут» иконы (Там же. С. 381–382).

великого князя Ивана III⁶¹ и митрополита Геронтия в Новгороде⁶², в Поучении митрополита Зосимы⁶³, в Соборном приговоре 1490 г.⁶⁴ и в «Просветителе» Иосифа Волоцкого⁶⁵. Факты иконоборчества были зафиксированы показаниями многочисленных свидетелей не только в Новгороде, но и в Москве⁶⁶.

⁶¹ См.: «Писал еси ко мне да и к митрополиту грамоту о ересех и о хуле на Христа сына Божия и на пречистую его богоматерь, и о поругании святых икон» (Источники. С. 313).

⁶² См.: «<...> как они хулили Христа сына Божия и пречистую его Богоматерь и ругались святым иконам <...>» (Источники. С. 314).

⁶³ См.: «<...> да и святым иконам не кланяются, а зовут иконы идолы» (Источники. С. 384).

⁶⁴ См.: «<...> мнози от вас ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах, а инии от вас ругались кресту Христову, а инии от вас святые иконы щепляли и огнем сжигали, а инии от вас крест силлоен зубы искусаши, а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали, а инии от вас святые иконы в лоханю метали да иного поругания есте много чинили над святыми образы написанных на иконах» (Источники. С. 383).

⁶⁵ Иосиф Волоцкий сообщает о фактах иконоборчества еретиков в «Сказании о новоявившейся ереси», которое является историческим предисловием к «Просветителю» (см.: «И многаа хулениа и уничижения глаголаху на божественную церковь и на всечестныа иконы, глаголющее, яко не подобаеъ поклонятися рукотворению и яко не подобаеъ писати на святых иконах Святую Троицу, Авраам бо Бога виде съ двема ангелома, а не Троицу, и божественнымъ иконам и честному кресту възбраниюще поклонятися, и овы въ нечистыа места и скверна метаху, иныа же зубы кусающее, якоже беснии пси, иныа же съкрушающе, иныа же въ огонь вметающее и глаголаху: поругаемся иконам сим, якоже жидове Христу поругашася» (*Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1882. С. 5–6*). Далее он обвиняет в иконоборчестве самого митрополита Зосиму, который «святые иконы огнемъ жьгы и больваны нарицаа» (Там же. С. 12). В 15-м «слове» своего сочинения он сообщает об уже известном из послания Геннадия факте поругания икон подьячим Алексейко Костевым и о фактах поругания икон новгородскими еретиками Самсонко, попом Наумом, Юркой рушеником и дяконом Макаром (Там же. С. 324).

⁶⁶ В Поучении митрополита Зосимы читаем: «Слышав же господин Зосима, митрополит всея Руси, повеле московским сведетелем на том соборе перед собою стати и глаголати, кто у них слышал или видал поругание иконам или речи хулные на святых. И стаха на том соборе

В ход соборных заседаний вмешался великий князь Иван III, что, несомненно, оказало влияние на составление приговора. Чернец Захар, ранее обвиняемый в стригольничестве, превратился в начальника всем еретикам-жидовствующим, тогда как в Соборном приговоре нет никакого намека на причастность к ереси умершего к тому времени Алексея протопопа⁶⁷ и Федора Курицына, которого Геннадий прямо обвинял в покровительстве ереси. Всего на соборе были осуждены 9 человек: чернец Псковского Немчинова монастыря Захар и новгородские священнослужители: протопоп Гавриил, попы Максим, Денис, Василий, дьякон Макар, дьяки Гридя, Васюк и Самуха⁶⁸. Все еретики были лишены сана, отлучены от церкви и разосланы в заточение. По свидетельству архиепископа Геннадия, протопоп Алексей и диакон Истома умерли до собора, Игнат Зубов и Ивашка Черный бежали «за море» и «в жидовскую веру встали»⁶⁹. Еретикам, осужденным собором 1490 г., была провозглашена анафема, в текст которой позднее было добавлено имя Ивашки Максимова, осужденного на соборе 1504 г.⁷⁰

Часть осужденных еретиков отправили для наказания в Новгород к владыке Геннадию. Перед «торговой казнью» (публичное наказание кнутом) еретиков подвергли унижительной процедуре. За 40 верст от города их посадили на лошадей лицом к хвосту в вывернутой наизнанку одежде, на их головы надели

с ними лице на лице людие мнози да и священници и сведетелствоваша на них о их ересех, и о хуле, и о поругании над святыми иконами, как ся что о них чинило zde на Москве» (Источники. С. 385).

⁶⁷ В списке «Просветителя», правленом рукой митрополита Даниила, содержится указание на точную дату смерти протопопа Алексея — 26 сентября 6999 (1491 г.) (ГИМ. Епарх. 337. Л. 12 об.). Если признать справедливость этой даты, то приходится заключить, что главный ересиарх избежал соборного осуждения и умер спустя год после антиеретического собора.

⁶⁸ Источники. С. 383, 385.

⁶⁹ Там же. С. 376.

⁷⁰ *Никольский К. Н.* Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879. С. 181–195; *Бегунов Ю. К.* Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 214–224.

берестяные шлемы с мочальными хвостами и венки из сена и соломы, на каждом осужденном была надпись: «Се есть сатанино воинство». В таком виде еретиков провели по Новгороду, а затем шлемы сожгли на их головах⁷¹.

Решения Церковного собора 1490 г. затронули только новгородский кружок жидовствующих и не оказали никакого влияния на московских еретиков. Дьяки Федор и Иван Волк Курицыны сохранили свое положение при дворе и пользовались влиянием на великого князя. Митрополичий престол занимал ставленник протопопа Алексея Зосима. Были вхожи в покои великого князя и крестовые дьяки Истома и Сверчек. Еретики в Новгороде изображали раскаяние, успешно лицемерили перед владыкой Геннадием. Таким образом, большинство их избежали преследований и заточения. Позиции еретиков вскоре значительно усилились.

В 1490–1494 гг. во главе русской церкви стоял митрополит Зосима, которого позднее изобличили как еретика. Он, по видимому, являлся выходцем из великокняжеской канцелярии и был призван на митрополичью кафедру в первую очередь для того, чтобы помочь великому князю решить политические проблемы⁷². Главной из них являлось устранение угрозы династии со стороны мятежного удельного князя Андрея Углицкого. Удельный князь был вызван в Москву и 20 сентября 1491 г. арестован по приказу великого князя. Арест брата великого князя не мог совершиться без согласия митрополита, ранее давшего князю Андрею гарантии неприкосновенности⁷³. 17 мая 1494 г.

⁷¹ Источники. С. 472, 482. Образцом для действий архиепископа Геннадия послужил эпизод Жития Амфилохия, в котором рассказывалось о том, как епископ повелел «безчестно» посадить еретиков на верблюдов и провести по всему городу.

⁷² Алексеев А.И. Зосима // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 355–360.

⁷³ См.: «Можно только догадываться о том, какие крепкие клятвы и поручительства должен был получить Андрей, чтобы добровольно сунуть голову в петлю. Вероятно, здесь не обошлось без гарантий духовных лиц и прежде всего — митрополита Зосимы» (*Борисов Н. С.* Иван III. М., 2000. С. 597).

митрополит Зосима оставил митрополичий престол. Ранние летописи не связывают отставку митрополита с обвинениями в ереси⁷⁴. Роль, которую сыграл Зосима в устранении опасного соперника великокняжеской династии, гарантировала ему почетное положение и влияние при московском дворе. После ухода с митрополичьей кафедры Зосима жил в Симоновом, затем в Троице-Сергиевом монастырях, где в декабре 1495 г. он причащался по чину первосвященника «на орлице во всем святительском чину»⁷⁵. Почти полтора года после отставки Зосимы митрополичий престол оставался вакантным, и новый митрополит Симон был поставлен из игуменов Троице-Сергиева монастыря только в сентябре 1496 г.⁷⁶ По свидетельству Иосифа Волоцкого, уже после ухода Зосимы дьяки Курицыны добились поставления в архимандриты Юрьева монастыря в Новгороде своего ставленника Кассиана Брадатого⁷⁷.

Длительное существование еретиков при московском дворе было возможным только при сочувственном отношении к ним со стороны Ивана III. Политика великого князя была направлена на подчинение русской митрополии и ограничение церковного землевладения, в первую очередь монастырского. За время своего великого княжения Иван III не раз накладывал руку на церковные имения, им были грубо нарушены завещания его родных братьев в пунктах, предусматривавших передачу земель церкви, правительство в последней трети XV в. проводило последовательный курс на пересмотр объема пожалованных монастырям льгот в сторону сокращения. В 1499/1500 г. была конфискована значительная часть земель новгородского архиепископа и крупнейших монастырей.

При дворе покровительство еретикам оказывала и невестка Ивана III великая княгиня Елена Стефановна. Именно ее сын Дмитрий был торжественно венчан на царство 4 февраля 1498 г.

⁷⁴ ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 532; Т. 24. С. 213; Т. 26. С. 289; Т. 27. С. 366; Т. 30. С. 138.

⁷⁵ ПСРЛ. Т. 15. Ч. 1. Стб. 503; Т. 28. С. 160; Т. 30. С. 139.

⁷⁶ ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 344.

⁷⁷ Просветитель. С. 347.

Ревнителям православия оставалось надеяться на благоприятные перемены при московском дворе. Можно предполагать, что свои надежды они могли связывать с великой княгиней Софьей Палеолог и ее старшим сыном княжичем Василием. Тем не менее ситуация шаткого равновесия сохранялась при дворе вплоть до весны 1502 г.⁷⁸

В 1490-х годах Иосиф Волоцкий начал создавать в опровержение ереси жидовствующих «Книгу на еретиков», которая стала первым на Руси богословским трактатом. Целью трактата являлось действенное опровержение взглядов протопопа Алексея, попа Дениса и великокняжеского дьяка Федора Курицына. Следует иметь в виду, что лишь поп Денис был осужден церковным собором 1490 г. как еретик, протопоп Алексей умер до собора в статусе настоятеля главного храма русской митрополии — Успенского собора в московском Кремле, а дьяк Федор Курицын занимал второе место в официальной иерархии приказной бюрократии Москвы (при том, что на первом месте помещался его брат Иван Волк Курицын). Если обличать взгляды официально осужденного как еретика, лишённого священнического сана Дениса было вполне позволительно, то полемизировать с мнениями, которые при дворе высказывали близкие к великому князю протопоп Алексей и дьяк Федор Курицын, было небезопасно. Иосиф по схожести внешних неблагоприятных обстоятельств уподобляет свой труд писаниям Антиоха из лавры Саввы Освященного, сочинявшего их в годы нашествия персов, и Никона Черногорца, создававшего свои трактаты во время нашествия турок⁷⁹.

⁷⁸ Магистр Ливонского ордена Вальтер фон Плеттенберг в конце января 1500 г. писал, что «великий князь московский со своими сыновьями находится во вражде; причина эта заключается в том, что он хотел своего внука иметь наследником в качестве великого князя, но это ему собственные сыновья, которых он имеет от этой гречанки, не хотят разрешить. Эта вражда и неприязнь удерживает великого князя; иначе бы он давно напал на эту страну» (*Зимин А.А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 182).

⁷⁹ См.: «Ныне же не перси, ниже турки, но сам диавол и все его воинство оплывчившеся на христову церковь...» (*Источники.* С. 474).

11 апреля 1502 г. Иван III приказал взять Елену Стефановну и Дмитрия под стражу, «от того дни не велель ихъ поминати въ октенияхъ и литияхъ, не нарицати великимъ княземъ, а посади их за приставы»⁸⁰. Около этого времени Иван III призвал к себе Иосифа Волоцкого и имел с ним беседу о церковных делах, в ходе которой покаялся в том, что «ведал новгородцких еретиков», и просил у волоцкого игумена прощения. В ответ Иосиф просил начать розыск еретиков, и великий князь послал его на какое-то дело. С большой долей уверенности можно отметить, что это дело являлось розыском еретиков в Симоновом монастыре. Волоколамский патерик содержит свидетельство о пребывании волоцкого игумена в Симонове монастыре по прямому приказу Ивана III⁸¹.

По-видимому, факты, изобличавшие Зосиму в еретичестве, стали известны не ранее 1502 г., когда архимандритом Симонова монастыря стал брат Иосифа Вассиан Санин. Получив от насельников монастыря сведения о неблагочестивом поведении и причастности к ереси бывшего митрополита, Вассиан сообщил эти сведения своему брату. Иосиф Волоцкий дополнил текст «Книги на еретиков» предисловием в виде «Сказания о новоявившейся ереси» и написал несколько посланий влиятельным иерархам, в которых изобличал еретичество Зосимы.

Первыми памятниками этой борьбы стали два послания брату Вассиану Санину, послание епископу Нифонту Суздальскому, послание архимандриту Евфимию и послание архимандриту Митрофану. Все они были написаны в промежуток между 1502–1504 гг. К этому времени Иосиф имел перед собой текст «Просветителя» в объеме не менее 13 «слов», а в 1504 г. дополнил его 14-м «словом» в связи с начавшейся полемикой с нестяжателями.

Под влиянием обличений Иосифа Волоцкого бывший митрополит Зосима был отправлен из Кирилло-Белозерского монастыря в Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, где скончался не ранее 1510/1511 г.

⁸⁰ ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 367; М., 2002. Т. 8. С. 242; М., 2000. Т. 12. С. 255.

⁸¹ Волоколамский патерик // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 105.

В 1503 г. великим князем был созван церковный собор, на котором обсуждался проект конфискации всех монастырских земель. Иван III пытался сломить сопротивление церковной иерархии, используя наряду с угрозами обещания искоренить ересь. Во время второго свидания с Иосифом Иван III вынужден был уже признаться в том, что «ведал ереси их», «которую дрѣжал Алексей протопоп ересь, и которую ересь дрѣжал Феодор Курицин». Иосиф удостоился даже признания в том, что «а Иван, деи, Максимов и сноху у мене мою в жидовство свел»⁸². Великий князь дал обещание начать преследования еретиков, однако вплоть до второй половины 1504 г. никаких карательных мер принято не было. По свидетельству Иосифа Волоцкого, при третьем свидании Иван III допытывался у него: «Како писано, нет ли греха еретиков казнити?» С целью повлиять на великого князя Иосиф написал послание его духовному отцу архимандриту Андроникова монастыря Митрофану. По-видимому, на решение великого князя покончить с еретиками оказала влияние его тяжелая болезнь 28 июля 1503 г.⁸³ и неудачный исход церковного собора того же года.

В декабре 1504 г. в Москве состоялся церковный собор под председательством митрополита Симона, великих князей Ивана III и его сына Василия, на котором еретики-жидовствующие были отлучены от церкви и осуждены. Текст соборного приговора 1504 г. не сохранился. Судя по сохранившимся текстам анафематствований и упоминанию в летописях, осуждены были: архимандрит Кассиан, Ивашко Максимов, Некрас Рукавов, Волк Курицын, Митя Коноплев, Иван Самочерный, Гридя Квашня, Митя Пустоселов. 27 декабря дьяка Ивана Курицына, Митю Коноплева и Ивашку Максимова сожгли в клетке, Некрасу Рукавову урезали язык и отправили в Новгород, где также сожгли. Той же зимой были сожжены архимандрит Юрьевский Кассиан, его брат Иван Самочерный, Гридя Квашня, Митя Пустоселов и другие еретики. Несколько еретиков были посланы в заточение по монастырям.

⁸² ПИВ. С. 176.

⁸³ ПСРЛ. Т. 12. С. 257.

В самом полном списке анафематствования новгородским еретикам, в котором собраны имена всех осужденных соборами 1490 и 1504 гг., поименно названо 43 человека⁸⁴. Открывает это анафематствование имя митрополита Зосимы. Большая часть известных нам по именам еретиков принадлежала к клиру новгородских церквей или служила при московском дворе.

С протестами против казней еретиков выступили последователи преп. Нила Сорского⁸⁵. Сам Нил Сорский, переписавший своей рукой часть «Просветителя» (в том числе фрагмент 7-го «слова», где говорится о необходимости казни еретиков (РНБ. Сол. 326/346. Л. 216 об.)), не включил в свой список 12-е и 13-е «слова», поскольку главной темой последнего являлось доказательство необходимости смертной казни еретиков жидовствующих. Опровержение аргументов Иосифа Волоцкого в пользу необходимости казнить еретиков содержалось в «Ответе кирилловских старцев». Иосиф Волоцкий изложил свои возражения на «Ответ» в «Послании о соблюдении соборного приговора» (ок. 1504/1505). В дальнейшем эта тема получила развитие в полемике иосифлян и нестяжателей. В 1520–1530-х годах полемика с иудеями и иудействующими нашла отражение в творчестве Максима Грека⁸⁶. В середине XVI в. Артемию Троицкому вменялось в вину, что он укорял книгу Иосифа Волоцкого и «жидовствующих не проклинал»⁸⁷. В 1584–1585 гг. рязанский епископ Леонид жаловался, что ростовский архиепископ Евфимий «нас осифовых постриженников называет не осифляны, но жидовляны»⁸⁸.

⁸⁴ РГБ. Троиц. 740. Л. 116 об. — 117 об.

⁸⁵ О начальном этапе полемики иосифлян и нестяжателей см.: *Алексеев А. И.* Когда началась полемика «иосифлян» и «нестяжателей»? // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси: Материалы Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 12 мая 2008 г. / РНБ, Норвежский университетский центр. СПб., 2008: (IV Загребинские чтения). С. 29–40.

⁸⁶ *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 105–108.

⁸⁷ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией Академии наук. СПб., 1836. Т. 1. Стб. 251.

⁸⁸ Акты исторические (1334–1598). СПб., 1841. Т. 1. № 216.

Камнем преткновения для исследователей, раздробившим традицию изучения на множество интерпретаций, стал тот факт, что основные наиболее информативные источники о ереси жидовствующих вышли из-под пера обличителей ереси из числа православного духовенства. Разная степень доверия исследователей к официальным источникам породила чрезвычайно разнообразную историографическую традицию.

Полтора столетия тому назад И. Панов обозначил целый спектр недоуменных вопросов, которые возникали у исследователя, обратившегося к истории жидовствующих: «Если учение еретиков было чистое, грубое иудейство, то каким образом оно могло привиться и глубоко пустить свои корни в православно-христианском обществе, и притом первоначально в той его среде, интересы которой самым близким образом связаны были с интересами веры и церкви? Каким образом столь долгое время великий князь, духовная власть и православное общество могли индифферентно относиться к еретикам, грозившим окончательно ниспровергнуть весь существующий религиозно-церковный строй и вместе с тем поколебать все основы жизни социальной и политической, по тесной связи ее с жизнью церковно-религиозною? В свою очередь, почему сами еретики, если они отвергали христианство во всем объеме и принимали иудаизм, не воспользовались благоприятными для них моментами <...> и не приступили к радикальному переустройству церковно-религиозного строя, сообразно исповедуемой ими доктрине, но продолжали сохранять связь с церковью, которую они абсолютно отвергали, и с обществом, с которым не сходились в самых дорогих для него интересах?»⁸⁹

Уровень современных научных знаний позволяет предложить удовлетворительные ответы на все вызывавшие недоумение вопросы. Тем не менее в современной историографии ересь жидовствующих трактуется при широком спектре вариаций в русле шести основных исследовательских подходов: во-первых, как религиозное движение, родственное явлениям евро-

⁸⁹ Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. Март. С. 3–4.

пейского Возрождения или пред-Возрождения⁹⁰; во-вторых, как движение, близкое по типу реформационным движениям⁹¹; в-третьих, как движение, в возникновении которого решающую роль имело влияние иудаизма⁹²; в-четвертых, как движение, зародившееся под прямым влиянием европейских средневековых ересей⁹³; в-пятых, как движение, сочетавшее в себе рационализм,

⁹⁰ *Лихачев Д. С.* 1) Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого: (Конец XIV — начало XV века). М.; Л., 1962. С. 35; 2) Русское Предвозрождение в истории мировой культуры // Прошлое — будущему. Л.: Наука, 1985. С. 311–324; 3) Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992. С. 121; *Лурье Я. С.* Элементы Возрождения на Руси в конце XV — первой половине XVI в. // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967. С. 183–211.

⁹¹ Наиболее последовательно настаивали на близости ереси жидовствующих к реформационным движениям И. У. Будовниц и А. И. Клибанов: *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI в. М.; Л., 1947; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. Более осторожно о реформационном характере ереси писал Я. С. Лурье: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 75–203.

⁹² *Топоров В. Н.* «Спор» или «дружба» // АЕQUINOX: Сб. памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 139–140; *Эттингер Ш.* Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews and Slavs. Jerusalem — St Petersburg, 1995. Vol. IV. P. 9–27; *Taube M.* 1) The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the Poem on the Soul // Harvard Ukrainian Studies. 1994. December, 18 (3/4). P. 342–355; 2) The “Poem on the Soul” in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, 1995. Vol. XIX. P. 671–685; *Таубе М.* Послесловие к логическим терминам Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246; *Taube M.* The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages / Ed. V. V. Ivanov and J. Verkholantsev. М., 2005. P. 185–208.

⁹³ *De Michelis C. G.* La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993; *Бегунов Ю. К.* Ян Гус и восточное славянство // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996. С. 356–375; *Klier J.* Judaizing Without Jews? Moscow — Novgorod? 1470–1504 // Culture and Identity in Muscovy / Ed. A. M. Kleimola, G. D. Lenhoff. Moscow, 1997. P. 336–349.

влияние гуманистических идей и иудаизма⁹⁴; в-шестых, как своеобразная «мифологема русской культуры», факт литературный, а не исторический⁹⁵. Наблюдаемый плюрализм мнений обусловлен в первую очередь тем, что уровень источниковедческого изучения сильно отстает от уровня обобщений, на который претендуют большинство обращающихся к истории ереси жидовствующих.

Д. С. Лихачев высказывался о ереси жидовствующих в самых общих выражениях: «Вероятнее всего, это даже была не ересь, сколько движение вольнодумцев. Это было, по всей вероятности, гуманистическое течение»⁹⁶. Сам факт возникновения городских ересей в лице стригольников и жидовствующих Д. С. Лихачев считал одним из доказательств ренессансных влияний на Руси. Критики концепции Д. С. Лихачева о пред-Возрождении на Руси отмечали непоследовательности и противоречия, главным из которых являлось несоответствие

⁹⁴ *Seebohm T. M.* Ratio — und Charisma; Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bohn, 1977; *Паба Й.* «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // *Russia Medievalis*. München, 2001. Т. X. S. 126–149; *Кириллин В. М.* «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей РГБ. М., 2000. Вып. 51; *Кореневский А.* «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // *Ab Imperio*. 2001. № 3. С. 128–142.

⁹⁵ *Пересветов-Мурат А.* Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века // История еврейского народа в России. С. 418–452; *Петрухин В. Я.* «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // Белова О. В., Петрухин В. Я. Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 169–179.

⁹⁶ *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 159. В позднейшей работе Д. С. Лихачев заявлял: «Это была не столько “богословская ересь”, сколько умственное светское антиклерикальное течение, связанное своим происхождением и направленностью с ранним европейским гуманизмом. Оно не может быть сравниваемо поэтому с европейскими ересями средневековья и Возрождения» (*Лихачев Д. С.* Русская культура. М., 2000. С. 378).

теоретических построений фактическому материалу⁹⁷. В частности, не было приведено каких-либо доказательств в пользу того, что названные ереси на Руси были сродни «бюргерским ересям» в странах Западной Европы, что они знаменовали собой усиление «светского начала» и «индивидуализацию религиозного сознания»⁹⁸, а не являлись по своему характеру средневековыми.

«Бюргерская ересь» не могла возникнуть в посадской среде Новгорода, все институты которого контролировались боярской аристократией. Крайняя эклектичность и аморфность ренессансной трактовки еретического движения становится заметной при внимательном ознакомлении с каждым из составляющих ее элементов. Например, как указал В. Ф. Райан: «Все тексты, условно связываемые с “жидовствующими”, несомненно, были бы отвергнуты западноевропейскими гуманистами как средневековые»⁹⁹.

Г. М. Прохоров ввел в оборот термин «Православное возрождение», которое хотя и происходило параллельно западноевропейскому, но было совершенно противоположно Ренессансу. Смысл «Православного возрождения» на Руси заключался не в разрыве со средневековьем и переходе к Новому времени, а в том, что «Средневековье, преодолев кризис, достигло тогда на Руси своего апогея»¹⁰⁰.

⁹⁷ *Петров М. Т.* Проблема Возрождения в советской науке. Л., 1989; *Арутюнян А. А.* Россия и Ренессанс // *Общественные науки и современность*. 2001. № 3. С. 89–101.

⁹⁸ См.: «Ступенью к светскому началу — появление ересей (кстати сказать, на Руси вовсе не крестьянских, а городских), развитие индивидуального религиозного сознания, требовавшего уединенной молитвы, удаления от людей и пр.» (*Лихачев Д. С.* Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992. С. 121).

⁹⁹ *Райан В. Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 38.

¹⁰⁰ *Прохоров Г. М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // *ТОДРЛ*. Л., 1979. Т. 34. С. 3–17. Термин «Православное возрождение» у Г. М. Прохорова противостоит классическому Возрождению, см.: *Прохоров Г. М.* Православное Возрождение Великой Руси // *Древняя Русь как историко-культурный феномен*. СПб., 2010.

Я. С. Лурье утверждал, что «новгородско-московская ересь была реформационно-гуманистическим движением: она соединяла в себе черты незавершенной реформации с живым интересом к светской и даже к нехристианской культуре»¹⁰¹. В доказательство он ссылался на то, что, подобно реформационным движениям, для «новгородско-московской ереси» характерны: «рационалистическая критика послебиблейского “предания” и стремление вернуться к источникам христианской мысли»¹⁰².

В современной науке «реформационным» принято именовать идеологическое движение, получившее широкую поддержку народных масс. В случае же появления небольшой группы религиозных диссидентов принято говорить о «гуманистическом» движении¹⁰³. Исходя из этой классификации, ересь жидовствующих никак нельзя относить к числу реформационных движений. Общая численность избобличенных еретиков не превышала пяти десятков человек. Но можно ли считать учение жидовствующих родственным идеологии гуманистов?

Тот факт, что все источники о «новгородско-московской ереси» недвусмысленно указывают на связь с иудаизмом, Я. С. Лурье обходил, выдвигая тезис о том, что «в полемических сочинениях, написанных до разгрома ереси, споры велись не с иудаизмом, а с рационалистическим свободомыслием»¹⁰⁴. Обращение к посланиям архиепископа Геннадия, к соборным

¹⁰¹ Лурье Я. С. Литература в период образования единого Русского государства: Элементы Возрождения в русской литературе. Середина XV – XVI век // История русской литературы: В 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пуш. Дом). Л., 1980. Т. 1. С. 188.

¹⁰² Лурье Я. С. Литература в период образования единого Русского государства. С. 190.

¹⁰³ См.: «Если гуманизм как движение за новую светскую культуру обращается к наиболее образованной части общества, то Реформация, ставившая целью обновить на основе Евангелия жизнь каждого христианина, обращалась к широким массам» (История Европы. М., 1993. Т. 3. С. 271).

¹⁰⁴ Лурье Я. С. Литература в период образования единого Русского государства. С. 290. Примечание. 6.

приговорами, которые следует считать наиболее ранними источниками по истории ереси, не подтверждает вывода Я. С. Лурье. В том месте послания Геннадия, где исследователь усматривал указание на «реформационно-гуманистический характер», выразившийся в том, что обвинения в иудаизме сочетались с обвинениями в стригольничестве и мессалианстве, речь идет о содержании учения еретиков, ядро которого составляет Декалог Моисея, и о тактике поведения изобличенных еретиков, которые с легкостью проклинаят свои ереси¹⁰⁵.

Построения Я. С. Лурье базировались на убеждении в том, что «Просветитель» Иосифа Волоцкого, посвященный опровержению взглядов еретиков, был написан после разгрома ереси. Автор этих строк считает иначе: основная часть «Просветителя» была написана до 1502 г., когда произошел разрыв Ивана III с еретиками¹⁰⁶. Сильнейший удар по представлениям о том, что обвинения в иудаизме были сфальсифицированы обличителями ереси с целью добиться расправы над еретиками, наносят результаты исследований последних лет. Согласно выводу М. В. Дмитриева, «православному Востоку, судя по всему, не были знакомы ни “химерические” формы антисемитских представлений, <...> ни религиозная мотивация физического преследования

¹⁰⁵ *Цветков А. М.* 1) Захар стригольник в послании архиепископа Геннадия // Новгородский архивный вестник. 2001. № 2. С. 19–24; 2) Послание архиепископа Геннадия Новгородского еп. Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских кормчих кон. XV – XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 179–196.

¹⁰⁶ *Алексеев А. И.* 1) К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. 2008. Март, № 1 (31). С. 5–15; Древняя Русь. 2008. Июнь, № 2 (32). С. 60–71; 2) О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. 2 (10). С. 121–220; 3) О первенстве Пространной редакции «Просветителя» Иосифа Волоцкого // Religion und Integration im Moskauer Russland: Konzepte, Potentiale und Grenzen 14–17 Jahrhundert / Hrsg. von Ludwig Steindorff: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte; Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin von Holm Sundhaussen und Gertrud Pickhan. Wiesbaden, 2010. Bd. 76. S. 297–320; 4) Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010.

и насильственного обращения евреев»¹⁰⁷. А. Пересветов-Мурат утверждает, что в XV в. опасность для еврея быть оскорбленным или изгнанным из Московской Руси на религиозной почве была мала¹⁰⁸. Известные и давно введенные в научный оборот факты свидетельствуют о тесных контактах великого князя Ивана III с евреями¹⁰⁹.

Таким образом, основные источники по ереси жидовствующих были созданы в годы полемики с еретиками и содержат вполне достоверные сведения. Содержание этих источников не позволяет вести речь о каком-либо «реформационно-гуманистическом» движении, но вполне однозначно указывает на тесную связь ереси жидовствующих с иудаизмом.

Профессор Иерусалимского университета Ш. Эттингер указал, что в основе построений Я.С. Лурье лежат два тезиса: 1) гиперкритицизм по отношению к сведениям источников, которые сообщают о жидовстве еретиков; 2) «упорное нежелание исследовать возможные источники с целью выявления внешних влияний на движение и его идеи»¹¹⁰.

¹⁰⁷ *Дмитриев М.В.* Московская Русь перед лицом «иноверия»: Восточно-христианская модель религиозного плюрализма? // Средневековая Европа: Восток и Запад. М., 2015. С. 287.

¹⁰⁸ *Пересветов-Мурат А.* Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века и раннее Новое время (до 1570 г.) // История еврейского народа в России. Т. 1. С. 437.

¹⁰⁹ Сборник Русского исторического общества. 1884. Т. 41. С. 8, 41, 50, 71, 77, 114, 309.

¹¹⁰ См.: «Этот способ аргументации страдает двумя главными недостатками. Во-первых, если не считать средневековые судебные документы историческим источником из-за того, что мнение судей было пристрастным, то это, в сущности, означает полный отказ от попыток разобраться и понять еретические или революционные движения того времени. В нашем же случае, если отказать от рассмотрения всех вышеупомянутых документов, то можно считать, что в России вообще не было никакой ереси (большинство обвиняемых отрицали свою вину и уверяли, что являются православными христианами), и что вся история была сфабрикована несколькими церковниками по политическим и личным причинам. Мы можем даже предполагать, что вследствие горького опыта “процессов” в сталинской России 30-х годов некоторые

Основной материал для суждений о сути ересеучения содержит «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого. Особенность этого трактата состоит в том, что основные полемико-апологетические аргументы заимствуются из книг Ветхого Завета, поскольку только Ветхий Завет для иудеев был авторитетен: «Но жидове и еретици не приемлют свидетельства апостольского и отеческого, но точию пророческая свидетельства глут приимати, аще и неблагочестивым разумомъ. Сего ради едина пророческая свидетельства zde напишем къ еретикомъ, бо, нам слово, жидовская мудръствующимъ»¹¹¹.

Основные положения ересеучения предстают в следующем виде.

Жидовствующие отрицали догмат о Св. Троице и учили, что Бог Отец не имеет ни Сына, ни Св. Духа (1-е «слово»)¹¹². По мнению еретиков: «Христос еще не родился есть, но еще будетъ время, егда имать родитися, а его же глут христиане Христа Бога, той простъ человекъ есть, а не Богъ» (2-е «слово»)¹¹³. Из третьего «слова» следует, что еретики призывали «яко подобает убо ныне Моисеев дръжати и хранити, и жрътвы жрети и обрезатись»¹¹⁴. Еретики утверждали, что «еда не можаше Бог спасти Адама и сущих с ним, и еда не имеаше небесныя силы,

историки пришли к такому нигилистическому выводу относительно любой ситуации в истории, которая напоминала бы указанную <...> У Лурье источник становится клеветническим, только когда упоминается еврейское влияние или тенденции к переходу в жидовство. Доверие к одному и тому же источнику в одном случае и объявление его “клеветническим” — в другом представляют собой весьма искаженный, или, если воспользоваться выражением самого Лурье, “ненаучный” подход. Вторым недостатком данной школы является упорное нежелание исследовать возможные источники с целью выявления внешних влияний на движение и его идеи. Такое нежелание связано с верой в “порождение ереси народом”» (*Ettinger S.* Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // *Jews & Slavs. Jerusalem; St Petersburg, 1995. Vol. 4. С. 10–11*).

¹¹¹ Просветитель. С. 26.

¹¹² Там же. С. 21.

¹¹³ Там же. С. 50.

¹¹⁴ Там же. С. 68.

и пророкы, и праведницы, еже послати исполнити хотение свое, но сам сниде яко нестяжатель и нищ, и въчеловечився и пострада, и сим прехытри диавола. Не подобает убо Богу тако творити» (4-е «слово»)¹¹⁵. Они оспаривали действенность благодати, чудес и знамений, возможность существования святых, угодивших Богу, спасительную силу мощей святых, чудотворных икон, необходимость церковных таинств, молитв, милостыни. По мнению еретиков, «не подобает писати на святых иконах Святую и Единосущную Троицу: Авраам бо, реч, видел есть Бога съ двема ангелами, а не Троицу» (5-е «слово»). Из этого же слова следует, что еретики отрицали необходимость крещения: «...яко въ всяком языке бояйся Бога и творяй правду, приятен ему есть, и: слава, и честь, и миръ всякому, делающему благое, июдеови же и еллина <...>»¹¹⁶. Еретики отрицали иконопочитание и учили, что «не подобает поклоняться иже от рук человеческихъ сотвореннымъ вещемъ»¹¹⁷. Также отрицались почитание Св. Креста, икон, мощей святых, таинство евхаристии, необходимость церковных молитв и служб (7-е «слово»)¹¹⁸. Еретики воспользовались сомнениями среди православных и утверждали, что «семь тысуц лет скончася и пасхалиа преиде, а Второго пришествиа несть и писания отеческая суть ложна» (8-е «слово»)¹¹⁹. Далее еретики указывали: «Апостоли убо написаша, яко Христос родися в последняя лета, и уже тысуца и пять соть лет преиде по Христове Рожестве, а второго пришествия Христова несть, и апостольская писания ложна суть...» (9-е «слово»)¹²⁰.

Отдельным пунктом еретического учения было отрицание сочинений св. Ефрема Сирина (10-е «слово»)¹²¹. В качестве доводов против монашества еретики использовали тексты Евангелия и апостольские писания. По мнению еретиков, монашество

¹¹⁵ Просветитель. С. 84.

¹¹⁶ Там же. С. 119.

¹¹⁷ Там же. С. 133.

¹¹⁸ Там же. С. 157–182.

¹¹⁹ Там же. С. 207.

¹²⁰ Там же С. 222.

¹²¹ Там же. С. 239.

не имело опоры ни в Ветхом Завете, ни в Новом, если бы монашество было угодно Богу, то Христос сам был бы монахом. Иноческий образ был передан св. Пахомию Великому не ангелом, но «бесовским действием». Обет безбрачия, который дают иноки, прямо противоречит завету: «Проклят всяк иже не оставит семени во Израиле». Монахи являются теми отступниками, появление которых в последние времена предсказал апостол Павел (1 Тим 4: 1–3) (11-е «слово») ¹²².

Учение еретиков отрицало основные догматы христианства и не имело параллелей ни в какой христианской ереси. По этой причине Иосиф указывал, что обычные правила приема раскаявшихся еретиков в христианство не могут быть применены по отношению к жидовствующим, которые являются отступниками ¹²³. Все опровергаемые Иосифом Волоцким пункты ересечения находят соответствие в темах средневековой полемики христиан и иудеев, которые велись в Византии и странах Западной Европы в период средневековья ¹²⁴. Апелляция к текстам Евангелия не может считаться маркером реформационного характера учения жидовствующих, а является полемическим приемом, используемым иудеями в антихристианской полемике ¹²⁵.

Относительно построений Я. С. Лурье Ш. Эттингер высказывался следующим образом: «Следовательно, еретики прославляли иудейскую веру, блюли закон Ветхого Завета, молились по особым молитвенникам, составленным на еврейский лад, чтили субботу и каким-то образом отмечали еврейскую Пасху. Если это не существенные признаки иудейской обрядности или

¹²² Там же. С. 253–255.

¹²³ Там же. С. 318–321.

¹²⁴ См.: *Berger D.* The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979; *Трендафилов Х.* Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999; *Верещагин В.Е.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 174–193; *Лимор О.* Евреи и христиане: Poleмика и взаимовлияние культур. Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени. Иерусалим, 2006. С. 85–110.

¹²⁵ *Лимор О.* Евреи и христиане. С. 85–110.

иудейского культа — значит, Лурье определяет чистый иудаизм на многого строже, чем большинство раввинов»¹²⁶.

Отдельного рассмотрения заслуживают те источники, которые были тесно связаны с еретиками. Во-первых, это сочинения, ими написанные; во-вторых, те сочинения, которые обращались в их среде и использовались в спорах с православными. Центральное значение в кругу литературы жидовствующих принадлежит «Лаодикийскому посланию». Весьма поучительны взгляды исследователей на этот памятник. Д. Фрейданк считал «Лаодикийское послание» манифестом русского гуманизма¹²⁷. Исследователи, более глубоко его проанализировавшие, сделали вывод, что оно, вне всякого сомнения, возникло в контексте иудейской традиции¹²⁸. М. Таубе привел основательные аргументы в пользу того, что «Лаодикийское послание» является «произведением автора еврейского перевода “Тайная тайных”, если только не существовал не дошедший до нас, но использованный переводчиком другой еврейский текст»¹²⁹.

¹²⁶ *Эттингер Ш.* Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси. С. 14.

¹²⁷ *Freydank D.* Der Laodicenerbrief (Laodikijское poslanie): Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes // *Zeitschriften für Slawistik*. 1966. Bd. 11. S. 370. Весьма близкими к этой трактовке оказались и попытки истолковать содержание памятника, предпринятые Р. Штихелем и А. Л. Юргановым: *Stichel R.* Epistola laodicena attribuita all'eretico Kuricyn: uno scritto di epoca paleocristiana // *Il battesimo delle terre russe: Bilancio di un millenio / A cura di S. Graciotti*. Firenze, 1991. P. 213–231; *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 240–258.

¹²⁸ *Fine J. V.A.* Fedor Kuritsyn's Laodikijское Poslanie and the Heresy of the Judaizers // *Speculum*. 1966. Vol. 41. N 3. P. 501; *Kämpfer F.* Zur Interpretation des “Laodicensischen Sendschreiben” // *Jahrbuch er für Geschichte Osteuropas*. 1968. N 16. S. 53–69; *Maier J.* Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten “Laodicensischen Sendschreiben”. Zur Interpretation des “Laodicensischen Sendschreiben” // *Jahrbuch er für Geschichte Osteuropas*. 1969. N 17. S. 1–12. Ф. фон Лиленфельд считала «Лаодикийское послание» примером «каббалистической эзотерической спекуляции» (*Lilienfeld F. von.* Das “Laodikijское poslanie” des grossfürstlich en D'jaken Fedor Kuricyn // *Jahrbuch er für Geschichte Osteuropas*. 1976. Bd. 24. S. 1–22).

¹²⁹ *Таубе М.* Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // *История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени / Под ред. А. Кулика*. М., 2010. Т. 1. С. 380.

Иудейское влияние на ересь жидовствующих можно отрицать, лишь заменив сведения источников произвольными умозрительными построениями. Существуют две возможности интерпретации иудейского влияния. Во-первых, показания источников непротиворечиво укладываются в концепцию иудейского прозелитизма, породившего ересь жидовствующих. Во-вторых, признавая значимость внешнего иудейского влияния, можно признать решающим тот внутренний импульс, который в сознании новгородских священнослужителей пробудил интерес к иудаизму. По выражению В. Н. Топорова, который не сомневался в том, что евреи были заинтересованы в «распространении иудаизма и вербовке прозелитов», существовал и встречный импульс: «Русский читатель был заинтересован и в переводах еврейских религиозных текстов»¹³⁰.

Первоначальным побудительным импульсом послужил вопрос о сроках наступления конца света. Новгородские священнослужители оказались неспособны разрешить сомнения, оставаясь в пределах православного вероучения. По выражению исследователя, «история “ереси жидовствующих” свидетельствует по меньшей мере об амбивалентности отношения духовенства и светских элит к иудаизму»¹³¹.

Некоторый аналог поведения европейских деятелей Реформации можно усмотреть в деятельности великокняжеского дьяка Федора Курицына. В 1482–1485 гг. он с дипломатической миссией посетил Молдавию и Венгрию, где при дворе короля Матьяша Хуньяди мог познакомиться с кругом ученых астрологов и мистиков. В этой среде он мог узнать об учении о цикличности времен, которое исключало представление о наступлении общего для всех конца света. Исследователи склонны делать различие между новгородским и московским кружками «жидовствующих», полагая, что в деятельности последнего заметно

¹³⁰ Топоров В. Н. Святость и святые в культуре Древней Руси. Т. 1. С. 357.

¹³¹ Дмитриев М. В. Антисемитизм и антииудаизм в православных культурах средних веков и раннего Нового времени: (Обзор исследований) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 36.

более «светское начало». Можно думать, что сам великий князь Иван III различал ереси, «которые держал протопоп Алексей и Федор Курицын». Очевидно, что по происхождению, роду деятельности и среде общения потомки московских бояр дьяки Курицыны были носителями мировоззрения, отличавшегося от того, которым обладали новгородские священнослужители. Но были ли различными источники идейных влияний, побудивших и тех и других склониться в пользу иудаизма?

Даже истолковав факты литературной деятельности Федора Курицына как проявления реформационных тенденций, характерных для Западной Европы, невозможно отрицать установленную М. Таубе принадлежность «Лаодикийского послания» иудейской литературной традиции, а также тот факт, что в послании архиепископа Геннадия и в «Книге на еретиков» Федор Курицын наряду с протопопом Алексеем и попом Денисом однозначно обвиняется в «жидовской ереси». Пребывание в Буде и общение с придворными астрологами могло дать Курицыну дополнительные аргументы в пользу предпочтительности иудаизма, но первоначальные сомнения уже были заложены общением с настоятелями кремлевских соборов Алексеем и Денисом. Нельзя исключать также влияние Елены Волошанки. Загадочный угрянин Мартынок, вывезенный Федором Курицыным из дипломатической миссии, является единственной фигурой, чью роль в изложенных перипетиях можно истолковать как участие представителя европейского Ренессанса в еретическом движении на Руси. Однако невозможно судить о том, представителем какого идейного направления являлся этот «угрянин». Был ли он астрологом, каббалистом, носителем герметической традиции? Следует ли его считать приверженцем ренессансного гуманизма или средневековой мистики? Пока получить ответы на эти вопросы не представляется возможным.

Дальнейшие перспективы изучения ереси жидовствующих следует связывать с текстологическим изучением всего корпуса источников, относящихся к иудео-христианской полемической литературе. Сведения об иудео-христианских контактах на Руси в силу состояния источниковой базы очень скудны. По этой причине сообщения о внезапно возникшей ереси жидовствующих

застают исследователя врасплох, воспринимаются как вымысел. Между тем в древнерусской книжности к исходу XV в. было немало статей полемической антииудейской направленности¹³². Почти все они были заимствованы из Византии. Переписывались ли они в силу инерции, или же в основе интереса русских книжников, выбиравших именно эти тексты, лежали реальные потребности полемики? Авторы полемических сочинений, создавая свои произведения, следовали оформившемуся канону и использовали прежние тексты. Однако поводами к созданию полемических сочинений служили вполне реальные ситуации обострения соперничества между двумя религиями¹³³.

Интерес русских книжников к разного рода «диалогам» и «прениям» с иудеями определялся и дидактическими целями, и практическими потребностями. Лучшей иллюстрацией двойного предназначения полемических текстов является судьба самого «Просветителя»: созданный как «Книга на еретиков», с целью дать ответ на пропаганду жидовствующих, он заслужил название «Просветителя», ясно, полно и доступно излагая основные догматы православия. В то же время не подлежит сомнению, что Иосиф Волоцкий ставил своей целью дать ответ на самые актуальные в тогдашнем обществе сомнения. Тема антииудейской полемики в литературе начала XVI столетия была далеко не исчерпана появлением «Просветителя». В Новгороде по инициативе архиепископа Геннадия были переведены с латинского антииудейские трактаты «Против коварства иудеев» (*Contra perfideam Judeorum*) Николая де Лиры (1501), «Обличения на иудейские блужения» (*Epistola contra Judaeorum errores*) Самуила Евреина (1504). В дальнейшем эта тема была представлена в творчестве трех других крупнейших писателей-богословов: Максима Грека, Ермолая-Еразма, Зиновия Отенского.

¹³² *Алексеев А. И.* Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»: К постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 47–74.

¹³³ Перспективы изучения полемических сочинений следует связывать с новыми лингвистическими исследованиями: *Грищенко А.* Наименование евреев в древнерусских антииудейских сочинениях: К истории экспрессивности этнонима *жидове* // Научные труды по иудаике: Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2011. Т. 1. С. 187–204.

Нуждаются в изучении не только оригинальные сочинения, вышедшие из среды еретиков, но и тексты, которые были ими переписаны. Уже привлекалось внимание к сборнику митрополита Зосимы (РГБ. Собрание Троице-Сергиевой лавры. № 122), в котором содержится в высшей степени интересная подборка текстов на самые злободневные для той эпохи темы.

Следует также глубже исследовать исторический контекст и культурное своеобразие эпохи Ивана III. Вызывает интерес и вопрос о религиозности первого государя всея Руси, неоднократно вступавшего в острые конфликты с церковью¹³⁴. Также представляется перспективным изучение русского искусства конца XV столетия, позволяющее установить некоторые факты, которые могут быть важны для понимания настроений в придворных кругах Москвы¹³⁵.

Если же приводить параллель из истории стран Западной Европы, то наиболее близкой кажется аналогия между жидовствующими при дворе Ивана III и еретиками при дворе короля Франции Роберта Благочестивого в 1022 г. Эта ересь также была связана своим происхождением с иудейским учением. Орлеанские еретики обратили в свою ересь королевского духовника Стефана и пользовались большим влиянием. Они отрицали действительность святого крещения, таинств пресуществления, необходимость отпущения грехов, отвергали брак, считали нечистыми некоторые виды пищи (сыр и мясо). Рауль Глаубер сообщает также, что они не считали мир сотворенным Богом, отрицали человеческое рождение Христа, иерархию, молитвы и добрые дела. Земля и небо, учили они, существовали предвечно, а благодетельный Бог не мог быть творцом порочного¹³⁶. Приведенная параллель указывает, что ересь жидовствующих

¹³⁴ Алексеев А.И. Заметки о религиозности Ивана III // Исследования по русской истории: К 80-летию профессора Ю.Г. Алексеева. М.; СПб., 2006. С. 187–201.

¹³⁵ Голейзовский Н.К. Исследования. М., 2005. Т. 1. Дионисий и его современники; Орлова М.А. О времени создания живописной декорации Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство: Русское искусство позднего средневековья. XVI в. СПб., 2003. С. 213–221.

¹³⁶ См.: Осокин Н.А. История альбигойцев и их времени. М., 2000. С. 130–132; Werner E., Erbstosser M. Kleriker, Mönche, Ketzler: Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 70–73.

была по своему характеру произведением скорее средневековья, нежели Нового времени.

Полемика с жидовствующими оказала значительное влияние на русскую литературу и книжность. она побудила Иосифа Волоцкого составить первый на Руси апологетико-полемический трактат «Просветитель». В 5-м, 6-м, 7-м «словах» «Просветителя» было впервые систематически изложено православное учение об иконах. Под влиянием этих положений сложилась программа росписей храмов Ферапонтова-Белозерского в честь Рождества Богородицы монастыря, выполненных Дионисием и его учениками (1502), в росписях впервые в русском искусстве масштабно отражена тема торжества православия. В 7-м «слове» «Просветителя» и в «Послании великому князю» Иосиф Волоцкий сформулировал идеи об ответственности великокняжеской власти перед Богом, о праве подданных сопротивляться правителям, отступившим от своего долга, о божественной природе царской власти. Вопросы об отношении к казням еретиков и к монастырскому землевладению стали предметом оживленной полемики, которая велась между «иосифлянами» и «нестяжателями» в первой трети XVI в. Архиепископ Геннадий, столкнувшись с необходимостью повышать образовательный уровень духовенства, предпринял попытки создать школы для подготовки священнослужителей при архиерейском доме в Новгороде. Вершиной работы геннадиевского кружка книжников стало создание в 1499 г. первого на Руси полного четьего кодекса Библии¹³⁷.

¹³⁷ «Одним из наиболее важных для русской культуры свершений было создание при дворе Геннадия в 90-х годов XV в. первого полного русского библейского кодекса — Геннадиевской Библии. Кодекс был выстроен по образцу латинской Вульгаты, книги разделены на главы, недостающие в славянском переводе тексты переведены с латыни, как и предисловия к ним блаженного Иеронима и отдельные толкования. Основным переводчиком с латыни был монах Вениамин. В 1498 г. Власий Игнатов перевел надписания псалмов из немецкой Псалтири (по изданию: Köln, 1478), в 1500 г. эту работу продолжил Герасимов» (*Ромодановская В.А. Геннадий (Гонзов). Просветительская деятельность // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. X. С. 592*).

Источники и литература

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. СПб., 1836. Т. 1.

Акты исторические. СПб., 1841. Т. 1: (1334–1598).

Алексеев А.И. Жидовствующие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 185–194.

Алексеев А.И. Заметки о религиозности Ивана III // Исследования по русской истории: К 80-летию профессора Ю. Г. Алексеева. М.; СПб., 2006. С. 187–201.

Алексеев А.И. Зосима // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 355–360.

Алексеев А.И. К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. 2008. Март, № 1 (31). С. 5–15.

Алексеев А.И. К изучению творческой истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. 2008. Июнь, № 2 (32). С. 60–71.

Алексеев А.И. Когда началась полемика «иосифлян» и «нестяжателей»? // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси: Материалы Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 12 мая 2008 г. / РНБ, Норвежский университетский центр. СПб., 2008. (IV Загребинские чтения). С. 29–40.

Алексеев А.И. О первенстве Пространной редакции «Просветителя» Иосифа Волоцкого // Religion und Integration im Mos-

kauer Russland. Konzepte, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert / Hrsg. von L. Steindorff: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte; Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin von Holm Sundhaussen und Gertrud Pickhan. Wiesbaden, 2010. Bd. 76. S. 297–320.

Алексеев А. И. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 121–220.

Алексеев А. И. Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»: К постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 47–74.

Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – XVI в.: Стригольники и жидовствующие. М., 2012.

Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х годов. СПб., 2010.

Арутюнян А. А. Россия и Ренессанс // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 89–101.

Ачкинази И. В. Крымчаки. Симферополь, 2000.

Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Париж, 1926–1927. Т. 1–2.

Бегунов Ю. К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 214–224.

Бегунов Ю. К. Ян Гус и восточное славянство // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 356–375.

Берри А. Краткая история астрономии. М.; Л., 1946.

Бершадский С. А. Литовские евреи: История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии (1388–1569). СПб., 1883.

Борисов Н. С. Иван III. М., 2000.

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

Великие минеи четьи. М., 1912. Апрель. Дни 8–21.

Величко Ф. К. Астрологический толковый словарь. М., 1992.

Верещагин В. Е. Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001.

Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котках: (По поводу книги А. Пересветова-Мората “A Grin without a Cat”) // Русская литература. 2004. № 4. С. 198–202.

Голейзовский Н.К. Исследования. М., 2005. Т. 1: Дионисий и его современники.

Грищенко А. Наименование евреев в древнерусских антииудейских сочинениях: К истории экспрессивности этнонима *жидове* // Научные труды по иудаике: Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2011. Т. 1. С. 187–204.

Дмитриев М.В. Антисемитизм и антииудаизм в православных культурах средних веков и раннего Нового времени: (Обзор исследований) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011.

Дмитриев М.В. Московская Русь перед лицом «иноверия»: Восточнохристианская модель религиозного плюрализма? // Средневековая Европа: Восток и Запад. М., 2015. С. 233–322.

Дмитриев М.В. От антииудаизма к иудантизму в православной культуре Востока Европы в конце XV–XVI вв. // Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе. М., 2016. С. 207–264. С. 10–46.

Древнерусские патерики. М., 1999.

Дубнов С.М. История евреев в Европе. М., 2003. Т. 1: Средние века до конца крестовых походов.

Еманов А.Г. Латиняне и нелатиняне в Кафе (XIII–XV вв.) // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 107–116.

Занемонец А.В. Дело Хиония: К истории византийских «жидовствующих» // Византийский временник. Т. 63 (88). М., 2004. С. 317–320.

Зимин А.А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982.

Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969.

Иосиф Волоцкий. Просветитель. 2-е изд. Казань, 1882.

Иоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: О некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса: (На материалах ранне-средневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587–600.

История Европы. М., 1993. Т. 3.

Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955.

Карпов С. П. Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII–XV вв.: Проблемы торговли. М., 1990.

Кизилов М. Б. Крымская Иудея: Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь, 2011.

Кириллин В. М. «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого // Записки отдела рукописей РГБ. М., 2000. Вып. 51. С. 117–142.

Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960.

Корневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // *Ab Imperio*. 2001. № 3. С. 128–142.

Лимор О. Евреи и христиане: Poleмика и взаимовлияние культур: Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени. Иерусалим, 2006.

Литаврин Г. Г. К участию еврейских купцов в работоторговле в Северном Причерноморье в конце XI в. // *Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало Нового времени*. М., 1993. С. 58–61.

Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого: (Конец XIV – начало XV века). М.; Л., 1962.

Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев Д. С. Русская культура. М., 2000.

Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992.

Лихачев Д. С. Русское Предвозрождение в истории мировой культуры // *Прошлое – будущему*. Л., 1985. С. 311–324.

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

Лурье Я. С. Элементы Возрождения на Руси в конце XV – первой половине XVI в. // *Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы*. М., 1967. С. 183–211.

Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.

Мелиоранский Б. К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV в. // *Stephanos: Сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова.* СПб., 1895. С. 62–72.

Никольский К. Н. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879.

Новгородские писцовые книги. СПб., 1905. Т. 5.

Орлова М. А. О времени создания живописной декорации Успенского собора Московского Кремля // *Древнерусское искусство: Русское искусство позднего Средневековья.* XVI в. СПб., 2003. С. 213–221.

Панов И. Ересь жидовствующих // *Журнал министерства народного просвещения.* 1877. № 1. С. 1–40.

Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке. Л., 1989.

Петрухин В. Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» — мифологемы православной культуры? // *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Еврейский миф в славянской культуре. Иерусалим; М., 2008. С. 169–179.

Петрухин В. Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: Национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // *Ab imperio.* 2003. № 4. С. 654.

Пихоя Р. Г. Пермская кормчая // *Общественное сознание эпохи феодализма.* Новосибирск, 1990. С. 171–175.

Плигузов А. И., Тихонюк И. А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмичности счисления лет // *Естественнонаучные представления Древней Руси.* М., 1988. С. 51–75.

Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 3.

Полное собрание русских летописей. М., 2001. Т. 6. Ч. 2.

Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 12.

Полное собрание русских летописей. Пг., 1922. Т. 15. Ч. 1.

Полное собрание русских летописей. М., 2005. Т. 22. Ч. 1.

Полное собрание русских летописей. М., 2004. Т. 23.

Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 24.

- Полное собрание русских летописей. М., 2006. Т. 26.
- Полное собрание русских летописей. М., 2007. Т. 27.
- Полное собрание русских летописей. М.; Л., 1963. Т. 28.
- Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 30.
- Православная богословская энциклопедия. СПб., 1906. Т. 7.
- Прохоров Г.М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 3–17.
- Прохоров Г.М.* Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 17. С. 329–369.
- Раба Й.* «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли // *Russia Medievalis*. München, 2001. Т. X. S. 126–149.
- Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
- Русина О.* Послання київського митрополита Мисаїла папі римському Сиксту IV з 1476 року: Нові аспекти дослідження // *Ковчег: Науковий збірник із церковної історії*. Львів, 2007. Число 5. С. 50–72.
- Сборник Русского исторического общества. СПб., 1884. Т. 41.
- Седельников С.Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // *Труды комиссии по древнерусской литературе*. Л., 1932. Т. 1. С. 33–58.
- Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978. Вып. 5.
- Сморгунова Е.* Свой? Чужой? в русских пословицах и поговорках // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. М., 2003.
- Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1.
- Таубе М.* Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // *История еврейского народа в России*. Иерусалим; М., 2010. Т. 1. С. 367–397.
- Таубе М.* Послесловие к логическим терминам Маймонида и ересь жидовствующих // *In memorem: Сборник памяти Я.С. Лурье*. СПб., 1997. С. 239–246.
- Топоров В.Н.* «Спор» или «дружба» // *AEQUINOX: Сборник памяти о. А. Меня*. М., 1991. С. 130–141.

Топоров В. Н. Еврейский элемент в Киевской Руси // Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993. С. 28–43.

Топоров В. Н. Святость и святые в культуре Древней Руси. М., 1995. Т. 1.

Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999.

Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: (Греческие рукописи в России). М., 1977.

Хижая Т. Иудействующие в истории: «Средний путь богопочитания»? (К вопросу о содержании термина «иудействующие») // Труды по еврейской истории и культуре: Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике. Академическая серия. М., 2016. Вып. 52. С. 153–170.

Цветков М. А. Захар стригольник в послании архиепископа Геннадия // Новгородский архивный вестник. 2001. № 2. С. 19–24.

Цветков М. А. Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с новгородскими кормчими конца XV — начала XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. С. 179–196.

Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // Jews and Slavs. Jerusalem — St Petersburg, 1995. Vol. IV. P. 9–27.

Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

Янин В. Л. Новгородские посадники. 2-е изд. М., 2003.

Янин В. Л. Средневековый Новгород. М., 2004.

Berger D. The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979.

Borgolte M. Christen und Juden im Disput: Mittelalterliche Religionsgespräche im “spatial turn” // Historische Zeitschrift. 2008. Bd. 286. S. 359–402.

De Michelis C. G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993.

Fine J. V. A. Fedor Kuritsyn's Laodikijskoe Poslanie and the Heresy of the Judaizers // *Speculum*. 1966. Vol. 41. № 3. S. 500–504.

Freydank D. Der Laodicenserbrief (Laodikijskoe poslanie): Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes // *Zeitschriften für Slawistik*. 1966. Bd. 11. S. 355–370.

Kämpfer F. Zur Interpretation des “Laodicensischen Sendschreiben” // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1968. N 16. S. 53–69.

Klier J. Judaizing Without Jews? Moscow – Novgorod? 1470–1504 // *Culture and Identity in Muscovy* / Ed. A. M. Kleimola, G. D. Lenhoff. Moscow, 1997. P. 336–349.

Lavrov A. Alexander Pereswetoff-Morath. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of medieval Russia (988–1504). Lund, 2002; 2. Jews and Christians in medieval Russia – assessing the sources. Lund, 2002 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2007. Bd. 55. Hf. 1. S. 80–85.

Lilienfeld F. von. Das “Laodikijskoe poslanie” des grossfürstlichen D'jaken Fedor Kuricyn // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1976. Bd. 24. S. 1–22.

Maier J. Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten “Laodicensischen Sendschreiben” Zur Interpretation des “Laodicensischen Sendschreiben” // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1969. N 17. S. 1–12.

Pereswetoff-Morath A. “Simulacra of Hatred”: On the occasion of historiographical essay by Mr. Dennis Eoffe // *Ab imperio*. 2003. N 4. C. 603–650.

Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: ‘Adversus Iudaeos’ Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002.

Seeböhm T. M. Ratio – und Charisma; Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bohn, 1977.

Stichel R. Epistola laodicensis attribuita all'eretico Kuricyn: Uno scritto di epoca paleocristiana // *Il battesimo delle terre russe: Bilancio di un millenio* / A cura di S. Graciotti. Firenze, 1991. P. 213–231.

Taube M. The “Poem on the Soul” in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge, 1995. Vol. XIX. P. 671–685.

Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages* / Ed. V. V. Ivanov, J. Verkholtantsev. M., 2005. P. 185–208.

Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // *Jews & Slavs*. 1995. Vol. III. P. 168–198.

Taube M. The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the Poem on the Soul // *Harvard Ukrainian Studies*. December, 1994. 18 (3/4). P. 342–355.

References

Achkinazi I. V. Krymchaki. Simferopol', 2000.

Akty, sobrannye v bibliotekah i arhivah Rossijskoj imperii Arheograficheskoj ehkspediciej akademii nauk. SPb., 1836. T. 1.

Akty istoricheskie. SPb., 1841. T. 1 (1334–1598).

Alekseev A. I. K izucheniyu tvorcheskoj istorii “Knigi na eretikov” Iosifa Volockogo // *Drevnyaya Rus'*. 2008. N 1 (31), mart. S. 5–15; N 2 (32), iyun'. S. 60–71.

Alekseev A. I. Kogda nachalas' polemika “iosifyan” i “nestyazhatel'ej”? // *Nil Sorskij v kul'ture i knizhnosti Drevnej Rusi: Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. Sankt-Peterburg, 12 maya 2008 g. / RNB, Norvezhskij universitetskij centr. SPb., 2008. (IV Zagrebinskie chteniya). S. 29–40.*

Alekseev A. I. O “Prosvetitele” i poslaniyah Iosifa Volockogo // *Vestnik cerkovnoj istorii*. 2008. N 2 (10). S. 121–220.

Alekseev A. I. O pervenstve Prostrannoj redakcii “Prosvetitelya” Iosifa Volockogo // *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte, Potentiale und Grenzen 14.–17. Jahrhundert / Hrsg. von L. Steindorff; Forschungen zur osteuropaischen Geschichte; Osteuropa-Institut der Freien Universitat Berlin von Holm Sundhausen und Gertrud Pickhan. Bd. 76. Wiesbaden, 2010. S. 297–320.*

Alekseev A. I. Polemicheskaya literatura XV v. i eres' “zhidovstvuyushchih”: k postanovke problemy // *Evrei i hristiane v pravoslavnyh obshchestvah Vostochnoj Evropy / Pod red. M. V. Dmitrieva. M., 2011. S. 47–74.*

Alekseev A. I. Sochineniya Iosifa Volotskogo v kontekste polemiki 1480–1510-h gg. SPb., 2010.

Alekseev A. I. Religioznye dvizheniya na Rusi poslednej treti XIV – XVI v. Strigol’niki i zhidovstvuyushchie. M., 2012.

Alekseev A. I. Zametki o religioznosti Ivana III // Issledovaniya po russkoj istorii. K 80-letiyu professora Yu.G. Alekseeva. M.; SPb., 2006. S. 187–201.

Alekseev A. I. Zhidovstvuyushchie // Pravoslavnaya ehnciklopediya. M., 2008. T. 19. S. 193–194.

Alekseev A. I. Zosima // Pravoslavnaya ehnciklopediya. T. 20. M., 2009. S. 355–360.

Arutyunyan A. A. Rossiya i Renessans // Obshchestvennye nauki i sovremennost’. 2001. N 3. S. 89–101.

Barac G. M. Sobranie trudov po voprosu o evrejskom ehlemente v pamyatnikah drevnerusskoj pis’mennosti. Parizh, 1926–1927. T. 1–2.

Begunov Yu. K. Sobornye prigovory kak istochnik po istorii novgorodsko-moskovskoj eresi // TODRL. 1957. T. 13. S. 214–224.

Begunov Yu. K. Yan Gus i vostochnoe slavyanstvo // TODRL. T. 49. SPb., 1996. S. 356–375.

Berger D. The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation and Commentaries. Philadelphia, 1979.

Berri A. Kratkaya istoriya astronomii. M.; L., 1946.

Bershadjij S. A. Litovskie evrei. Istoriya ih yuridicheskogo i obshchestvennago polozheniya v Litve ot Vitovta do Lyublinskoj unii (1388–1569). SPb., 1883.

Borgolte M. Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im “spatial turn” // Historische Zeitschrift. 2008. Bd. 286. S. 359–402.

Borisov N. S. Ivan III. M., 2000.

Budovnic I. U. Russkaya publicistika XVI v. M., L., 1947.

Cvetkov M. A. Poslanie arhiepiskopa Gennadiya Novgorodskogo episkopu Prohoru Sarskomu v kontekste s novgorodskimi kormchimi konca XV – nachala XVI v. // Novgorodskij istoricheskij sbornik. SPb., 2003. S. 179–196.

Cvetkov A. M. Zahar strigol'nik v poslanii arhiepiskopa Gennadiya // Novgorodskij arhivnyj vestnik. 2001. N 2. S. 19–24.

De Michelis C. G. La Valdesia di Novgorod. Torino, 1993.

Dmitriev M. V. Antisemitizm i antiiudaizm v pravoslavnyh kul'turah srednih vekov i rannego Novogo vremeni (obzor issledovanij) // Evrei i hristiane v pravoslavnyh obshchestvah Vostochnoj Evropy / Pod red. M. V. Dmitrieva. M., 2011.

Dmitriev M. V. Moskovskaya Rus' pered licom "inoveriya": vostochnohristianskaya model' religioznogo plyuralizma? // Srednevekovaya Evropa: Vostok i Zapad. M.: Izd. dom Vysšej shkoly ekonomiki, 2015. S. 233–322.

Dmitriev M. V. Ot antiiudaizma k iudantizmu v pravoslavnoj kul'ture Vostoka Evropy v konce XV–XVI vv. // Polystoria: Cari, svyatye, mifotvorcy v srednevekovoj Evrope. M., 2016. S. 207–264.

Drevnerusskie pateriki. M., 1999.

Dubnov S. M. Istoriya evreev v Evrope. T. 1: Srednie veka do konca krestovoy pohodov. M., 2003.

Emanov A. G. Latinyane i nelatinyane v Kafe (XIII–XV v.) // Iz istorii Vizantii i vizantinovedeniya. L., 1991. S. 107–116.

Ettinger Sh. Vliyanie evreev na "eres' zhidovstvuyushchih" v Moskovskoj Rusi // Jews and Slavs. Jerusalem — SPb., 1995. Vol. IV. P. 9–27.

Fine J. V. A. Fedor Kuritsyn's Laodikijskoe Poslanie and the Heresy of the Judaizers // Speculum. 1966. Vol. 41. N 3.

Fonkich B. L. Grechesko-russkie kul'turnye svyazi v XV–XVII vv. (Grecheskie rukopisi v Rossii). M., 1977.

Freydank D. Der Laodicenerbrief (Laodikijskoe poslanie). Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes // Zeitschriften für Slawistik. 1966. Bd. 11.

Golejzovskij N. K. Issledovaniya. T. 1: Dionisij i ego sovremenniki. M., 2005.

Grishchenko A. Naimenovanie evreev v drevnerusskikh antiiudejskikh sochineniyah: k istorii ehkspressivnosti ehtnonima zhidove // Nauchnye trudy po iudaike: Materialy XVIII Mezhdunarodnoj ezhegodnoj konferencii po iudaike. M., 2011. T. 1. S. 187–204.

Hizhaya T. Iudejstvuyushchie v istorii: "srednij put' bogopochtianiya"? (K voprosu o sodержanii termina "iudejstvuyushchie") //

Trudy po evrejskoj istorii i kul'ture. Materialy XXII Mezhdunarodnoj ezhegodnoj konferencii po iudaike. Akademicheskaya seriya. Vyp. 52. M., 2016. S. 153–170.

Ioffe D. Evrejstvo i Rus' na rendez vous mezhehtnicheskogo politeizma: O nekotoryh primechatel'nyh kazusah sovremennoj istoriografii evrejskogo voprosa (na materialah rannesrednevekovej Rusi) // *Ab imperio*. 2003. N 4. S. 587–600.

Iosif Volockij. Prosvetitel'. 2-e izd. Kazan', 1882.

Istoriya Evropy. T. 3. M., 1993.

Ivanov A. I. Literaturnoe nasledie Maksima Greka. L., 1969.

Kämpfer F. Zur Interpretation des “Laodicenschen Sendschreiben” // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1968. N 16. S. 53–69.

Karpov S. P. Ital'yanskije morskije respubliki i Yuzhnoe Prichernomor'e v XIII–XV vv.: problemy torgovli. M., 1990.

Kazakova N. A., Lur'e Ya. S. Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniya na Rusi XIV – nachala XVI vv. M.; L., 1955.

Kirillin V. M. “Prosvetitel'” prepodobnogo Iosifa Volockogo // *Zapiski otdela rukopisej RGB*. Vyp. 51. M., 2000. S. 117–142.

Kizilov M. B. Krymskaya iudeya: Oчерki istorii evreev, hazar, karaimov i krymchakov v Krymu s antichnyh vremen do nashih dnei. Simferopol': Dolya, 2011.

Klibanov A. I. Reformacionnye dvizheniya v Rossii v XIV – pervoj polovine XVI v. M., 1960.

Klier J. Judaizing Without Jews? Moscow – Novgorod? 1470–1504 // *Culture and Identity in Muscovy* / Eds. A. M. Kleimola, G. D. Lenhoff. M., 1997. P. 336–349.

Korenevskij A. “Novyj Izrail'” i “Svyataya Rus'”: ehtnokonfessional'nye i sociokul'turnye aspekty srednevekovej russkoj eresi zhidovstvuyushchih // *Ab Imperio*. 2001. N 3. S. 128–142.

Lavrov A. Alexander Pereswetoff-Morath. A Grin without a Cat. 1. Adversus Iudaeos texts in the literature of medieval Russia (988–1504). Lund 2002; 2. Jews and Christians in medieval Russia – assessing the sources. Lund 2002 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2007. Bd. 55, Hf. 1. S. 80–85.

Lihachev D. S. Kul'tura Rusi vremeni Andrey a Rubleva i Epifaniya Premudrogo. (Konec XIV – nachalo XV veka). M.; L., 1962.

Lihachev D. S. Razvitie russkoj literatury X–XVII vekov. Ehpohi i stili. L., 1973.

Lihachev D. S. Russkaya kul'tura. M., 2000.

Lihachev D. S. Russkoe iskusstvo ot drevnosti do avangarda. M., 1992.

Lihachev D. S. Russkoe Predvozhdenie v istorii mirovoj kul'tury // Proshloe — budushchemu. L.: Nauka, 1985. S. 311–324.

Lilienfeld F. von. Das “Laodikijskoe poslanie” des grossfuerstlich en D'jaken Fedor Kuricyn // Jahrbüch er für Geschichte Osteuropas. 1976. Bd. 24. S. 1–22.

Limor O. Evrei i hristiane. Polemika i vzaimovliyanie kul'tur. Evrei i hristiane v Zapadnoj Evrope do nachala Novogo vremeni. Ierusalim: Izd-vo Otkrytogo universiteta Izrailya, 2006.

Litavrin G. G. K uchastiyu evrejskih kupcov v rabotorgovle v Severnom prichernomor'e v konce XI v. // Slavyane i ih sosedi. Evrejskoe naselenie Central'noj, Vostochnoj i Yugo-Vostochnoj Evropy: Srednie veka — nachalo Novogo vremeni. M., 1993. S. 58–61.

Lur'e Ya. S. Ehlementy Vozrozhdeniya na Rusi v konce XV — pervoj polovine XVI v. // Literatura ehpoi Vozrozhdeniya i problemy vseмирnoj literatury. M., 1967. S. 183–211.

Lur'e Ya. S. Ideologicheskaya bor'ba v russkoj publicistike konca XV — nachala XVI v. M.; L., 1960.

Maier J. Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten “Laodicensischen Sendschreiben”: Zur Interpretation des “Laodicensischen Sendschreiben” // Jahrbüch er für Geschichte Osteuropas. 1969. N 17. S. 1–12.

Malinin V. Starec Eleazarova monastyrya Filofej i ego poslaniya. Kiev, 1901.

Melioranskij B. K istorii protivocerkovnyh dvizhenij v Makedonii v XIV v. // Stephanos: Sbornik statej v chest' F. F. Sokolova. SPb., 1895. S. 62–72.

Nikol'skij K. N. Anafematstvovanie (otluchenie ot cerkvi), sovershaemoe v pervuyu nedelyu Velikogo posta. SPb., 1879.

Novgorodskie piscovyje knigi. SPb., 1905. T. 5.

Orlova M. A. O vremeni sozdaniya zhivopisnoj dekoracii Uspenskogo sobora Moskovskogo Kremlya // Drevnerusskoe iskusstvo.

Russkoe iskusstvo pozdnego srednevekov'ya. XVI v. SPb., 2003. S. 213–221.

Panov I. Eres' zhidovstvuyushchih // Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya. 1877. N 1. S. 1–40.

Pereswetoff-Morath A. “Simulacra of Hatred”: on the occasion of historiographical essay by mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. N 4. S. 603–650.

Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: ‘Adversus Iudaeos’ Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002.

Petrov M. T. Problema Vozrozhdeniya v sovetskoj nauke. L., 1989.

Petruhin V. Ya. “Eres' zhidovstvuyushchih” i “zhidovskaya vera” – mifologemy pravoslavnoj kul'tury? // Belova O. V., Petruhin V. Ya. Evrejskij mif v slavyanskoj kul'ture. Ierusalim – M., 2008. S. 169–179.

Petruhin V. Ya. K diskussii o evreyah v Drevnej Rusi: nacional'nyj romantizm i “ulybka cheshirskogo kota” // Ab imperio. 2003. N 4. S. 654.

Pihoya R. G. Permskaya kormchaya // Obshchestvennoe soznanie ehpoi feodalizma. Novosibirsk, 1990. S. 171–175.

Pliguzov A. I., Tihonyuk I. A. Poslanie Dmitriya Trahaniota novgorodskomu arhiepiskopu Gennadiyu Gonzovu o sedmerichnosti schisleniya let // Estestvennonauchnye predstavleniya Drevnej Rusi. M., 1988. S. 51–75.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2000. T. 3.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2001. T. 6. Vyp. 2.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2000. T. 12.

Polnoe sobranie russkih letopisej. Pg., 1922. T. 15. Ch. 1.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2005. T. 22. Ch. 1.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2004. T. 23.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2000. T. 24.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2006. T. 26.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 2007. T. 27.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M.; L., 1963. T. 28.

Polnoe sobranie russkih letopisej. M., 1965. T. 30.

Pravoslavnaya bogoslovskaya ehnciklopediya. SPb., 1906. T. 7.

Prohorov G. M. Kul'turnoe svoeobrazie ehpoi Kulikovskoj bitvy // TODRL. L., 1979. T. 34. S. 3–17.

Prohorov G.M. Prenie Grigoriya Palamy s “hiony i turki” i problema “zhidovskaya mudrstvuyushchih” // TODRL. L., 1972. T. 17. S. 329–369.

Raba J. “Zhidovstvuyushchie” li? Istoriya zadushevnoj mysli // Russia Medievalis. T. X. München, 2001. S. 126–149.

Rajan V.F. Banya v polnoch'. Istoricheskij obzor magii i gadanij v Rossii. M., 2006. S. 38.

Rusina O. Poslannya kiivs'kogo mitropolita Misaila papi rims'komu Sikstu IV z 1476 roku: Novi aspekti doslidzhennya // Kovcheg: Naukovij zbirnik iz cerkovnoï istorii. L'viv, 2007. Chislo 5. S. 50–72.

Sbornik Russkogo istoricheskogo obshchestva. SPb., 1884. T. 41.

Sedel'nikov S.D. Rasskaz 1490 g. ob inkvizicii // Trudy komissii po drevnerusskoj literature. L., 1932. T. 1. S. 33–58.

Seebom T.M. Ratio – und Charisma; Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bohn, 1977.

Sinicyna N.V. Tretij Rim: Istoki i ehvolyuciya russkoj srednevekovoj koncepcii. M., 1998.

Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv. M., 1978. Vyp. 5.

Smorgunova E. Svoj? Chuzhoj? v russkih poslovicah i pogovorkah // Svoj ili chuzhoj? Evrei i slavyane glazami drug druga. M., 2003.

Sreznevskij I.I. Slovar' drevnerusskogo yazyka. M., 1989. T. 1.

Stichel R. Epistola laodicensis attribuita all'eretico Kuricyn: uno scritto di epoca paleocristiana // Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio / A cura di S. Graciotti. Firenze, 1991. P. 213–231.

Taube M. Eres' “zhidovstvuyushchih” i perevody s evrejskogo v srednevekovoj Rusi // Istoriya evrejskogo naroda v Rossii. T. 1. Ierusalim – M., 2010. S. 367–397.

Taube M. Posleslovie k logicheskim terminam Majmonida i eres' zhidovstvuyushchih // In memoriam: Sbornik pamyati Ya.S. Lur'e. SPb., 1997. S. 239–246.

Taube M. The “Poem on the Soul” in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XIX. Cambridge, 1995. P. 671–685.

Taube M. The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae

Orientalis: Muscovy, Ruthenia, and Lithuania in the Late Middle Ages / Ed. V. V. Ivanov, J. Verkholantsev. M., 2005. P. 185–208.

Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews & Slavs. 1995. Vol. III. P. 168–198.

Taube M. The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the Poem on the Soul // Harvard Ukrainian Studies. 1994. N 18 (3/4), December. P. 342–355.

Toporov V.N. “Spor” ili “druzhba” // AEQUINOX. Sbornik pamyati o. A. Menya. M., 1991. S. 130–141.

Toporov V.N. Evrejskij ehlement v Kievskoj Rusi // Slavyane i ih sosedi. Evrejskoe naselenie Central’noj, Vostochnoj i Yugo-Vostochnoj Evropy: Srednie veka – nachalo Novogo vremeni. M., 1993. S. 28–43.

Toporov V.N. Svyatost’ i svyatye v kul’ture Drevnej Rusi. M., 1995. T. 1.

Trendafilov H. Hazarskata polemika na Konstantin-Kiril. Sofiya, 1999.

Velichko F.K. Astrologicheskij tolkovyj slovar’. M., 1992.

Velikie minei chet’i. M., 1912. April’. Dni 8–21.

Vereshchagin V.E. Cerkovno-slavyanskaya knizhnost’ na Rusi. Lingvotekstologicheskie razyskaniya. M., 2001.

Vodolazkin E.G. Ob ulybkah i kotah (po povodu knigi A. Peresvetova-Morata “A Grin without a Cat”) // Russkaya literatura. 2004. N 4. S. 198–202.

Yanin V.L. Novgorodskie posadniki. 2-e izd. M., 2003.

Yanin V.L. Srednevekovej Novgorod. M., 2004.

Yurganov A.L. Kategorii russkoj srednevekovej kul’tury. M., 1998.

Zanemonec A.V. Delo Hioniya: k istorii vizantijskih “zhidovstvuyushchih” // Vizantijskij vremennik. M., 2004. T. 63 (88). S. 317–320.

Zimin A.A. Rossiya na rubezhe XV–XVI stoletij. M., 1982.