

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Історичний факультет

Кафедра історії Східної Європи

ПОЯСНЮВАЛЬНА ЗАПИСКА

до дипломної роботи

магістра

на тему: «Образи насилля православній думці Московської держави (кінець

XV – початок XVII ст.)»

Виконав: студент II курсу магістратури

денної форми навчання

напряму підготовки

(спеціальності)

032 «історія та археологія»

Комаров Андрій Олександрович

Керівник: к. і. н., доц.

Єремєєв Павло Вікторович

Рецензент: к. і. н., доц.

Кушнар'ов Сергій Сергійович

Харків – 2023

Зміст

Вступ.....	3
Розділ 1. Історіографія, джерельна та методико-методологічна бази дослідження.....	8
Розділ 2. Образи насилля в православній думці Московської держави наприкінці XV – на початку XVI століть.....	19
Розділ 3. Образи насилля в православній думці середини XVI ст.	44
Розділ 4. Образи насилля в православній думці кінця XVI – початку XVII ст.....	70
Висновки.....	77
Список використаних джерел та літератури	82
Додатки.....	92
Резюме	93

Вступ

В історіографії теми новгородської ересі «жидовская мудрствующих», творів російських інтелектуалів і офіційних осіб XVI ст., творів початку XVII ст. та дискусій, що розгорнулася навколо них, представлені досить великою кількістю різних публікацій. Це, однак, анітрохи не знімає з них актуальності, оскільки невирішених, дискусійних розділів у рамках цих тем ще достатньо. Наприклад, історії побутування ідей про «насилля» ще не було приділено значної уваги (якщо взагалі помітної). У дослідженні нами зроблена спроба охарактеризувати «образи насилля» – тобто уявлення авторів джерел, що використовують релігійну аргументацію, про дії, які можуть вважатися насильницькими: їх сутність, цілі, межі застосування та ін.

Кінець XV – початок XVI ст. – час, коли Русь зустрілася з найбільшою за масштабами ересю у своїй історії (заради справедливості, єретичних течій Русь відчула на собі небагато). Породжене ересю хвилювання нашарувалося на складний для російської церкви час розриву з Константинополем, наслідки чого відбилися у житті церкви як соціального інституту та самих умах представників духовенства, а також на час, коли надзвичайно гостро постало питання земельної власності церкви. Як результат, Собори 1503, 1504 р. і шляхи, які були на них обрані, стали подіями, що знаменували для російської церкви великі зміни, тому що були не простими зборами виключно духовенства, що обговорює свої внутрішні проблеми, а загальнодержавною подією, результат якої визначить майбутнє православної церкви та Російської держави.

Взагалі все XVI ст. для Росії ознаменувалося подіями надзвичайної важливості. Це стосується також і культурно-інтелектуального життя. Умови, в яких перебувала держава в цей час, потребували якісних та масштабних перетворень, що не могло не відобразитися на публіцистиці. Це час появи концепції «Москва – Третій Рим», творів преших російських інтелектуалів, що відображали своє унікальне бачення державного та морального устроїв та

знаменитої полеміки між царем Іваном Грозним та князем-перебіжчиком Андреем Курбським.

XVII ст. в контексті історії російської літератури відоме насамперед появою «світської літератури». Втім, описи подій Смути навпаки відрізняються глибокою релігійністю як явно, так і за прихованими топосами. Як ми побачимо надалі, релігійне сприйняття доленосних кризових подій відтвориться у концепції, яка була відомою на Русі навіть за століття до Смути.

Наукова актуальність даної роботи полягає в наступному положенні. Протягом останніх трьох десятиліть в історіописанні культурної історії простору Російської централізованої держави відбувся справжній розквіт, пов'язаний з інтенсифікацією використання нової методології та методик (головним чином, історичної феноменології). Попри це все ще не існує робіт, які б надавали розуміння про побутування ідей про насильство в Росії її пізнього Середньовіччя. Наша робота має за мету виправлення такої ситуації. Дослідження образів насилля у книжності Російської централізованої держави є актуальним і важливим з точки зору розуміння історичного контексту та соціокультурних аспектів того періоду. Існування і поширення насильства має велике значення для розуміння соціальних, політичних, економічних та культурних процесів того часу. Дослідження образів насилля також має значення для розуміння динаміки зміни соціальних норм та цінностей у середньовічній Росії. Вивчення різних видів насильства, його причин та наслідків допомагає зрозуміти, як формувалися та змінювалися цінності, норми поведінки та моральні установки суспільства (чи окремих його представників). Крім того, дослідження образів насильства у середньовічній Росії допомагає підкреслити значення індивідуального та колективного досвіду, ставлення до насильства та способи його сприйняття. Це дає можливість розкрити менталітет, психологічні особливості та культурні риси, що впливали на сприйняття та способи взаємодії з насильством у той період.

Нарешті, дослідження має значення для сучасного суспільства. Розуміння минулого може допомогти сучасному суспільству уникати повторення помилок та розвивати стратегії вирішення проблем насильства, побудови справедливого та мирного суспільства. Вивчення історичних образів насильства сприяє підвищенню свідомості про важливість збереження миру, толерантності та прав людини.

Об'єктом дослідження праці виступає культурна, інтелектуальна історія російського пізньосередньовічного суспільства.

Предметом дослідження є знайдені в публіцистичних творах авторів відповідної епохи образи насилля.

Хронологічні рамки охоплюють кінець XV – початок XVII ст. Нижня хронологічна межа обумовлена початком нової епохи російської історії (у релігійному, політичному, культурно-інтелектуальному вимірах тощо). Це час появи «єресі жидовствующих», що породила низку надзвичайно актуальних для дослідження джерел та доля якої слугувала однією з головних тем у полеміці новоутворених течій в середовищі російського священства – «йосифлян» та «нестяжателів». Верхня хронологічна межа охоплює кризові події кінця XVI – початку XVII ст. та стосується відображення подій, що безпосередньо передують часам Смути, у джерелах. Таким чином, хронологічні межі охоплюють заключний етап того періоду, який називають Пізнім Середньовіччям на теренах Північно-Східної Європи – від затвердження Російської централізованої держави до Смути.

Територіальні рамки логічно охоплюють межі того простору, який називався Північно-Східною Руссю – Великого князівства Московського, що згодом стало Російським царством.

Метою дослідження є виявлення та характеризування вищезгаданих образів насилля. Для вирішення цього питання були поставлені такі дослідницькі завдання:

- виокремити бачення ідеї насильницьких дій та насилля як явища взагалі в уявленнях, представлених у джерельних текстах;

- дослідити підґрунтя появи таких бачень: пошук унікального та топосного;
- дослідити вплив історичних та культурних явищ на формування певного образу насилля;
- порівняти знайдені образи насилля між собою;
- виокремити зміни в цих образах та прослідкувати (у разі наявності) тенденції розвитку таких образів.

Наукова новизна роботи полягає в наступному:

- було виявлено динаміку розвитку образів насильства в російській культурі;
- було запропоновано періодизацію розвитку образів насильства в російській культурі;
- був запропонований погляд на взаємозв'язок між уявленнями про насилля та впливи одне на одного;
- з'ясований вплив історичних подій та культурних явищ епох на такі уявлення.

Практичне значення нашого дослідження виходить з його проблематики. Результати дослідження образів насилля в російській книжності можуть знадобитися людям різних наукових та інших суспільно корисних спрямувань. Праця може зацікавити своїм матеріалом соціологів, культурологів, юристів, філософів, богословів тощо. Відповідно до цього свого розвитку можуть зазнати питання про рецепцію, інтерпретацію православної християнської спадщини в Росії, створення власних релігійних концепцій, світобачень, про стан та розвиток формальних та неформальних засад механізмів розслідування та покарання, про конкретні аспекти інтелектуального життя російського суспільства епохи і т.д.

Структура роботи зумовлена її темою, проблематикою, метою та завданнями дослідження. Робота складається з чотирьох розділів (перший представляє собою огляд історіографії, джерельної бази та методології,

наступні три – основний зміст), висновку, додатків, рецензії та списку джерел і літератури.

Розділ 1. Історіографія, джерельна та методико-методологічна бази дослідження.

Найпершою проблемою, що постає перед нами при розгляді даної теми є те, що спеціалізованих праць, які б мали за мету розкрити саме ідейні аспекти покарань, страт, помилувань у світобаченні авторів публіцистичних творів майже не існує. В центрі уваги завжди поставали або загальні питання (концептуальний погляд на культурну епоху), або інші вузькоспеціалізовані питання (розкриття головних філософських термінів джерела, його інтерпретації тощо), але не проблематика насилля.

Історіографію даної тематики можна розділити на три періоди – імперська, радянська та сучасна – а також два напрямки – східноєвропейського простору та зарубіжна.

1.1 Історіографія доби імперії.

Імперська історіографічна доба характеризується загальною описовістю в розгляді подій та зосереджена здебільшого на церковній історії. Відповідно, широкого методологічного різноманіття інструментарію розгляду історії вона не застала. Розробка історіографії церковної історії імперської Росії почалася ще в XIX столітті і була пов'язана з розвитком історичної науки загалом. Науковці досліджували історію Російської православної церкви в контексті загальної історії Росії та досліджували роль церкви в соціально-політичному житті імперії. В кінці XIX – початку XX ст. імперське історіописання зазнало свого найвищого розвитку.

Основні напрямки досліджень в історіографії церковної історії імперської Росії включають:

- Політична історія церкви: дослідження стосунків церкви з державою, впливу церковних ієрархів на політичні процеси, роль церкви у формуванні державної ідеології.

- Соціокультурні аспекти: дослідження релігійної практики, місця церкви в суспільстві, її впливу на менталітет і цінності людей.
- Церковне право: аналіз нормативно-правової бази церкви, дослідження канонічних правил, законів і документів, що регулювали життя церковної організації.
- Життя церковних ієрархів: біографічні дослідження, аналіз діяльності і внеску видатних духовних діячів.
- Відносини з іншими православними церквами та конфесіями: дослідження взаємовідносин Російської православної церкви з іншими церковними структурами.
- Роль церкви в освіті та культурі: вивчення впливу церковних установ на освіту, літературу, мистецтво та наукові дослідження.

Втім, через описовість та загальність досліджень публікації імперських часів скоріше будуть слугувати такому самому загальному опису контексту подій та підтвердженнями висунутих у нашому тексті тез.

Саме така ситуація справедлива для використаних нами двох фундаментальних збірок Є. Є. Голубинського¹ та А. В. Карташова², присвячених загальній історії Російської православної церкви. Інформація з цих видатних для свого часу праць занадто загальна для нашої вузької тематики.

1.2 Радянська історіографія

З встановленням радянської влади якісні зміни приходять і до історичної науки, яка тепер мала слідувати марксистсько-ленінській ідеології. Історичний процес взагалі тепер обов'язково являв собою зміни соціально-економічних формацій. Головним чинником ходу історії проголошувалася економічна складова людської діяльності, що виражалася у

¹ Голубинский Е. Е. История русской церкви. Москва, 1900. Т. 2., Ч. 1. 919 с.

² Карташёв А. В. Очерки по истории русской церкви. Москва, 1992. Т. 1. 686 с.

боротьбі класів. Інститут церкви з цієї точки зору логічно вписувався в категорію реакційних провладних установ, що часто призводило до її зображення у негативному ключі, позбавленого принципу наукової неупередженості. Разом із тим, однак, радянське історіописання виходить за межі описового характеру досліджень та розвиває методологічну базу та концептуальне бачення. Спектр досліджуваних тем у радянській історіографії відрізняється від імперського мінімальним зосередженням уваги на конкретних персоналіях (що відповідає загальній методологічній концепції). Також саме за часів домінування марксизму на теренах Східної Європи свого неабиякого розвитку досягло історіописання культурно-інтелектуального життя минулого. Ідеї авторів джерел піддаються рецепції багатьох науковців та стають предметом дискусій.

Першою роботою, присвяченій російській церкві в цей період, стала «Історія російської церкви» М. М. Нікольського 1931 р. Вона ж стала першою великою працею радянської марксистської концепції стосовно церкви. Для нас вона цікава не тільки характеристикою нестяжательського та йосифлянського рухів, які описані як конкуруючі церковні угруповання, а й спробою показу самої сутності їх «ідеології»³.

З публікацій 40-70-х років. виділяються «Російська публіцистика XVI століття» І. У. Будовніца 1947 р., «І. С. Пересветов і його сучасники», «Опрічнина Івана Грозного» та «Росія на порозі нового часу» О. О. Зіміна (1958, 1964 та 1972 рр., відповідно). Кожна названа монографія відрізнялася фундаментальним значенням у розкритті своїх профільних проблем і залишається актуальною для використання і в сучасних реаліях. Робота Будовніца розкриває соціально-політичний аспект переконання авторів джерел, їх розуміння про правоспроможність використання насилля⁴, без чого наше дослідження обійтися не може. Ті самі теми та значення для нашого дослідження розкриваються в працях Зіміна. Перша згадана

³ Никольский М. Н. История русской церкви. Москва, 1931. С. 104-105.

⁴ Будовниц И. У. История русской публицистики XVI века. Ленинград, 1947. С. 211-215.

монографія цілком і повністю присвячена фігурі книжника Івана Пересвєтова та його соціально-політичним переконанням, дві інші роботи досліджують передумови, причини, природу та наслідки якісних змін у державі впродовж XVI ст., в тому числі і для суспільної думки, дискурсу.

Представляючи інтерес для нашої праці спеціальні дослідження на тему полеміки йосифлян та нестяжателів в кінці XV – початку XVI ст. видавали Я. С. Лур'є та Н. А. Казакова. У 1955 р. з'явилася їх колективна праця «Антифеодальні єретичні рухи на Русі XIV – початку XVI століття», а у 1960 виходить робота Казакової «Вассіан Патрікеєв і його праці: Дослідження та тексти». У марксистському ключі суспільно-політичного опису історії російської церкви (чого не буде помітно у майбутніх публікаціях) також пише О. І. Клібанов у праці «Російське православ'я. Віхи історії» 1989 р. Всі роботи стали для нас в нагоді для виокремлення уявлень про насилля з суспільно-політичного контексту на рівні особовому⁵, подієвому⁶, так і на рівні загальних тенденцій⁷.

1.3 Сучасна та зарубіжна історіографія

Сучасна історіографія (як і історіографія зарубіжжя) характеризується плюралізмом у виборі методологічних основ дослідження. Із розпадом Радянського Союзу відбулася і зміна дискурсу, наукова революція (якщо використовувати термін Томаса Куна). Серед головних пріоритетів досліджень нашої тематики у сучасників стали джерелознавство, текстологія та подальше поринення в ідеї та культурні контексти минулого.

⁵ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли XVI в. Москва, 1958. С. 377-378, 384-388, 395, 415; Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения: Исследование и тексты. Москва-Ленинград, 1960. С. 272-276.

⁶ Зимин А. А. Опричина. Москва, 2001. С. 81-89; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI века. Москва-Ленинград, 1955. С. 99-112.

⁷ Зимин А. А. Россия на пороге нового времени. Москва, 1972. С. 136-140, 343-344; Клибанов А. И. Русское православие. Вехи истории. Москва, 1989. С. 109-125.

Справжнім винайденням стало запровадження принципово нових методів дослідження, які дозволили науковцям виокремити додаткові смисли в ключових позиціях джерельних текстів.

У праці 1996 р. вже згаданого Клібанова «Духовна культура середньовічної Русі» окрім загального контексту досліджуються світські та релігійні аспекти аргументації книжника та дипломата Федіра Карпова⁸, де говориться і про насильницькі дії.

У 1998 р. з'являється робота культурного історика О. Л. Юрганова «Категорії російської середньовічної культури», яка цікава для нас не тільки предоставленою загальною авторською науковою рецепцією інтелектуального розвитку культури Русі та Росії, а й конкретним описанням впливу есхатологічних уявлень у досліджуваному нами періоді російської історії, що неминуче впливало й на сприйняття насилля сучасниками⁹.

Робота Н. В. Сініциної «Третій Рим. Витоки й еволюція середньовічної російської концепції (XV – XVI ст.)», що вийшла у 1998 р., стала у свій час неабиякою сенсацією в науковому світі. До тих пір розуміння названої концепції було скоріше політичним, а звідси й поверхневим. Сініциною був відзначений релігійний аспект як фундаментальний, продиктований уявленнями та цілями написання тексту монаха Філофея. Це напрядує нам матеріал¹⁰ для дослідження можливої ролі насилля у збереженні Третього Риму в есхатологічному сенсі.

Робота А. А. Каравашкіна 2001 р. в значній мірі представляє собою працю текстологічну. Філолог за освітою, Каравашкін використовує свій досвід дослідження «букви» тексту при застосованні методу історичної феноменології, значно поглиблюючи наше уявлення про смислові конструкції, категорії мислення людей вивчаємого періоду. Конкретно в нашому прикладі дослідження образів насилля вищезгадана праця корисна

⁸ Клібанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. Москва, 1996. С. 215-218.

⁹ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. Москва, 1998. С. 368-369.

¹⁰ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой русской концепции. Москва, 1998. С. 365-368.

розкриттям різноманітних сторін розуміння «правди» – одного з центральних понять у світоглядній системі Пересветова, Андрія Курбського та Івана Грозного¹¹.

Інтерес до церковної полеміки йосифлян та нестяжателів на сучасному етапі ще залишається досить потужним, судячи за кількістю публікацій. Обширні монографії А. І. Плігузова «Пolemіка в російській церкві першої третини XVI століття»¹² 2002 р. та А. І. Алексєєва «Релігійні рухи на Русі останньої третини XIV – початку XVI ст.: стригольники й жидовствуючі»¹³ 2012 р. переважно займаються порівнянням списків джерел та їх генеалогією, суто внутрішня критика джерела тут займає не таку питому роль. Наша необхідність в цих монографіях обумовлена скоріше підтвердженнями окремих важливих загальноконтекстних фактів.

У 2002 р. виходить дійсно фундаментальна робота В. М. Живова «Розшуки в області історії та передісторії російської культури»¹⁴, в якій цікавими для нас розділами є ті, що присвячені рецепції візантійської культури на Русі, розвиток «аскетичного» напрямку в релігійній культурі та поява власного ікономічного та акривістичного дискурсів у Росії, виразними представниками яких як раз і слугуватимуть йосифляни та нестяжателі.

Одним з найяскравіших прикладів використання новітніх методів при дослідженні писемних джерел є праця Д. І. Антонова «Смута в культурі середньовічної Русі: еволюція древнеруських міфологем у книжності початку XVII ст.»¹⁵ 2009 р. Автору вдалося детально відтворити інтелектуальний контекст епохи через розкриття топосних елементів літератури Русі, що, наприклад, дозволило пояснити парадоксальні (на перший погляд) заяви

¹¹ Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика: проблема творческой индивидуальности (Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский). Москва, 2001. С. 10, 42-43.

¹² Плигузов А. И. Polemika в русской церкви первой трети XVI столетия. Москва, 2017. 420 с.

¹³ Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. Москва, 2012. 560 с.

¹⁴ Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. Москва, 2002. 760 с.

¹⁵ Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. Москва, 2009. 424 с.

книжників епохи Смути. Представлений аналіз літератури слугуватиме основою для нашого подальшого дослідження в пошуку образів насилля Смутної доби.

Зарубіжна історіографія відрізняється від радянської та пострадянської меншою «політизованістю», тобто меншою схильністю віднесення тих чи інших груп полемістів, інтелектуалів та публіцистів взагалі до будь-якої «партії» за їхніми ймовірними поглядами. Набагато більшою мірою вона робить акцент на суто духовному аспекті переконань та ідей авторів текстів, філософських контекстах.

В емігрантському середовищі проблему філософської сторони російської історії порушував релігійний філософ В. В. Зенківський. У 1945 р. виходить його праця «Історія російської філософії»¹⁶, цікава нам як загальним контекстом, так і розкриттям питання, в якій мірі православ'я стало парадигмою усієї філософської думки.

Католицьким ієромонахом Кологрівовим була вадана праця «Нариси з історії російської святості»¹⁷ 1991 р., в якій автор доволі детально описує духовні угруповання російської церкви (йосифлян та нестяжателів) суто з етичної та релігійної позицій. Роздуми про «соціально активну» та «споглядальну» сторони російського православ'я цікаві для нас пошуком витоків основ цих таборів та приділеною увагою до Йосифа Волоцького.

Існують дослідження про російську середньовічну культуру не тільки в російськомовному середовищі. У 1992 р. Полем Бушковичем була створена робота «Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries», в якій значна доля уваги була приділена інтелектуальній та церковній історії. Зарубіжний погляд здатен привнести новизну у розуміння історії православної церкви Русі та Росії іншим поглядом на природу її розвитку – трактуванням появи течій йосифлян та нестяжателів не як протистояння «партій» або консервативних чи реформаційних сил, а як

¹⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. Москва, 2001. 880 с.

¹⁷ Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Siracusa, 1991. С. 194-204.

конфлікт між новонародженою в Росії традиційною церковною ієрархією (яка тяжіла до встановлення відносин з державою) та монашеською традицією (яка протягом історії церкви на Русі мала настільки великий авторитет, що не мала потреби в розбудові такої ієрархії)¹⁸. Звідси слідує інституціональні відмінності появи різних уявлень про насильство.

1.4 Джерельна база дослідження

Наше дослідження хоча й має літературну базу, але значна частина цієї бази не порушує поставлених нами проблем напряму. Уся джерельна база складається з письмових джерел. Серед них можна виділити публіцистичні твори та приватні листування.

Хронологічно першим джерелом у нашому списку є свідчення новгородського архиєпископа Генадія про іспанську інквізицію¹⁹ 1490 р. Потенціал актуального для нашого дослідження матеріалу вкрай широкий. Генадій не тільки розповідає про щойно утворену на Піренейському півострові установу виявлення, провадження суду та покарання єретичних та язичницьких рухів (що вже вкрай актуально для єпископа, що прямо протистоїть єретикам-жидовствующим), а й з захопленням пропагує перейняти досвід вищим офіційним особам держави. Ідеї про насилля тут можуть прослідковуватися прямо. Офіційну відповідь Генадій отримує від великого князя та митрополита²⁰, в якій архиєпископ зустрічає інакшу точку зору на способи боротьби з єрессю.

Наступна група джерел пов'язана вже з судовою справою та покаранням декількох єретиків за рішенням Собору 1504 р., після якого

¹⁸ Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, Oxford, 1992. С. 10-14.

¹⁹ Седельников А. Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции / Труды комиссии по древнерусской литературе Академии наук (ТОДРЛ) / под ред. Н. К. Никольский. Ленинград, 1932. Т. 1. С. 49-50.

²⁰ Грамоты великого князя Ивана III и митрополита Геронтия архиепископу Геннадию Новгородскому / Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 313-315.

еретики були спалені. Тут ми зустрічаємо апологетів (йосифлян – Йосипа Волоцького²¹) та противників (нестяжателів – «кирилівських старців»²² та Вассіана Патрікеєва²³) винесення смертного вироку. Розгляд різних аспектів аргументації конфліктуючих сторін і буде нашим завданням.

Кінець першої чверті XVI ст. для російської публіцистики є знаковим. В цей час у працях псковського монаха Філофея з'являється відома нам концепція «Москва – Третій Рим»²⁴, мотиви створення якої, як ми покажемо, не є достатньо простими. Дослідження цієї концепції з уст Філофея дозволили нам сформулювати бачення ролі насилля в забезпеченні чеснот православного царства.

Наступна чверть XVI ст. ознаменується появою «гуманістичних» творів перших російських інтелектуалів, що описували свої ідеали державного устрою. Червоною лінією через тематичні твори дипломата Федіра Карпова²⁵ та збройника Івана Пересвєтова²⁶ проходить поняття «правди». Сутність такої відкриває потенціал і для дослідження ідей про насилля у переконаннях авторів.

Одною з найвизначніших російських письмових пам'яток століття взагалі стала переписка царя Івана IV Грозного з опальним князем Андрієм Курбським²⁷. Серед багатьох порушених цими особами тем їхнє сприйняття насилля, справедливості покарання та вбивства займає одну з центральних позицій.

²¹ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. Москва, 2011. 432 с.

²² Ответ кирилловских старцев на слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого / Памятники литературы древней Руси (ПЛДР). Конец XV – первая половина XVI века / под общ. ред. Л. В. Дмитриев. Москва, 1984. Т. 6. С. 358-364.

²³ Прение с Иосафом / Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения... С. 154-157.

²⁴ Послания старца Филофея / ПЛДР. Т. 6. С. 436-456; Сочинение «Об обидах церкви» / Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой русской концепции. Москва, 1998. С. 365-369.

²⁵ Переписка Фёдора Карпова с Максимом Греком / ПЛДР. Т. 6. С. 494-501; Послание митрополиту Даниилу / ПЛДР. Т. 6. С. 504-519.

²⁶ Большая челобитная / ПЛДР. Т. 6. С. 602-625.

²⁷ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / под отв. ред. Д. С. Лихачёва. Ленинград, 1979. 445 с.

Нарешті, кінцю XVI – початку XVII ст. (з епохи Івана Грозного) присвячена робота сучасника подій Смути – Івана Тимофєєва²⁸. Моральні позиції, з яких виступає автор при описі тих чи інших подій самі по собі слугують цікавою темою для дослідження. Знайшлося тут місце і вираженню думки про насилля.

1.5 Методико-методологічна база дослідження

Методологічна база та методи нашого дослідження логічно виходять з поставлених цілей та завдань. Для історичного дослідження обов'язковим є дотримання принципу історизму – розглянення явищ лише в контексті часу подій цих явищ – що ми намагалися виконувати прискіпливо, уникаючи свідомих та несвідомих намагань «осучаснення» нашого розуміння в поясненні сутності, причин виникнення, принципів функціонування подій та явищ минулого. Користувалися ми як загальнонауковими методами та історичними методами на їх основі, так і вузькоспеціалізованими новітніми методами.

Перш за все, критика джерел (головним чином, внутрішня) дозволила нам виокремити загальні положення образів насилля у світогляді авторів джерел, побудувати реконструкцію уявлень про насилля епохи.

Вкрай важливим для нас виявився для нас історико-порівняльний метод, без якого неможливо було б визначити тенденції, розвиток уявлень авторів взагалі при порівнянні вже виокремлених образів насилля, а також існуючі та відсутні впливи одне на одного.

Історико-генетичний метод дозволив з'ясувати витoki появи того чи іншого образу насилля на основі загального контексту епохи, історичних подій та культурно-інтелектуального підґрунтя. Це надало нам інформацію про причини появи саме такого конкретного уявлення та різноманіття впливів контекстів на уявлення.

²⁸ Временник Ивана Тимофеева / Подгот. к печати, пер. и коммент. О. А. Даржавиной. Москва, 1951. 524 с.

Нарешті, нами був застосований кількісний метод – контент-аналіз, завдяки якому було уточнено уявлення про світогляд Івана Грозного та Андрія Курбського.

Представлений нами комплекс літературної, джерельної баз та методико-методологічного апарату дозволив нам при проведенні дослідження досягти поставлених цілей та завдань при виокремленні окремих образів насилля та зіставленні загальної картини.

Розділ 2. Образи насилля в православній думці Московської держави наприкінці XV – на початку XVI століть.

У данному розділі поставлено такі цілі: розгляд аргументів різного роду з боку незгодних щодо питання страти новоявлених єретиків. Наше головне завдання – простежити уявлення на проблему в умах духовенства Північно-Східної Русі.

Вперше про єресь жидовствуючих стало відомо з праць новгородського архієпископа Геннадія. З 1487 р. під його авторством створюються численні твори з викриттями новоявленої єресі. У 1490-му р. Геннадій пише послання митрополиту Зосімі, в якому, крім переказу висновків своїх попередніх листів, міститься також посиленна критика єретиків. З вуст новгородського владики щодо жидівства звучать такі викривальні свідчення, які повинні каратися реальним смертним вироком: «...а Денис поп – той в Архангелі служив, тай на літургії, як кажуть, за престолом плясав, та й хрест на себе наругав; про те в божественних правилах писано: «Якщо ж хто побентежить церкву під час божественної літургії, головній страті повинен»²⁹. Геннадій свідчить про черговий прояв неналежної поведінки з боку єретиків, і тут від достовірності такого роду відомостей залежить те, яку природу матиме згадана міра покарання. Якщо новгородські єретики дійсно робили те, в чому їх звинувачував архієпископ, то цей образ насилля (тобто розуміння різноманітних дій, які вважалися чи вважаються проявом насильства в культурному, соціальному та інших аспектах) слідує нормам церковно-історичних канонів (якщо конкретно, однією з редакцій Кормчої). Якщо ж Геннадій приписав єретикам такий гріх або якоюсь іншою мірою свідомо спотворив справжню ситуацію, то посилення на церковне право під зовнішнім виглядом законного дотримання церковної традиції по суті своїй є запеклим прагненням будь-яким способом покінчити з єрессю. Алексеєвим

²⁹ Послание новгородского архиепископа Геннадия московскому митрополиту Зосиме / Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 375.

було зроблено досить переконливі висновки щодо достовірності відомостей у геннадіївській кореспонденції попередніх років³⁰. Однак у випадку з посланнями 1490-го р. ситуація не така зрозуміла. Тут ми не побачимо свідчень, які б підтвердили слова Геннадія. Той же Алексеев припускає, що ігнорування інформації настільки тривожного характеру з боку вищих ієрархів могло б (згідно з 10-м, 11-м, 45-м та 70-м апостольськими правилами) відкинути тінь на всю російську церкву, якби ці відомості хоча б частково правдиві, у зв'язку з чим того ж року і був скликаний Собор³¹. Таке припущення, однак, не задовольняє повною мірою вирішити дилему про дійсність звинувачень, а тому в контексті уривка з послання Зосимі, який ми розглядаємо, ми не можемо дати однозначної відповіді саме на це питання. Втім, найголовнішим тут є те, що нам відома перспектива автора.

Архієпископ Генадій відомий також як прихильник установи інституту інквізиції на Русі. У тому самому посланні Зосимі прикладом для наслідування великого князя виступає кастильський король: «А як фряги по своїй вірі яку міцність держать! Розповідав мені посол цісарев про шпанского короля, як він свою очистив землю!»³². Водночас він направив і сам текст «розповіді посла цісарева». У ньому і розкривається повною мірою ідеал того, як повинні вирішуватись проблеми з еретиками: «і папині єпископи... обшукали двої єпископів королеви, та їх стратили багатьма стратами й багатьма ранами та й спалили. І після того обшукали ще архімандритів, і попів і ігуменів... та тих стратили немилостиво та й спалили. Та після того бояри обшукали і земледержців, і попів і мирских людей, і церковних людей багатьох, та мучили їх багатьма різними муками, та і поспалювали всіх. А всіх тих обшукали в тій ересі... з чотири тисячі, та ті всі спалені»³³. При розгляді цього документа з приводу питання симпатій Геннадія до інквізиторських методів дослідниками були зроблені однозначні

³⁰ Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси... С. 256-259.

³¹ Там же. С. 268-269.

³² Послание новгородского архиепископа Геннадия московскому митрополиту Зосиме... С. 378.

³³ Седельников А. Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции. С. 49-50.

висновки: 1) архієпископу не могли не здатися привабливими ідеї про широкі повноваження відряджених церквою та державою осіб, відповідальних за розслідування, про тісне та одностайне співробітництво, характер дії відповідних комісій³⁴; 2) а також те, що саме функціонування такої системи вирішило б проблеми самого Геннадія, який перебував у досить скрутному становищі (невпевненість щодо результату диспуту, звинувачення з боку противників)³⁵. Як видно, вся сутність інквізиції як інституту була багато в чому антиподом того, що являло собою розслідування з жидівством в тих реаліях, в яких змушений був відстоювати свою позицію сам Геннадій. В той час як іспанська інквізиція являла собою окрему державну установу з широкими повноваженнями та власним правом на суд навіть над людьми з оточення вищих державних осіб, архієпископ Геннадій вимушений був звертатися по допомогу до митрополита та великого князя (останній з яких ще й виступав покровителем єретиків), отримувати їх санкцію. Вустами «посла цісаря» каже сам новгородський архієпископ. Послання Геннадія Гонзова до Зосіми з оповіданням про інквізицію – приклади творів, у яких вищеописані ідеї насильства виражені у незвичайній для Русі сутності повної відповідності до щойно народженої іспанської інквізиції.

Продовжувачем справи Геннадія став ігумен Волоколамського монастиря Йосип, під час активної діяльності якого єресь була засуджена повторно. Собором 1504 найбільш видатним єретикам було присуджено спалення. Здійснений вирок, однак, не зустрів одностайного схвалення, спровокувавши черговий розпал дискусії між «йосифлянами» та «нестяжателями» – двома релігійними угрупованнями всередині Російської церкви. Перший аргумент йосифлян ми виявляємо у 13-му слові «Просвітителя» Йосипа Волоцького. Стосується він самовиправдання послідовників «жидівства», які посилаються на Біблію: «Не судить, та й не

³⁴ Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси... С. 270.

³⁵ Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т.2., Ч.1 С. 566, Карташёв А. В. Очерки по истории русской церкви. Москва, 1992. Т.1. С. 492-493, Седельников А. Д. Рассказ 1490 г. об инквизиции. С. 53-55.

засуджені будете» (Мф. 7, 1) та аналогічну за змістом цитату Іоанна Златоуста. Буквальне трактування цього виразу, можливо, справді могло б послужити приводом для прояву милості, проте зі слів Йосипа, для якого авторитетом у цьому питанні стали твори того ж таки Златоуста, Василя Великого та Афанасія Великого, слідує дещо інші висновки: «свідчить сам великий Іоанн Золотоуст, говорячи, що не можна творити зло чи ненавидіти будь-яку людину, хоч нечестиву, хоч єретика, поки не приносить вона шкоди нашій душі»³⁶. Засуджені ж, викриті в «зломудрствуннях» перед усім духовенством і государем ще з часів Геннадія Новгородського, явно підпадали під такий критерій. У творах Афанасія цей розділ з Євангелія від Матвія пояснюється інакше: у його інтерпретації фраза «Не судіть...» відноситься не до благовірних християн (які навпаки всіляко засуджували тих, хто засуджував віру Христову), а до лицемірних фарисеїв, схильних на звинувачення, але також схильних на всякий гріх³⁷. Таким чином, різні тлумачення Євангелія (тлумачення найвизначніших богословів свого часу, що зійшлися на думці про інше, не інтуїтивне значення цієї цитати) анітрохи не змінюють положення єретиків.

У «Відповіді кирилівських старців», літературному пам'ятнику нестяжательської думки, ми знаходимо заперечення цієї думки Йосипа. Нестяжателі апелюють до Євангелія як до часів благодаті, протиставляючи його Старому Заповіту. Аргументація слідує уявленню про те, що час життя Ісуса привніс у світ набагато більше милосердя, а разом з цим і більш гуманне ставлення один до одного. На прикладі Христа, який захистив блудницю вказуванням на гріхи засуджуючих її людей, нестяжателі намагаються донести, що, грішні за натурою своєю, ми не маємо права виносити такий радикальний вирок ближньому. Це право залишається за Богом, який віддасть по заслугах кожному після нашої смерті³⁸. У буквально

³⁶ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 326.

³⁷ Афанасий Александрийский. Творения. Сергиев Посад, 1903. Ч. 4. С. 435.

³⁸ Ответ кирилловских старцев... С. 361.

наступному реченні «старець Йосип» застерігається від зроблених ним тверджень. Адже те насильство, до якого він апелює, обов'язково призведе, на думку його опонентів, саме до того, що ненависне Богові³⁹. Варто відзначити, що це є запереченням історичної традиції страти еретиків⁴⁰.

Обґрунтовуючи у 13-му слові «Просвітителя» необхідність страти еретиків, Йосип Волоцький звертається до історичних прикладів зі Старого та Нового Заповітів. «Адже так чинили і пророки, і праведники, і благочестиві царі у Старому Заповіті: якщо бачили вони, що хтось відступив від Господа Бога вседержителя, то або мечем убивали його, або молитвою скидали»⁴¹. Тут-то і знаходиться ще один дискусійний аргумент у полеміці іосифлян і нестяжателів – страта зброєю і страта молитвою. Йосип Волоцький доводить, що вбивати зброєю та вбивати молитвою – одне й те саме. Починається доказ із звернення до робіт Афанасія Великого, який дублює старо- та новозаповітні історії карі язичників та еретиків. Цим ще раз підтверджується справедливість таких страт, якщо про це пишеться і в Писанні, і в Переданнях, а також однаковість вбивства зброєю і молитвою. Далі, однак, розкривається сутність молитовної карі, яка відрізняється від звичайного умертвіння. Смерть від молитви – смерть від Бога⁴², тому вона гірша. Так ще раз підкреслюється тяжкість гріха відступників, які засуджуються століттями із закликами до Господа. Далі наводиться значний список випадків вбивств молитвою та зброєю у Святому Письмі та в історії, теми яких ще будуть порушені у творах нестяжательства: вбивство апостолом Петром Симона-волхва молитвою, засліплення Павлом Єлима-волхва молитвою та спалення єпископом Левом Катанським Іліодора. Серед історичних прикладів фігурують також затвердження смертного вироку для невіруючих у Трійцю Костянтином на першому Вселенському соборі і страти

³⁹ Ответ кирилловских старцев... С. 361.

⁴⁰ Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 70.

⁴¹ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 340.

⁴² Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 370.

еретиків візантійськими царями. Поєднує ці факти те, що духовенство при цьому ніяк не перешкоджало таким діям імператорів⁴³.

«Дивися ж, як святі пророки і праведники Старого Заповіту відступників від Господа Бога одних молитвою і отриманої від Бога благодаттю віддавали смерті, інших зброєю вбивали і піддавали суворим покаранням. Але святі апостоли, божественні святителі і преподобні і богоносні отці Нового Заповіту зброєю еретиків і віровідступників не вбивали, а молитвами і силою, даною їм всесильним і життєдайним Духом, жорстоким покаранням і смертю віддавали»⁴⁴ – так волоцький ігумен резюмує все сказане вище. Ця фраза дуже цікава для нас. Як ми пам'ятаємо з «Відповіді», у нестяжательській думці простежується грань між Новим Заповітом і Старим. Відмінностями (причиною яких є життя, смерть і воскресіння Христа) є любов, милосердя. Як видно з вищезгаданої цитати, і Старий, і Новий Заповіти для йосифлян підтверджують їхню думку про страти. Існує різниця в методах, але це далеко не першорядна характерна риса для їх парадигми, зосередженої на строгому дотриманні основ історичних сформованих традицій розгляду подібних прецедентів, що включають всю письмову спадщину.

У «Відповіді кирилівських старців» знаходимо досить змістовне і значуще міркування з цього приводу. Обговорюючи випадок апостола Петра і Симона-волхва, автор(и) погоджується у справедливості вироку, але відразу пропонує повторити Йосипу подвиг апостола. Те саме з прикладом єпископа Лева Катанського, який прив'язав до себе волхва, зійшов з ним у вогонь і повернувся неушкодженим. Можливо, так заволжці висловили те, що Йосип надмірно покладається на історію та традиції боротьби з ерессю: «А ти, пане Йосипе, чому не випробуєш своєї святості? Зв'язав би архімандрита Касьяна своєю мантією, і доки він не згорів, ти б пов'язаного його у вогні тримав! А ми б тебе, з полум'я, коли б ти вийшов, прийняли як одного з трьох

⁴³ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 368.

⁴⁴ Там же. С. 369.

отроків!»⁴⁵. Замість різних історій злочину і покарання у творах Йосипа Волоцького нестяжателі наводять в якості прикладу розбійника, митаря, блудницю – тих грішників, які врятувалися завдяки милості тих, хто б міг їх і засудити за їхніми заслугами. Так само не лише з євангельськими героями, а й з апостолом Павлом. Той засліпив молитвою Єлима-волхва за спробу спокусити у свою віру, але нестяжателі також наводять і коментують його слова: «Нехай б мені анафема від Христа мого, тобто проклятий; тільки б брати мої спаслися ізраїльтяни» (Рим. 9, 3-4.). Бачиш, пане, як душу свою кладе він за братів заблукалих, щоб урятувалися, і не сказав їм, щоб вогнем згоріли або земля їх поглинула, а могли вони зазнати від Бога і це»⁴⁶. Перераховуючи імена найвидатніших біблійних подвижників, заволжці відзначають різницю між ними та волоцьким ігуменом: «Зрозумій, пане Йосипе, велика різниця між Мойсеєм, Ілією і апостолом Петром, апостолом Павлом, та й між тобою і тими! Хто б із них, пане, знав превелике милосердя Бога, якби сам він не відкрив його людям»⁴⁷. Закінчується думка «Відповіді» прикладом царя Манасії, тобто прямою протилежністю тому, про що говориться у Йосипа. «Але перемогло людинолюбство Боже зло Манасії»⁴⁸ – цар, що увергнув в ідолопоклонство Ізраїль на довгі десятиліття, отримує прощення від Господа.

Для заволжців різниця моралі в Заповітах – одна з основних причин, чому взагалі варто помилувати засуджених. У «Слові про еретиків», також пам'ятнику нестяжательської думки авторства Вассіана Патрікеєва, ми знаходимо наступні твердження. Автор згоден з будь-яким аргументом «що приведено від святих Христових вуст, від Євангелія, і від апостольських послань... і від святих правил семи соборів, і від помісних»⁴⁹. У той же час «Якщо ж хто щось нововведе або щось додасть, або уложить, окрім

⁴⁵ Ответ кирилловских старцев... С. 360.

⁴⁶ Там же. С. 360.

⁴⁷ Там же. С. 361.

⁴⁸ Там же. С. 363.

⁴⁹ Слово о еретиках / Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 274.

Євангелія, і Апостола, і святих правил – цього іноязичником або митарем нарікають і прокляттю піддають»⁵⁰. Підставою для таких слів є наступні посилення на Апостол, на різні послання Павла, поєднавши які ми й отримуємо нестяжательську відповідь: «Тому що Бог у Христі примирих із Собою мир, не звинувачуючи людей у злочинах їхніх, і дав нам слово примирення... Бо, якби перший завіт був без браку, то не було б потреби шукати місця іншому... Але якби навіть ми, або Ангел з неба став благовістити вам не те, що ми благовістили вам, нехай буде анафема» (2 Кор. 5, 19; Евр. 8, 7; Гал. 1, 8). Таким чином, Васіан і нестяжателі не приймають декларованої у Старому Заповіті моралі, а отже і не посиляються на неї. Більш того, кожен, хто спирається в таких моральних питаннях на Старий Заповіт, як видно зі слів самих апостолів, глибоко помиляється.

Підіб'ємо проміжні підсумки. Центральною темою для йосифлян виступає релігійне благочестя, що забезпечує життя будь-якій державі, дотримання ключових для християнського світогляду ієрархічних зв'язків, можливість праведного життя для населення і, як наслідок, шляхи для спасіння душі. У це розуміння благочестя входить чітке і беззаперечне дотримання встановлених у християнській спадщині – Старий і Новий Заповіти, Передання Святих отців, історія Церкви – норм, що синергують один з одним і не конфліктують. Суперечити всій спадщині – значить вступати в протиріччя християнству. Насильство виступає тут як спосіб збереження християнства у глобальному вимірі.

Нестяжателі інакше ставляться до того, на чому ґрунтується християнське вчення. Учні Ніла Сорського, звісно, не сумніваються в канонічності Старого Заповіту, але, будучи активними послідовниками проповідованого в Новому Заповіті, разом з цим не можуть прийняти мораль дохристової спадщини. Жертва Ісуса Христа – наріжний камінь моральних основ і принципово новий етап, який позбавляє Старий Заповіт свого авторитету в християнському світогляді. З цього ж витікає і більша увага до

⁵⁰ Слово о еретиках... С. 274.

самого індивіда, окремої людини. З їхньої точки зору принципи, що захищаються Йосипом, є хибними, оскільки суперечать цьому встановленню. Представлений йосифлянами образ насильства оголошується хибним.

Продовжуючи цитувати Іоана Златоуста та Святе Письмо, волоцький ігумен підводить нас до наступного дискусійного питання, питання про правоспроможність проведення суду еретиків духовенством та світською владою. Цитуючи Іоана Златоуста, Йосип Волоцький пише: «Якби ми вбивали еретиків, нескінченна війна була б у всьому світі». Це про єпископів, священників і ченців, про весь церковний причт говорить він, а не про царів, або князів, або ж правителів областей»⁵¹. Слово «ми» в цій цитаті Йосип виділяє: воно відноситься саме до священнослужителів, тоді як будь-який правитель або суддя, який отримав владу від Бога, має право здійснювати кару. Йосип посилається на перше послання Павла та послання Павла до римлян, відповідно: «Заради Господа будьте підкорені будь-якій людському встановленню, тобто людській владі: чи царю, як верховній владі, чи князям, як призначеним від нього, щоб карати злочинців і заохочувати добродішних. Бо така є Божа воля, щоб чесноти приборкували невігластво нерозумних людей» (1Пет. 2, 13–15), «Адже князі страшні не для добрих справ, але для злих. Чи хочеш не боятися влади? Роби добро і заслужиш похвалу від неї, бо слуга Бога і тобі на благо. Але бійся, якщо чиниш зло, – не даремно носить він меч, бо слуга Бога – гнівний помститель тому, хто чинить зло» (Рим. 13, 3–4)⁵². Саме з цієї тези ми можемо визначити одну із складових йосифлянського релігійного світогляду – акривістський підхід до розгляду християнської спадщини. В даному випадку вчення Господа говорить про царську, князівську владу як про щось богоугодне, тому що земна влада в християнському уявленні є провідником небесної волі та охоронителем благочестя своїх підданих. У 7-му слові «Просвітителя» поряд із необхідністю поклоніння іконам, мощам святих, церкві йдеться і про

⁵¹ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 330.

⁵² Там же. С. 332.

поклоніння та підпорядкування всякому земному владиці⁵³. Однак і там, і в 16-му слові згадується також, що правитель, маючи можливість впасти в гріх і спокуси, може сам стати слугою диявола, наражаючи на небезпеку все «стадо», пастирем якого він має бути⁵⁴. Як нам здається, ця думка у своїй ідеї та її наявності взагалі дозволяє зробити припущення, що йосифляни не були сліпими послідовниками ідеї непорушного авторитету сакральності влади, але, як стверджував Іоан Кологрівов, були переконані, що цар так само перебував насамперед на службі у заповідей⁵⁵. У представленні Йосипа самодержавство стояло не вище за призначену монарху роль.

Будь-яка непокора Господу не є благом для людини. Ще раз це підтверджується в наступних біблійних епізодах, згаданих Йосипом, які супроводжуються прямою цитатою Третьої книги Царств. «Так і Ахав, захопивши Адера, царя Ассирії, зберіг його всупереч тому, що угодно Богу, відпустив його з великою пошаною; тоді Бог послав пророка до Ахава, говорячи: «Так говорить Господь: раз випустив ти цього згубника з рук своїх, душа твоя буде за його душу, і люди твої за його людей» (3 Цар. 20, 26–34, 42). Так само один пророк прийшов і сказав ближньому своєму: «По слову Господа вдар мене». А той чоловік не захотів ударити його, і сказав він: «Не підкорився ти голосу Господа, за це, як тільки розлучимося ми, роздере тебе лев». Відійшов той, напав на нього лев і роздер його. І зустрічає пророк іншу людину і каже: «Удар мене». Вдарив його той чоловік і розбив йому обличчя» (3 Цар. 20, 35–37). За цим слідує просте пояснення: «Хто вдарив пророка, то врятувався, а той, хто пожалів, постраждав; що ж дивного у цьому? Так знай же, що, коли велить Бог, треба тільки коритися, а не розмірковувати про природу того, що відбувається»⁵⁶.

Попереджуючи можливі твердження на користь протилежного: «Якщо ж хто скаже: «Це громадянські закони, а не апостольські, і не писання

⁵³ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 207-208.

⁵⁴ Там же. С. 410.

⁵⁵ Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. С. 204.

⁵⁶ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 338.

Отців»⁵⁷, волоцький ігумен наводить приклад слова преподобного Нікона: «Тому що Дух Святий, якому поклоняються, наповнив божественних Отців на Святих соборах, встановили вони божественні правила, які від Духу Святого, виклали божественні закони і слова святих і богоносних Отців, – святі заповіді сказані були устами самого Господа, – так що вже в давнину божественні правила перемішалися з цивільними законами та положеннями». Так було створено книгу «Номоканон», тобто правило законів. Дуже перемішалися божими промислами божественні правила із заповідями Господніми і викладеними Святими Отцями, а також із самими цивільними законами, – так виникла вищезазначена книга»⁵⁸.

У світлі вищезгаданих аргументів ми зустрічаємо згадку Номоканона (у руській редакції – Кормчої Книги), збірки світських і релігійних законів. Ця обставина трохи точніше вказує на думку Йосипа Волоцького. Відсилання на дані постульовані норми було цілком типовим для будь-якого православного мислителя і походить з візантійської церковної традиції об'єднання церкви і держави для досягнення спільної мети – охороні людської моральності⁵⁹.

Далі в якості прикладу наводяться слова Афанасія Великого, в яких згадується про безліч випадків суду різного роду грішників (від хабарництва і блуду до богохульства і спокуси у свою віру) християнськими святими (майже завжди зі смертельним наслідком). «І всі праведні так судили, а самі не засуджені були, більше того – були обрані, обрані на духовне служіння»⁶⁰.

У «Слові о еретиках» відповідь інакша. «Молитвою вбивати – це від святих є, а зброєю вбивати – від царського повеління і від людського це звичаю буває»⁶¹. Виходячи з цього, фізична розправа від особи пастиря по відношенню до всякого грішника сулить священику втратою сана: «Аще

⁵⁷ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 334.

⁵⁸ Там же. С. 334.

⁵⁹ Петрик Н. Н. Симфония церкви и государства в политико-правовых взглядах Иосифа Волоцкого. *Северо-Кавказский юридический вестник*, 2015. № 2.С. 59.

⁶⁰ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 336.

⁶¹ Слово о еретиках... С. 274.

который пастырь единою ударит верно или неверно съгрешающего, да извержется сана своего»⁶². З різними історичними прикладами (страсти при Костянтині, Іраклії, випадки з пророками та апостолами) Йосипа «Слово» погоджується.

Йосип Волоцький також повністю поділяє думку Іоана Золотоуста про необхідність судити тих, хто губить не лише тіло, а й душу. Розмірковуючи в цьому ключі, автор «Просвітителя» приводить нас до думки про те, що вина за спокусу в ересь лежить не лише на самому еретичу, а й на тому, хто це гріхопадіння припустив⁶³. Згідно з цим, засудження еретика є виконанням Божої волі, наскільки жорстоким це нам не здавалося б. Також наводячи безліч прикладів з Біблії, Златоуст (а разом з ним і Йосип) представляє нам цілісну ідею необхідності наслідування волі Отця: «Якщо вб'є хто по волі Бога, вбивство це краще за всяке людинолюбство. Якщо й помилує хтось із людинолюбства всупереч тому, що угодно Богу, – недостойніше за всяке вбивство буде це помилування. Не природа речей, але Божий суд робить їх добрими чи поганими»⁶⁴.

Ідеї нестяжательства тут прямо протилежні. Бог, зрозуміло, так само верховенствує над людьми, ось тільки людина може виявляти свою волю і заперечувати вирокам Всевишнього. Робиться це не з якихось богохульних спонукань, а з міркувань дотримання однієї з головних цінностей, які сам Бог і дарував, – любові до ближнього. Це видно в тій самій «Відповіді», де згадується сюжет, коли весь ізраїльський народ був на межі зникнення через гнів Божий. Мойсей, який і так провинився, коли розбив даровані небесами скрижалі, посмів заперечити, сказавши, що якщо й знищувати ведений ним народ, то тільки після жертовної смерті самого Мойсея. Прояв такої любові

⁶² Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 274.

⁶³ Там же. С. 336.

⁶⁴ Там же . С. 338.

та готовності померти за інших людей змінили рішення Бога, змусили його змінити гнів на милість⁶⁵.

Також у нестяжателів у відповідь на слова їхніх опонентів ми можемо знайти в «Пренії з Йосипом Волоцьким» під авторством або Вассіана Патрікеєва, як це традиційно вважається в історіографії, або старцем Антонієм, якщо ми поділяємо точку зору Андрія Плігузова⁶⁶. У 4-му пункті автор погоджується з тим, що існує необхідність ув'язнення та страти еретиків і що брати участь у боротьбі мають як церква, так і государ⁶⁷. Однак це стосується лише тих, хто всіяко чинить опір покаянню і не визнає своєї провини, тоді як тих, хто покався, варто помилувати і знову прийняти в лоно церкви. Як відомо з тексту, цьому твердженню, вирогідно, дано більш широке пояснення у другому пункті, згадуваним автором⁶⁸. На жаль, ця частина джерела не дійшла до нас.

Згідно з нестяжательською думкою, відмова приймати покаєння будь-ким із священнослужителів буде протиріччям Святому Письму і уподібненням попу-єретику Навату. Посилається князь-постриженник також на глави послання Ніла Чорноризця пресвітерові Хараклію та на глави ще деякого твору⁶⁹.

Які ж результати розгляду цих фрагментів? У йосифлян дотримання християнських норм представляється у спільних діях церкви та держави. Такий союз не підпорядковує церкву державі, але є гарантом безпеки для віри: неправедний монарх не має права керувати довіреною йому Богом державою, неправедний сановник має бути засуджений за допомогою держави. Така (візантійська) модель устрою демонструє свою ефективність, отже, істинність. Божа воля – незаперечний абсолют, дотримання якого є обов'язковим.

⁶⁵ Ответ кирилловских старцев... С. 359.

⁶⁶ Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 273-277.

⁶⁷ Прение с Иосифом Волоцким / Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения... С. 276.

⁶⁸ Там же. С. 154, 276.

⁶⁹ Там же. С. 276.

Нестяжателі підтримують ідею союзу церкви і держави в боротьбі за збереження православ'я і не заперечують необхідності ув'язнень і смертної кари. Однак ставлення до кожного грішника куди більш поблажливе, ніж у йосифлян. Нестяжателі поділяють суворість йосифлян по відношенню до самих сановників, також підтримуючи різноманітні покарання за порушення правил різних процедур, але не поділяють таку ж суворість до тих, хто провинився, вважаючи, що кожен має право на помилювання і спасіння через покаєння подібно до того, як усіх прощав Христос. Божа воля в нестяжательському уявленні не завжди повинна бути прийнята відразу і без заперечень. Ми можемо благати Господа змінити гнів на милість, що часто демонструється в Біблії, а він може почути наші благання і продемонструвати, наскільки велика його любов до людей.

У 15-му слові «Просвітителя» Йосипа ми виявляємо наступний аргумент єретиків. Бажаючи показати, що вчинений ними гріх відступництва не є таким вже тяжким, вони посилаються на тлумачення Євангелія і слова Святих отців про те, що, покаювшись, єретики, які відкинули Христа, мають право бути прийняті церквою і допущені до причастя⁷⁰. У відповідь Йосип Волоцький говорить про розмежування єретиків і відступників, тому що вищеописане твердження жидівствующих відноситься лише до категорії єретиків: «Нам слід знати, що святі книги говорять це про єретиків, а не про відступників. Адже одна справа єретик, а інша – відступник. Але й єретики міркують не однаково: один так, а інший – інакше»⁷¹. Далі перераховуються різні групи єретиків залежно від ступеня «зломудрствування», заходи покарання яких закономірно відрізняються. Серед згаданих груп виділені як ті, хто більше відійшов від канонів християнського світогляду (павлікіани, фатіани, фриги, євноміани...), так і ті, що відійшли менше (новатіани,

⁷⁰ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 380-381.

⁷¹ Там же. С. 381.

донатіани, середники, чотиридесятники...). Саме про останніх і говорили Іоан Лествичник та Іоан Богослов, на думку Йосипа⁷².

Градація проводиться також серед відступників. Відступники, спокушені ще в дитинстві чи зі страху, відступники, що свідомо відріклися від Христа і відступники, які не тільки свідомо відреклися, а й залучають до себе інших людей. До цих-то, найгірших, і належать новгородські еретики. Для перших двох категорій відступників Йосип знаходить можливі виправдання, для останньої – ні⁷³. Більше того, така категорія, згідно з Йосипом Волоцьким, не має історичних прецедентів. Цікаво й те, що до 15-го слова «Просвітителя», до чіткого визначення статусу викритих у жидівстві (тобто являються вони еретиками чи відступниками) Йосип називає їх або просто еретиками, або й тим та іншим термінами у зв'язці – «еретики і відступники».

Необхідно згадати, що, згідно з найпізнішим об'ємним дослідженням⁷⁴, 15-те слово, в основі якого лежить «Послання про дотримання соборного вироку», почало створюватися Йосипом не раніше 1504-1505 р., коли вирок еретикам вже був винесений, але ще не виконаний. Чому ж викривач ересі тільки в цей, такий пізній для таких міркувань, момент почав класифікувати засуджених? Нам здається доречним висловити припущення, що на час написання 15-го слова Йосип Волоцький вже був ознайомлений з текстом «Відповіді кирилівських старців»⁷⁵, де говорилося «що нерозкаяних і непокірних еретиків наказано тримати в ув'язненні, а тих з них, хто покався і прокляв свою оману, Божа церква приймає в розпростерті обійми»⁷⁶, а тому був змушений навести додаткові аргументи обґрунтування власних позицій. Представляючи новгородську ересь як унікальну в своєму роді категорію відступництва і наводячи додаткові приклади злочинів, він тим самим

⁷² Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 382.

⁷³ Там же. С. 383-384.

⁷⁴ Алексеев А.И. Религиозные движения на Руси... С. 367-368.

⁷⁵ Там же. С. 368.

⁷⁶ Ответ кирилловских старцев... С. 359.

зводить ступінь видимої їм небезпеки ще вище. Тут є один нюанс. Сам термін «відступники» з'являється у російській християнській літературі лише з середини XV в. Систематично і того пізніше – з самих послань Йосипа⁷⁷. Посилаючись на святоотцівські передання, Йосип Волоцький тим самим підводить під них неканонічне позначення для єретиків⁷⁸. Отже, значною мірою мотивація Йосипа продиктована бажанням досягти необхідного результату аргументами хитрими. Це, втім, цілком логічно, якщо брати до уваги контекст подій: ересь, не знищена на Соборі 1490 р. і що охопила не тільки нижчі верстви населення, а й вищих посадовців у державі⁷⁹, мала бути викорінена рішуче.

З іншого боку, є думка Олексія Алексєєва, який не бачив тут нічого, щоб можна було назвати небажанням об'єктивно розглянути ситуацію. Необгрунтована критика могла не лише не допомогти, а й нашкодити справі йосифлян, дискредитувавши себе перед державою за наклеп⁸⁰. Згідно з проаналізованою Алексєєвим джерельною базою, єврейський прозелітизм у Середні віки на Русі не був чимось із розряду міфів, але навпаки: ґрунт для цього був сприятливий, а християнсько-іудейські взаємини у всіх їхніх проявах були аж ніяк не рідкістю⁸¹. Виходячи з цього, багато звинувачень Йосипа Волоцького на адресу єретиків справді можуть мати під собою міцну основу.

Відповідь нестяжателів ми виявляємо в досить лаконічному 8 слові «Пренія»: «Що, Йосифе, багато пишеш про це, ніби розуму іступив? Чого не хочеш давати покаєння єретикам? Дивись в цих записах, в 2-у слові, що пишеться від Святого писання, напоум істину»⁸². Як і в попередньому випадку розгляду «Пренія», знову фігурує посилення на втрачене друге

⁷⁷ Плигузов А. И. Полемика в русской церкви... С. 265-266.

⁷⁸ Там же. С. 266-267, Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 383.

⁷⁹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 127-128, 132.

⁸⁰ Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси... С. 441.

⁸¹ Там же. С. 442-444.

⁸² Прение с Иосифом Волоцким. С. 277.

слово, залишаючи нас без будь-якої основи для дослідження. Задовольнятися доводиться лише загальними спостереженнями. У цих чітко виражених нападках на Йосипа видно заклик до розсудливості («напоум істину») і можливі настрої в середовищі духовенства: фраза «багато пишеш про це, ніби розуму іступив», звернена до Йосипа, може відображати невдоволення все новими та новими доводами волоцького ігумена, що потенційно приймали у сприйнятті сучасників дедалі більш сумнівного характеру. Однак впевнено говорити про таке нам не дозволяє вкрай полемічний характер твору, через що не ясно, де воно виражає точку зору всього кола нестяжателів, а де – самого автора.

У тому ж 15-му слові «Просвітителя» порушується і питання ширості покаяння єретиків, і те, що з цього випливає. За свідченнями Йосипа, єретики, почувши про свою долю («одних віддати вогню, іншим відрізати язика або стратити іншою карою»), почали каятися і просити помилування⁸³. Апелюючи до Василя Великого, ігумен пояснює, що лише добровільні покаяння варті почути. «Що мається на увазі? Якщо він викриває свою ересь, і зі сльозами та повним журби серцем сповідує свої гріхи, і творить милостиню, і здійснює інші подібні справи, що служать для спасіння, – нехай буде прийнятий»⁸⁴. Очевидно, що сформована ситуація відрізнялася від описаного в Переданнях, а тому Йосип і повідомляє, що знайти нічого придатного під сучасний йому випадок не вдається⁸⁵. Отже, помилувати відступників не представляється можливим.

Найбільш докладна відповідь на це твердження є у «Слові про єретиків» Васіана Патрікеєва. Зміст і смисл цього джерела багато в чому дослівно повторюються й у інших джерелах, тому приводити їх нам здається недоречним. Виправдання єретиків провадиться відсиланнями на Новий Заповіт (Євангелія і Діяння святих апостолів), а також на твори Нікона,

⁸³ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 390.

⁸⁴ Там же. С. 390.

⁸⁵ Там же. С. 391.

послання Ніла Чорноризця⁸⁶. Згадує опальний князь і того самого Василя Великого, на якого посилався сам Йосип. Згадується приклад із життя отця Церкви, коли той «спокушеного отрока, що самовільно відступив від Бога і предався диявола писанню, і будучи викритим, і неволею прийшовши на покаяння, був прийнятий... і створили його замість євреїна істинного християнина»⁸⁷. Якщо ж якоїсь причини священник відмовляється приймати покаяння, то «за правилами святих отців таких позбавити наказують»⁸⁸.

Зрештою, у 16-му слові головного твору Йосипа Волоцького ми виявляємо продовження аргументу про покаяння єретиків. Так як у християнській літературі, на думку автора, не існує способів порятунку для таких запеклих грішників, то молитва – остання надія для відступників⁸⁹. Згадуючи приклади Олександра Костянтинопольського, папи Лева Великого, Архелая Месопотамського та інших святителів, Йосип створює контраст між ними та своїми сучасниками: «Ці божественні святителі, чудотворці, уславлені чудовими знаменнями, були подібні божественним пророкам і святим апостолам. А тепер люди ослабли, і негідні просвіти Святого Духа, і не можуть творити таких діл, які творили древні святителі і преподобні і богоносні отці наші»⁹⁰. Тому надію на порятунок єретиків варто намагатися шукати в книгах, просячи Господа про розуміння. Все, втім, знову впирається у питання щирості покаяння. Знову наводячи в якості прикладу безліч біблійних історій, всі з яких поділяють загальний зміст у формі цитати «Говори о гріхах своїх раніше, щоб виправдатися» (Ис. 43, 26), Йосип ставить під сумнів ідею про помилування⁹¹. Тут же міститься і відповідь на нестяжательський приклад з Манасією: будучи справді винним у відступництві та нав'язуванні неправедного життя, Манасія все одно

⁸⁶ Слово о еретиках... С. 272-273.

⁸⁷ Там же. С. 273.

⁸⁸ Там же. С. 273-274.

⁸⁹ Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 391.

⁹⁰ Там же. С. 391.

⁹¹ Там же. С. 396-402.

заслужив на прощення, бо покаюся і до кінця своїх днів залишався вірним Господу. Нинішні ж єретики і відступники вже зраджували своє покаєння ще у 1490 р., коли були викриті Геннадієм Новгородським⁹².

На цьому й закінчуються основні положення двох сторін у полеміці, що залишила помітний слід та спадщину в історії російської книжності та російської православної церкви. Тепер ми маємо можливість остаточно сформулювати приблизну картину моральних та ідеологічних настроїв у середовищі російського духовенства кінця XV – початку XVI ст., охарактеризувати його та створені ним у ході дискусії образи насильства.

Ставши родоначальником викриття єресі жидовствуючих, архієпископ Генадій Гонзов першим висловив свою думку щодо долі засуджених на Соборах 1490 і 1504 рр. По мірі погіршення ситуації у Новгороді судження архієпископа стали більш категоричними. Обшуки єретиків та офіційне схвалення дій Генадія з боку митрополита і великого князя⁹³ фактично ні до чого не привели – єретичні ідеї в країні продовжували «прозябати». В умовах неефективності вжитих заходів, фактичного заступництва єретикам з боку Івана III та власного несприятливого становища Геннадій дізнається про щось, що могло здатися справжнім порятунком у такій ситуації – іспанську інквізицію. Цей випадок в історії ідей російського православ'я передбачав найтіснішу та постійну співпрацю церковних організацій та держави з необмеженими повноваженнями у справі захисту християнства від занепаду через єресі. Крайня зацікавленість та навіть захоплення автора численних тривожних послань звітками про інквізицію говорить про цілковиту підтримку таких ідей. Насильство у формах нещадних страт і катувань тут виступає гарантом чистоти віри та способом її спасіння.

Йосифлянський табір постає перед нами як та група духовенства, ідеалами якої стали: 1) бажання викорінення єретичних рухів рішеннями

⁹² Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 398.

⁹³ Грамоты великого князя Ивана III и митрополита Геронтия архиепископу Геннадию Новгородскому / Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 313-315.

крайніми, але необхідними для збереження православного світу; 2) суворе дотримання норм, що стосуються ієрархії даної Богом влади. Однак важливо тут і те, що це питання і питання винесених вироків – незалежна позиція самої церкви, а не союз з державою; 3) акривія (у вузькому значенні) – беззаперечне слідування морально-правовій традиції православ'я, згідно з яким виконання Божої волі розуміється абсолютною покорою.

«Просвітитель» – полемічний твір, у якому автор доводить, що єретиків треба «стратам лютим віддавати». Обґрунтуванням тут служать ті самі цитати, на які єретики і посилалися, оскільки з точки зору літератури Святих отців (в інтерпретації Йосипа) вони мають не те значення, яким воно представляється читачеві. Відповідно до йосифлянства, єретики переступили межу, поширюючи свої, пагубні для православної людини, переконання, збиваючи всяку душу зі шляху спасіння.

Що ж до другого пункту, ми побачили, що монарху відведено особлива роль у релігійному житті своїх підлеглих. Виходячи з такої моралі, він може законно вчиняти ті дії, правомірність та моральність яких очевидна не для всіх, є предметом диспуту. Існує і своє «але». Це не означало цілковитої підтримки держави. І розбіжність ця продиктована не практичними причинами та інтересами церкви як однієї з гілок влади (чи не стільки), а ідеологічними. На користь справедливості подібного твердження свідчать, наприклад, відомі в історіографії факти покровительства єретикам самим великим князем з метою обмеження впливу церкви, що явно не сприяло союзницьким взаєминам, а також складні відносини Йосипа з Іваном III, через які Йосипу якийсь час не дозволялося вести полеміку з Васіаном Патрікеєвим⁹⁴. Однак це далеко не повний перелік тих дій, які б могли відштовхнути і відштовхували представників духовенства від великокнязівської постаті. Разом з есхатологічними ідеями, що існували тоді (про кінець світу і його характер), у ігумена могла скластися думка про Івана Васильовича швидше як про того самого Антихриста, ніж як про правителя,

⁹⁴ Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси... С. 428

на якого можна спертися в праведній боротьбі⁹⁵. Втім, така поведінка пояснюється не лише тенденціями державної централізації, а й особистістю великого князя⁹⁶.

Останній пункт досить зрозумілий. Бог – абсолют, його воля – незаперечна істина, суперечка з якою хибна, безглузда. Отже, йосифлянська думка відрізнялася більшою лояльністю до прояву насильства, тому що, як вже було згадано вище на прикладі книги Царств, жорстокість, яка походить від Бога, – нормальне явище в розумінні Йосифа та його послідовників.

Зі слів Йосипа Волоцького ми засвідчуємо, що його оточення вважає свою місію справедливою та природною. Виражається це у всіх судженнях, що відносяться до цієї тематики, і означає, що: 1) церква і держава мають одну й ту саму мету, а головне – засоби для досягнення цієї мети; 2) отже, у руках духовенства має бути зосереджено більше повноважень, ніж вважалося зазвичай; 3) страта єретиків – дія виправдана, оскільки не йде врозріз з Переданнями Святих отців – для таких єретиків або не існує згадок, тому що їх злочини виходять за рамки описаного, або ж суд над ними виправданий наявністю історичних прецедентів, коли «так судили праведні». Тут варто нагадати, що не виключена можливість навмисної чи ненавмисної підміни понять з боку Йосипа під час чіткого визначення сутності новгородських єретиків відповідно категоріям, встановленим у святоотецькій літературі, що також є важливою складовою доказової бази прихильників смертної кари. На підставі аналізу джерел християнської спадщини, виконаної йосифлянами, єретики та відступники мають бути покарані смертю.

Спробуємо також позначити ідеї нестяжателів: 1) опора на Євангеліє; 2) гостра полемічність; 3) ікономія (також у вузькому морально-етичному значенні) – життя за заповідями та чеснотами Христа, милість до грішників. Ми не можемо не простежити ключову роль ідей Нового Заповіту в учнів

⁹⁵ Бондаренко В. И. Иосиф Волоцкий: апологет или критик самодержавной власти великого князя? *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*, 2010. № 4. С. 66–68.

⁹⁶ Алексеев А.И. Религиозные движения на Руси... С. 476–477.

Ніла Сорського. Тези своїх опонентів вони категорично не підтримують у різних аспектах, головний з яких – міри покарання – представляється їм чимось, що вже не має такої необхідності, як раніше. Своєю жертвою Христос дав нам спокуту, а разом з цим шлях до спасіння і нове ставлення до світу, в якому по відношенню до кожної людини має бути менше насильства.

У нестяжательській літературі ми можемо побачити різноманітні застереження, що говорять про згубність тих чи інших висловлювань Йосипа. Відмінністю від іосифлян тут буде те, що вони є все ж таки прямою відповіддю на «Просвітитель», з яким і дискутує. З огляду на це помітне звернення безпосередньо до ідей опонента.

У прихильників помилування єретиків ми не знаходимо ідей про державу-охоронителя (повною мірою) та абсолютну істинність кожного рішення Бога. Приклади, наведені заволзькими старцями у «Відповіді», оповідають про жертвність (причому настільки сильну і щиру, що людина не погоджується повною мірою з Божою волею), любові до ближнього і прийняття своєї грішної натури, з чого виходить поблажливе ставлення до всякого заблукалого.

І нарешті, говорячи про нестяжателів, ми виявляємо те, що вони згодні з необхідністю спільної роботи церкви і держави, і що єретиків і відступників необхідно страчувати або тримати в ув'язненні. Однак це стосується лише найзапекліших, до тих, хто ні за яких обставин не кається у своїх провинах. Аргумент іосифлян про нещире покаяння відкидається через те, що необхідно приймати абсолютно кожного, хто шукає милості, підтверджуючи це посиленнями на письмову спадщину та історією про Василя Великого і людину, яка прийшла на покаяння не з власної волі. На думку автора «Слова про єретиків», сановник, який не приймає сліз каяття, сам повинен бути засуджений. На думку нестяжателів, новгородські єретики не заслуговують на смерть.

У різних джерелах, що стосуються теми, ми бачимо чітко виражений полемічний характер розмови. З огляду на те, що відповіддю майже завжди

виступає думка нестяжателів, у ній ми й бачимо зосередження діалогів з думкою опонента. З обох сторін були зустрінуті попередження в неправоті та небезпеці зроблених опонентом висновків. З боку противників йосифлян також часто зустрічаються провокації, риторичні питання, звинувачення у неправильному тлумаченні джерела.

Становище, в якому опинилася російська церква на рубежі століть, сприяло все більшому єднанню церкви з державою⁹⁷, що, зрозуміло, могло відбитися і відбилося на ідеології йосифлян та подальшій історії церкви. Описуючи ж толерантність нестяжателів, Лур'є говорить про більш прозаїчні причини миролюбної позиції: диспут з приводу єретиків став можливим тільки після перемоги над цими єретиками, тобто коли безпосередня небезпека вже минула, відкривши можливість для полеміки між сторонами, (що до того протиборствували з приводу питання землеволодіння) ще й на тему єресі⁹⁸. В історіографії також є підозри щодо співчуття до єретиків з боку запеклого супротивника погляду Йосипа – Васіана Патрікеєва⁹⁹. Незалежно від того, наскільки справедливі ці зауваження, сутність представлених точок зору не втрачає актуальності для нашої спроби виокремлення образів насилля у йосифлян та нестяжателів, оскільки головним тут є змістовне наповнення цих точок зору.

Як це часто буває в бесідах на богословську тематику, через неосяжність матеріалу, на який можна посилатися, висновки, до яких приходять сторони, сильно відрізняються. Цілком ясно, що картина світу в учнів і оточення Ніла та Йосипа буде різнитися. Дискусія ясно показала, що різниця уявлень далася взнаки в тому, наскільки добре та чи інша сторона

⁹⁷ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 99, Никольский М. Н. История русской церкви. С. 115-116.

⁹⁸ Лурье Я. С. К вопросу об идеологии Нила Сорского / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / отв. ред. Д. С. Лихачев. Москва-Ленинград, 1957. Т. 13. С. 213.

⁹⁹ Фроянов И. Я. Драма русской истории: На путях к Опричнине / под отв. ред. Ю. Г. Алексеева. Москва, 2007. С. 124.

розуміє доводи свого опонента. Прибічники беззаперечного дотримання моральних традицій обох Заповітів, йосифляни, і прибічники пріоритету євангельської моралі, нестяжателі, не стали у питанні страти новгородських еретиків цілковитими протилежностями одне одному, але й хоч скільки-небудь значної кількості спільних положень також не виявилось. Іоан Кологрівов описав виникнення такої різниці як конфлікт двох сторін чернечої святості: «Якщо Преподобний Сергій, завдяки своїй багатій обдарованості... дійсно поєднував у своїй особистості риси споглядача та активного діяча, то у його учнів, менш обдарованих у цьому відношенні, взяла гору, часом навіть для них самих несвідомо, та чи інша з цих двох характерних сторін їхнього святого наставника ...Настає день, коли обидві тенденції, обидві духовні школи, що походять від Преподобного Сергія, стають остаточно чужими одна одній і стикаються у відкритій боротьбі»¹⁰⁰. Про виникнення «споглядання» в середовищі Ніла та схожу проблему казав і Нікольський¹⁰¹. Цікаво, що до єдиного за суттю висновку прийшли як історик-атеїст періоду найжорстокіших гонінь на церкву, так і віруючий католик зарубіжжя. Свідчить це, на нашу думку, про те, що для історіографії стала очевидною еволюція інтелектуального простору російського православ'я. Вислів Кологрівова ми можемо трактувати як конфлікт двох початків церковної християнської думки, які в більш академічному ключі були описані Живовим. Ці позиції – акривія та ікономія (або «аскетична» та «гуманістична» традиції) – являли собою різні категорії осмислення християнства у найрізноманітніших проявах, були властиві візантійській релігійній культурі, не були в рівній мірі наслідувані від Візантії в давній Русі (мова йде про засвоєння скоріше акривістської аскетичної традиції)¹⁰². Ці категорії осмислення визначали позицію духовенства від окремих положень суто духовного змісту до зовнішньополітичних відносин церкви та

¹⁰⁰ Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. С. 194.

¹⁰¹ Никольский М. Н. История русской церкви. С. 104-105.

¹⁰² Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 77-82.

її ролі у світі, причому позиції ці могли змінюватися на діаметрально протилежні в залежності від контексту епохи¹⁰³. Нас цікавить саме морально-правовий аспект наповнення цих термінів, де акривія означає ригоризм, беззаперечне слідування традиції (церковно-історичній, Письма та Передання тощо), а ікономія – поблажливість, обґрунтована пагубністю жорсткого слідування букві закону. Отже, ми маємо два початки: спрямованого на максимальне збереження і дотримання усталених традицій, і вільнішого у своїх ідеалах, що керується переважно своїм розумінням Нового Заповіту. Йосифляни тут, очевидно, відносяться до першого з початків, нестяжателі ж тяжіють до другого.

¹⁰³ Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 74-77.

Розділ 3. Образи насилля в православній думці середини XVI ст.

XVI ст. російське православ'я зустріло у новому образі. Напружена дискусія «суспільно активної» та «споглядальної» (як висловився ієромонах Іоан Кологрівів) сторін духовності Північно-Східної Русі, йосифлян і нестяжателів, відповідно, закінчилася негласною перемогою прихильників Йосипа Волоцького. Це покладе край тим логічно сформованим протиріччям, які зріли в церковному середовищі за доби кардинальних змін у Великому князівстві Московському. Відлуння цієї боротьби, однак, простежуватиметься ще як мінімум до середини століття. Держава ж, стаючи все сильнішими і зосереджуючи все більше повноважень, вже незабаром почне призначати і скидати митрополитів за однією своєї забаганки, як це вперше сталося з Варлаамом (1511-1521)¹⁰⁴. При наступнику Варлаама, Даниїлі (1521-1539), видному йосифлянині, що мав дуже одіозну репутацію, були засуджені і відправлені в ув'язнення найвідоміші представники нестяжательської думки, Васіан Патрікеєв і Максим Грек¹⁰⁵. Ці гучні процеси означали те, що всяке інакомислення тепер могло бути переслідуваним на найвищому рівні, що ідеологічна думка активно прагне набуття більшої монолітності.

Єдиної точки зору з приводу того, що представляв собою концептуально цей період існування російської церкви, зрозуміло, немає. Дореволюційні та радянські автори сходяться на думці, що собори 1503 та 1504 рр. визначили йосифлянський шлях подальшої історії церкви як головний, який відкривав перспективи всілякої співдії та союзу з державною владою¹⁰⁶. Союз цей, зрозуміло, був складним, за своєю суттю, компромісним, націленим на підтримку панівного становища кожної сили.

¹⁰⁴ Карташѳв А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 415-416; Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 2. Ч. 1. С. 700.

¹⁰⁵ Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 2. Ч. 1. С. 718, 731.

¹⁰⁶ Зимин А. А. Россия на пороге нового времени. С. 136-137; Карташѳв А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. Ч. 1. С. 413-415; Клибанов И. А. Русское православие. Вехи истории. С. 109-110.

Подальша історія російської церкви буде проходити в ключі відносної світоглядної єдності, синтезу церкви і державної влади, що породить ті ідеї, які обговорюватимуться нижче при аналізі джерел століття народження Російського царства.

Пол Бушкович, однак, зазначає, що радянська та російська історіографія у своїй зосередженості на дослідженні питання про місце йосифлян та нестяжателів у російському суспільно-політичному житті схильна переоцінювати своєрідну «фракційність» в історії російської церкви XVI ст., переносючи історію релігійних ідей суто в політичну площину¹⁰⁷. Зарубіжний історик пропонує ідею, згідно з якою шлях, яким пішла церква, обумовлений не стільки впливом йосифлянства, скільки падінням авторитету чернецтва – соціальної групи, яка не пов'язана безпосередньо з церковною організацією, але має надзвичайно потужний репутаційний вплив. Згідно з цим уявленням, чернецтво як явище на ідейному рівні замінювало собою більш класичний устрій життя церкви як духовно інституційної організації з чіткою ієрархією і, отже, розподілом впливу. В результаті такого зниження духовного впливу чернецтва на все церковне життя, вакуум, що утворився, був заповнений саме такою, більш типовою формою¹⁰⁸, що і призвело до виникнення іншого розуміння дійсності.

Незалежно від того, в чому полягає корінна причина існуючих перетворень, для нас результат є єдиним. Подальше дослідження буде здійснюватися з огляду на те, якою мірою доступні нам джерела і порушені в них ідеї насильства співвідносяться з реаліями того часу і відносно один одного.

Першим таким твором є праця російського дипломата, Федіра Івановича Карпова, а саме його послання до митрополита Даниїла. Автор розглянутого нами послання належав до освічених людей свого часу, знав кілька мов і відрізнявся великим інтересом до пізнання світу, будучи

¹⁰⁷ Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. С. 14.

¹⁰⁸ Там же. С. 10.

яскравим представником російського гуманізму¹⁰⁹, що переживав свій зліт. Послання до Даниїла, як видно з тексту, є відповіддю на якесь аналогічне звернення самого митрополита і містить у собі масу цінної інформації про спосіб мислення, можливий рівень ерудиції російських інтелектуалів цього періоду. Створено воно було не пізніше 1539, за кілька років до смерті автора, а дійшло до нас воно лише в одному списку¹¹⁰. Коментуючи висловлювання Даниїла, Федір Карпов починає розмірковувати про протиставлені один одному ідеї «правди» та «терпіння» у житті суспільства та держави. Тут, в рамках обґрунтування верховенства «правди» (на відміну від упору на «терпіння», запропонованого митрополитом), російський мислитель наводить відому по візантійській церковно-історичній та йосифлянській думці тезу про державу-охоронителя морального та громадського порядку, що допускає насильство по відношенню до грішників: «глава всякого царства неслухняних і злих грішників примушувати повинен до згоди з добрими людьми грозою закону та правди... злих же покараннями робити краще, і погрозами викривати, і від пороку до добра царськими нагадуваннями приводити, а ненаситних і злих, які при лікуванні не хочуть ставати кращими і Бога любити, зовсім винищити»¹¹¹. Ця теза автора, однак, може виходити не тільки з його розуміння християнської спадщини, але також з античної філософської думки: «Як про це ширше філософ учений Аристотель говорить у своїй десятій книзі про моральності»¹¹². Відповідаючи і християнській, і античній концепціям справедливої держави, вищезазначене твердження, ймовірно, являє собою співзвуччя цих концепцій у поданні Карпова.

Наступне твердження Карпова, що логічно виходить із вищеописаної тези, вже не має подібних різночитань. «Якщо ж все це начальник не виконає і не буде старанно піклуватися про своїх підданих, але допустить

¹⁰⁹ Зимин А. А. Россия на пороге нового времени. С. 343-344.

¹¹⁰ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ленинград, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 460-461.

¹¹¹ Послание митрополиту Даниилу / ПЛДР. Т. 6. С. 512.

¹¹² Там же. С. 512.

пригнічення неповинних сильними, тоді гріхи і насильства того, хто пригнічує, на нього лягають, і за них відповідь повинен він дати великому Судді»¹¹³. Ця фраза по суті своїй точно повторює висловлювання Йосипа Волоцького про відповідальність всякого християнина за справи своїх ближніх. Бездіяльність з боку свідків скоєного злочину також є злочином і має бути покарана. «Гідні сь смерті не тільки творящі, але й потураючі творящим» – так Федір Іванович підсумовує свою думку посиланням на апостола Павла (трохи перефразовуючи цю цитату, якщо порівнювати її з аналогічною у Геннадієвській Біблії)¹¹⁴.

Розмірковуючи на тему правди та справедливого государя, а також жаліючись на свавілля «начальників» (які і зловживають «терпінням» своїх підданих)¹¹⁵, Карпов тим самим дає нам зрозуміти, що він є прихильником ідеї єдиновладдя государя як єдино вірного способу управління країною. Такий государ має заохочувати людей добрих і карати (аж до смертної кари) злих, відповідаючи «закону». Тут закон – термін, що означає загальні раціональні принципи справедливого управління державою, знайомі ще з античності, базові християнські ідеї відносин із навколишнім світом, але, що найголовніше, важіль обмеження влади монарха. Таким чином, у світогляді Карпова ми зустрічаємо риси ідеї правової держави європейського Ренесансу, адже авторське трактування «закону» засноване «з розума і досвіду, а не богослов'я»¹¹⁶, йде врозріз з теократичною концепцією християнської держави візантійського зразка¹¹⁷ і разом з «правдою» створює саме світський образ. Насильство, в цьому випадку, є необхідним заходом для збереження такої держави («гражданства»), якою її бачив Карпов.

Існує думка, згідно з якою сама поява послання митрополиту має на меті не стільки загальне теоретизування про філософію державної влади,

¹¹³ Послание митрополиту Даниилу... С. 512.

¹¹⁴ Там же. С. 512.

¹¹⁵ Там же. С. 512, 514.

¹¹⁶ Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. С. 217.

¹¹⁷ Там же. С. 216-217; Фроянов И. Я. Драма русской истории. С. 257-258.

абстрактну критику сучасності та поглядів Даниїла, скільки засудження конкретного курсу, проповідуваного митрополитом у зв'язку з невдоволенням Карпова щодо засудження та ув'язнення шанованою ним особи – Максима Грека¹¹⁸. У такому разі, ідея твору російського книжника набуває більшого гуманістичного змісту, що позначається і на сприйнятті насильства: карпівська «правда» розуміється як захист від подібного свавілля, від жорстокостей з боку можновладців.

У дійшовших до нас листах з Максимом Греком і тим же митрополитом Даниїлом Карпов не боїться визнавати свою необізнаність з того чи іншого питання, просячи роз'яснень у того, в чиїх знаннях він може бути впевнений. Знання про цю рису характеру Федора Івановича дозволяє нам припустити, що у своїх роздумах він буде чесним, у світогляді – допитливим, критичним. Отже, у справедливості зроблених нами вище висновків щодо викладу ідей Карпова сумніватися не доводиться.

Як зазначав Олександр Зімін, у посланнях Карпова є посилання на Святе Письмо, античну літературу, але немає звернень до праць Святих отців, що, на думку Зіміна, є «поступовим звільненням суспільно-політичної думки від богословської оболонки»¹¹⁹. Більш пильну увагу цьому аспекту, на нашу думку, приділив Ігор Фроянов, який вважав, що Карпов належить до єретиків¹²⁰. І справді, у Максима Грека, наприклад, зустрічається інформація про зв'язок російського дипломата з єретиками та захоплення астрологією¹²¹. Разом із запереченням авторитету святоотцівської літератури ці свідчення дають нам вагомий привід погодитися саме з думкою Фроянова.

¹¹⁸ Кимеева Е. Н. «Послание митрополиту Даниилу» Фёдора Карпова / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / под отв. ред. В. П. Адриановой-Перетц. Москва-Ленинград, 1953. Т. 9. С. 227-230.

¹¹⁹ Зимин А. А. Общественно-политические взгляды Фёдора Карпова / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / под отв. ред. Д. С. Лихачёва. Москва-Ленинград, 1956. Т. 12. С. 163.

¹²⁰ Фроянов И. Я. Драма русской истории. С. 255-256.

¹²¹ Преподобный Максим Грек. Сочинения. Москва, 2008. С. 173-174.

Питання про характеристику переконань Федіра Карпова, які можуть розцінюватися як єретичні, зрозуміло, складне. Вже сказано було про ігнорування спадщини святоотцівського Передання. З самим Писанням все прямо протилежно. Карпов не тільки активно, щиро цікавиться змістом окремих фрагментів Біблії, але й визнається самим Максимом Греком вкрай ерудованою людиною щодо священних текстів¹²². Сказано це було, однак, у контрасті зі звинуваченням ним Карпова у незнанні догми про безначальність Бога-Отця. З відповіді самого Карпова стає ясно те, що Максим поквапився зі своїм докором, а також те, що Федір Іванович не заперечує авторитет фундаментального для православ'я догмату про Трійцю¹²³, який ставився під сумнів в єретичному колі осіб, свого часу відомому як жидовствуючих. У контексті сприйняття насильства автором вищевказані аспекти відображаються таким чином: 1) дотримання біблійної думки у працях книжника вказує на загальнохристиянське розуміння проблемного питання; 2) відсутність посилань на святоотцівське Передання (в якому шляхом тлумачення самого ж Письма всеосяжно розкриті питання правосуддя та допустимості різних ступенів дій, які можуть бути розцінені як насильницькі) позбавляє Карпова можливості вичерпним чином висвітлити тему застосування смертної кари лише з філософсько-християнської точки зору, оскільки праці Святих отців формують той великий інтелектуальний корпус, який дозволяє православному християнинові оперувати богословськими знаннями на вищому рівні (з позиції самого православного християнства) порівняно з використанням лише Писання як авторитету. Важлива ця обставина тим, що християнство на Русі стало не тільки релігією, а й парадигмою, світоглядом взагалі¹²⁴. Тут автору і приходиться на допомогу знання в галузі античної філософії, згідно з якими він (вкупі з біблійною

¹²² Переписка Федора Карпова с Максимом Греком / ПЛДР. Т. 6. С. 494.

¹²³ Там же. С. 496.

¹²⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. Москва, 2001. С. 35-36.

думкою, повторимося) і робить висновок, що насильство – необхідність для успішного існування справедливої державної влади.

Мабуть, найважливішим зауваженням щодо цієї пам'ятки літератури в контексті нашої теми, як уже було сказано вище, є відсутність згадки про безпосередню роль церкви. Це й відрізняє «Послання митрополиту Даниїлу» від більшості йосифлянських творів: будучи людиною світського середовища і, можливо, єретиком, Федір Карпов не приділяє церкві як соціальному інституту такої уваги, як приділяли їй найвизначніші представники духовенства. На відміну від Йосипа Волоцького, який представив концепцію найтіснішого союзу держави і церкви, Карпов обмежується загальними словами про необхідність дотримання монархом загальних релігійних настанов.

У результаті ми маємо джерело, автором якого є людина допитливого розуму, що досить чітко викладала свої погляди з приводу предметного питання. Джерело це за змістом скоріше світське, ніж духовне, відстоює принципи ідеї справедливого, ідеального правителя-самодержця, що нагороджує гідних і карає винних (до невинних злочинців допустимо застосовувати смертну кару). Потурання по відношенню до гріха прирівнюється до співучасті, а тому має бути покарано. В обґрунтуванні подібних тверджень ми не знаходимо згадки про роль церкви і хоч якихось посилок на Передання, хоча Писання і, що цікаво, антична філософська спадщина є основною авторитетною базою у Карпова. «Послання митрополиту Даниїлу» – твір, який представляє нам проект утопічної держави, автор якої з великою ймовірністю належить до єретичного кола. Сама ідея цього твору досить сильно розходиться з аналогічними ідеями російського релігійного інтелектуального середовища цієї епохи, які відстоювали скоріше симфонічне правління церкви та держави. Але найголовніше: тут насильство служить як головний метод боротьби з негативними проявами, а також має як світсько-філософське, так і релігійне обґрунтування.

При обговоренні публіцистики XVI ст. не можна не взяти до уваги тематику Третього Риму. «Теократична тема християнства розвивається в Росії... в бік усвоєння державною владою священної місії»¹²⁵ – ці слова Зеньківського відносяться до першої половини XVI ст., коли й народжувалася концепція наступності Російського царства у його священній місії як охоронця християнської віри. Відомо, що у найбільш повному, сформованому за змістом вигляді ця концепція дійшла до нас у працях т.з. «Філофеевського циклу» 1520-х років. Варто зазначити, що хвилювання духовенства, пов'язаних із кризою есхатологічних уявлень наприкінці XV – першій половині XVI ст., породили цілу хвилю різних послань священнослужителів до осіб, які брали участь у державному управлінні¹²⁶. У цих посланнях, до яких належать також і аналізовані нами праці Філофеевського циклу, розкривалися різні сторони світогляду автора. Їхньою центральною темою завжди є настанови на Спасіння себе та всієї православної держави, побоювання з приводу нинішнього становища та попередження про можливе повне негарздів майбутнє¹²⁷. Міркування про насильство в контексті даної тематики виявляються в третьому за рахунком творі даного циклу, «Про образи церкви», написаному в 30-х – початку 40-х роках¹²⁸. Встановлено, що автором цього тексту сам Філофей не був¹²⁹. На відміну від перших двох творів («Послання про злі дні і часі», адресоване д'яку Місюрі Мунехіну і «Про виправлення хресного знамення і про содомський блуд» – Івану III), що носять повчально-моральний тон, твір Псевдофілофея відрізняється куди більшою гостротою до адресата. Непрямим текстом, через постійне цитування Писання, Святих отців,

¹²⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. С. 47.

¹²⁶ Усачёв, А. С. «Третий Рим» или «Третий Киев»? (Московское царство XVI века в восприятии современников). *Общественные науки и современность*, 2012. № 1. С. 74.

¹²⁷ Послание великому князю Василию об исправлении крестного знаменения и о содомском блуде / ПЛДР. Т. 6. С. 439.

¹²⁸ Синицына Н. В. Третий Рим... С. 283.

¹²⁹ Там же. С. 279-280.

постанов Соборів, автор заявляє про незадовільний стан церкви, про те, що таке становище може спричинити загибель для православної держави (відповідальність за збереження якої, зрозуміло, вкрай велика), а також необхідність приведення на виконання відповідних заходів покарання для кривдників церкви¹³⁰. У тексті безпосередньо зустрічаємо термін «насильства». Його вживання нерозривно пов'язане з перерахуваннями тих самих лих, що вчиняються по відношенню до церкви. Проте більший інтерес для нас становить саме та частина, в якій автор обґрунтовує різні насильницькі дії. Далі ми читаємо: «Якщо ж саном пишаться і святих отців правилам істинним не покоряються, забуваючи вишній страх, облікаються у безсором'я, – наказує наша влада тих вогнем спалити, дома ж їх святим церквам віддати, котрих образили»¹³¹. У наступному реченні йдеться про покарання за такі самі злочини вже по відношенню до «вінценосців» – прокляття. Цими твердженнями Псевдофілофей безпосередньо цитує постанову згадуваного ним п'ятого Вселенського собору. Якогось нашарування смислів викладеної вище частини тексту у зв'язку з її причетністю до розповіді про нове особливе значення Російської держави немає. Сам твір за змістом хіба що розділено на дві частини: у першій йдеться про нагальні проблеми церкви, у другій – про загальну для творів циклу ідею «Третього Риму». Сполучною ланкою між ними є спільна думка «як всі царства потопилися невір'ям, нове ж Руське царство і стоїть вірою в православ'ї, але добрих діл оскудіння і неправда множаться, святу церкву ображаючи»¹³². Тобто підкреслена, повторимося, складність сучасності автора та велика відповідальність властителів.

Таким чином, увесь глибокий есхатологічний тон оповідання ніяким чином не відображається – нового, унікального сенсу, що вкладається особисто автором у розуміння застосування різноманітних насильств, нами

¹³⁰ Сочинение «Об обидах церкви» / Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 365-368.

¹³¹ Там же. С. 365.

¹³² Там же. С. 367.

не виявляється. Значущість усього описаного Філофеєм та його продовжувачем, з однієї сторони, ідеологічно возводить фігуру російського правителя, а з іншої, покликана за допомогою наданої государеві великої відповідальності звернути увагу на проблеми життя церкви – не більше.

Чи існують якісь зв'язки, кореляції між твором «Про образи церкви» Псевдофілофея та «Посланням митрополиту Даниїлу» Федіра Карпова? На наш погляд, як загальні ідеї цих творів, так і специфіка висловлювань ідей насильства та допустимості насильств в працях цих авторів не перетинаються. Контекст, джерела та аргументація не мають суттєвих змістовних подібностей. Наявність у Карпова послання, адресованого старцеві Філофею¹³³, з ідейною основою концепції якого ми й порівнюємо спадщину російського дипломата, відкриває для історичних досліджень простір розкриття питання можливого знайомстві Федора Івановича з формулою «Москва – Третій Рим». Але, як було зазначено, взаємозв'язків між основним змістом творів цих двох авторів ми не знаходимо.

Серед російських книжників XVI ст. видне місце також займає публіцист Іван Семенович Пересветов, відомий історії як автор кількох творів зі своєрідними політичними ідеями, які знаходили зовсім різну інтерпретацію в історіографії¹³⁴. Нас цікавить найповніший з точки зору розкриття власного світогляду твір Пересветова – «Велика чолобитна», написаний наприкінці 1540-х (1547-1549) рр.¹³⁵ і який фактично є повноцінним соціально-політичним трактатом.

Професійний «воїнник» Пересветов у своїй чолобитній до молодого Івана IV вустами молдавського воєводи Петра викладає свою думку на те, яким чином молодий цар повинен керувати своєю державою. Наріжним каменем у оповіданні Івана Семеновича стає поняття «правди», ідеал якого височить: «Коли правди немає, нічого немає... Нічого немає сильнішого за

¹³³ Послание старцу Филофею / ПЛДР. Т. 6. С. 519.

¹³⁴ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники... С. 384-387.

¹³⁵ Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ленинград, 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 179.

правду в божественному Писанні. Богові правда – сердечна радість, а цареві – велика мудрість і сила... Не віру любить Бог, правду»¹³⁶. Розкривається це поняття головним чином у двох пунктах: 1) справедливе управління чиновниками і дружиною; 2) відсутність «рабства» – кабальної холопської залежності. Перше передбачає скасування спадкового володіння землями та містами боярами, грамотне розпорядження грошовими та адміністративними ресурсами щодо бояр і служивих дворян¹³⁷, щоб не допустити того, що сам Пересветов вважає серйозною бідною для будь-якої держави – невірності в службі, поганого впливу на самого государя, інтриг, лінощів при виконання обов'язків, корупції та свавілля еліт над платниками податків¹³⁸. Другий пункт має на увазі відсутність повної залежності соціальних низів від вельмож, наявність «добровільної» служби¹³⁹. Очікувано тут було б побачити саме глибоку соціальну аргументацію тези автора, проте, як було зазначено Зіміним, підтвердження цих слів має скоріше військово-стратегічну форму¹⁴⁰: армія «рабів» просто не має високої боєздатності, не має стимулів боротися заради блага своєї держави.

Нам також видається справедливою теза Каравашкіна про наявність глибокого есхатологізму в «правді» Пересветова¹⁴¹. На перший погляд, сенс, що вкладається книжником у поняття правди справді здається вкрай раціоналістичним, адже крім вищеописаних рис, які не мають релігійної риторики, Іваном Семеновичем згадується Османська імперія (мусульманська країна, яка поневолила християнські народи!) як держава, в якій ця сама правда успішно впроваджена. Проте з тексту самого Пересветова видно, що, здавалося б, нетипова захопленість мусульманською імперією досить уявна: «Турецький цар султан Магомет велику правду ввів у

¹³⁶ Большая челобитная / ПЛДР. Т. 6. С. 612, 618.

¹³⁷ Будовниц И. У. История русской публицистики XVI века. С. 215.

¹³⁸ Большая челобитная. С. 618, 620.

¹³⁹ Там же. С. 610.

¹⁴⁰ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники... С. 388-389.

¹⁴¹ Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика... С. 10

царстві своєму, хоч іноплеменник, а приніс Богові сердечну радість. Ось якби до тієї правди та віра християнська, то б і ангели з ними у спілкуванні перебували»¹⁴². Не роздільне розуміння віри і правди (з акцентом на останнє), а поєднання цих двох сторін воєдино мислиться досконалістю в ідеології Івана Пересвєтова.

Відсутність у державі такої правди, на думку Пересвєтова, є наслідком диявольських підступів¹⁴³, чим знову підкріплюється позиція автора. Важливими є тут і історичні приклади, яким приділено багато уваги. Показовим образом держави, яка постраждала від диявольського «єретичного свавілля вельмож» виступає Візантія за її останнього монарха, Костянтина XI, яка страждає від усіх вищеописаних бід, пов'язаних із втратою правди. «Спокусив він вельмож Костянтина, виконали вони цілком диявольську волю, а Бога прогнівили. Самі спокусилися і царство Костянтина на спокусу навели, а християнську віру втратили. Вони ж, спокусники, диявольську волю виконували»¹⁴⁴. У такому ж ключі, але вже ставлячи на чільне місце гординю, згадані й біблійні сюжети про єгипетські біди і розпад Ізраїлю¹⁴⁵. Нарешті, оповідання призводить до гріхопадіння Адама, спокуса якого вважається автором розпискою у вічному «рабстві». У цій частині тексту рабство описується вже як пряме служіння дияволу¹⁴⁶.

Описані історичні приклади, на наш погляд, служать нічим іншим як посиленням своєї позиції за рахунок посилень на авторитетні сюжети християнських текстів. Так ми й підходимо до опису проблеми насильства у світогляді Івана Семеновича. «Таких треба у вогні спалювати і іншим лютым смертям віддавати, щоб не множилися біди. Без міри їхн вина, що воїнський дух царя приборкують і задуми царські присікають»¹⁴⁷ – так автор (все ще

¹⁴² Большая челобитная. С. 620.

¹⁴³ Там же. С. 616.

¹⁴⁴ Там же. С. 616.

¹⁴⁵ Там же. С. 620.

¹⁴⁶ Там же. С. 618, 620.

¹⁴⁷ Там же. С. 614.

нібито передаючи сказане молдавським монархом) говорить про вельмож, які прагнуть «єресі своїй и лукавством своїм» приборкати прагнення і можливості государя до реального управління країною і самим набути повноти влади, тим самим «знищивши» пересветівське розуміння правди. Згадані спалювання та інші види страт при цьому не знаходять жодної прямої аргументації. Пересветов просто надає адресату своє твердження, на яке не дається пояснення, чому саме смертна кара доречна в даному випадку. Ні посилянь на Писання, ні на святоотцівські праці, ні на норми права якоїсь держави, ні на спадщину філософії.

До певної міри прикладом тут служить змальований самим Пересветовим ідеал держави, в якій втілилися ідеї правди – вже згадана вище Османська імперія і саме Мехмед II, який символічно виступає антагоністом потопаючої у неправді, агонізуючої Візантії. «Винному смерті розписані, а як знайдуть того, хто провиниться, не помилують і кращого, але страчують за заслугами діл його. І так кажуть: «Писано від бога: кожному по справах його»¹⁴⁸. У цьому фрагменті прямо вказується цитата Біблії, але з нього не виходить те, про що нам повідомляє автор, якщо взяти згадану цитату повністю. За біблійним змістом фрази наведення справедливості відбудеться після другого пришествя Христа, в Пересветова ж справедливість здійснюється не тільки ще за нашого життя, але й смертною людиною – правителем. Автор дуже часто також підкріплює свої міркування про правду ще одним літературним прийомом (крім переказу власних ідей від імені Петра Стефановича) – мудрістю «грецьких філософів и латинських дохтурів»¹⁴⁹ – який і є зверненням до чужого досвіду. Чергову згадку думки цих докторів і філософів ми зустрічаємо буквально перед тією самою цитатою про смертні страти. Це, однак, ні до чого нас не приводить, тому що в цьому і полягає специфіка аргументації Пересветова щодо насильства: контекстуальний розрив між частинами з різними обґрунтуваннями аспектів

¹⁴⁸ Большая челобитная. С. 608.

¹⁴⁹ Там же. С. 622.

правди (тобто основною ідеєю) та частинами з покаранням, яке має бути виконане до тих, хто несе загрозу для цієї правди. Історичні приклади звучать як те, що буває у разі втрати правди, але не пропонують нічого для уникнення такої ситуації, припинення можливості її появи. Історичний приклад служить тим інструментом, який може підштовхнути читача до солідарності зі зробленим Пересветовим висновком про страту як спосіб виправлення ситуації, оскільки сам цей приклад підібраний так, щоб підкреслити актуальність питання.

Виходячи з усього вищеописаного, ми можемо зробити висновок, що цей конкретний вислів Івана Пересветова про насильство є опосередковано аргументованим твердженням, яке він ґрунтує виключно на своєму розумінні поставленої проблеми, оскільки прямих суджень (міра покарання – конкретний факт-доказ) на користь своєї точки зору автор не наводить.

На цьому, однак, концептуальне розуміння ідей про застосування насильства у працях Пересветова не закінчується. У тій же чолобитній виявляється й інше цікаве нам висловлювання, про яке буде сказано пізніше. «Велика чолобитна», будучи обширним публіцистичним твором, який обґрунтовує самодержавну централізовану владу, пропонує читачеві не тільки внутрішньополітичні проекти. Читаючи Пересветова, ми постійно зустрічаємо наратив військових, загарбницьких настроїв, який загалом відповідав інтересам еліти Російської держави на той час (йдеться про необхідності підпорядкування Казанського ханства)¹⁵⁰. Обґрунтування розширення кордонів наділене релігійним характером: «берегти і множити тобі віру християнську, іновірців у віру звертати... щоб не залишило тебе мудре від Бога царське призначення до вдалих військових справ, на що створив тебе Бог... Тоді введе він у царстві своєму велику справедливість і втішить Бога сердечною радістю, а за це Господь Бог підпорядкує йому багато царств»¹⁵¹. Що ж стосується прямих згадувань насилля, тут ми і

¹⁵⁰ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники... С. 377-378.

¹⁵¹ Большая челобитная. С. 609, 623.

наведемо цікаву для нас цитату: «удалих воїнів послати в казанські улуси з наказом улуси палити, а людей січити і полонити, тоді змилюється Бог і надасть свою святую поміч»¹⁵². Як і у випадку з цитатою про різні страти невірних у службі слуг, тут так само немає жодних прямих слів, посилянь на підтвердження правомірності таких заходів. Однак тоді прозвучав приклад для наслідування в особі турецького султана, де виявлявся біблійний тон. Зараз, як нам здається, справа в самому контексті релігійного експансіонізму заради зміцнення православної віри, згідно з яким оповідається про необхідність захоплення Казані. Ми маємо широку суспільно-політичну та релігійну концепцію, яка досить докладно описує погляди книжника, але в той же час не пояснюється конкретно, чому необхідно, наприклад, саме «січити та полонити».

Порівнюючи ідеї Пересвєтова і Карпова, ми бачимо деяку кількість схожих рис. У концепціях обох цих авторів обґрунтовується самодержавне правління, що базується на справедливих засадах. Основною відмінністю є ступінь обґрунтування такого ладу: більш рання аргументація творів Карпова відрізняється абстрактністю (що більшою мірою ріднить її з думкою Відродження та його загальним гуманізмом), Пересвєтов пише свої праці хронологічно пізніше, результатом чого і стала більша практичність, конкретність висловів, як цього вимагала епоха¹⁵³. У певному сенсі це позначилося й у питанні застосування насильницьких дій. Обидва автори говорять про моральну допустимість смертної кари для збереження та примноження «правди» в державі, але Федір Карпов виходить з біблійних та античних філософських міркувань (трактованих у ключі політичної філософії Ренесансу), а Іван Семенович намагається схилити читача до своєї точки зору, описуючи конкретні наявні приклади держав, які такій правді слідують

¹⁵² Большая челобитная. С. 621.

¹⁵³ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники... С. 415; Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. С. 220.

(Османська імперія) і не слідує (пізній етап історії Візантії). Крім цього, Пересветовим також заохочується експансіонізм.

Що ж до взаємозв'язків ідей Філофєєвського циклу та Івана Пересветова, то тут також варто відзначити ідеологічну спільність творів продовжувача Філофєя та автора чолобитної. Виступаючи на підтримку самодержавства, вони, однак, підходять до проблемного питання з різних точок зору, що не є новиною для історіографії¹⁵⁴: у працях циклу церковно-релігійне благополуччя є запорукою благоденства віри та держави, з позиції Пересветова глибокі соціальні перетворення забезпечать тріумф «правди» тому що віра в Московській державі і так «добра, во всём совершенна... а правды нет»¹⁵⁵. Дії, які можуть бути розцінені як насильницькі, звучать як покарання. У Псевдофілофєя, як уже було сказано, вони не несуть якогось нового сенсу для російської філософської та суспільно-політичної думки, а ось у питанні застосування страт і жорстокостей експансіонізму в Івана Семеновича ми бачимо відображення реальних тенденцій його сучасності.

Наступна пам'ятка літератури, яка безпосередньо стосується нашої теми, містить набагато більше інформації щодо розуміння «насильства» російськими книжниками середини XVI ст. Листування опального князя Андрія Курбського з Іваном Грозним стане однією з найважливіших російських публіцистичних

Як відомо, почав листування Курбський, що втік з Російського царства. Він вирішив обґрунтувати своє рішення і заодно викрити Івана IV. Безпосередньою причиною втечі, ймовірно, стала звістка про те, що над боярином готується розправа. Хоча й задовго до цього друг сім'ї Адашевих, сімейство яких потрапили в опалу, підозрював, що його доля у цій країні не відрізнятиметься благополуччям¹⁵⁶. У першому посланні колишнього ярославського князя він виступає праведником, що захищає свою віру і

¹⁵⁴ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники... С. 410.

¹⁵⁵ Большая челобитная. С. 613.

¹⁵⁶ Зимин. А. А. Опричнина. С. 81-82.

життєві цінності від деспотичного режиму Грозного, особистість якого постає перед нами як тирана і мучителя, що прислухається до своїх слуг-антихристів¹⁵⁷. У першій, найбільш широкій, відповіді Грозного ми і виявляємо характеризуючі релігійні погляди царя: «Ти ж заради тіла занапастив душу, знехтував нетлінну славу заради швидкоплинної і, на людину розлютившись, проти Бога повстав»¹⁵⁸. Цитата ця вкрай змістовна, описати повніше ідеї царя у реченні такого обсягу було б справді складно. У цих словах перед нами постає досконало оформлена концепція російського самодержавства. Монарх відповідає лише перед Богом, його влада походить від Бога, його влада обмежена лише божественними законами. Отже, втеча Курбського, з точки зору його колишнього государя, є відступництвом не лише стосовно держави (що вже далеко не найпростіший для прощення вчинок), а й перед Богом: «Хто опирається владі – противиться Богу; а хто противиться Богу, той називається відступником, а це найгірший із гріхів»¹⁵⁹. Буквально наступне твердження Івана Грозного абсолютизує таку позицію: «Адже сказано це про будь-яку владу, навіть про владу, здобуту ціною крові і війн. Задумайся ж над сказаним, адже ми не насильством здобули царства, тим більше тому, хто противиться такій владі – противиться Богу!»¹⁶⁰. Нелегітимність влади, таким чином, навіть не має значення – непокора будь-якій владі є злочином.

Все вищесказане мало бути згадано і обумовлено для розкриття теми розуміння ідеї насильства в уявленні Грозного, тому що без цього не можна зрозуміти логічно слідує наступне питання, яке задається Курбському: «Якщо ж ти, за твоїми словами, праведний і благочестивий, то чому ж злякався невинно загинути, бо це не смерть, а відплата? Зрештою все одно помреш... Якщо ж ти праведний і благочестивий, чому не побажав від мене,

¹⁵⁷ Переписка Івана Грозного... С. 120-121.

¹⁵⁸ Там же. С. 124.

¹⁵⁹ Там же. С. 124.

¹⁶⁰ Там же. С. 124.

норовливого владика, постраждати і заслужити вінець вічного життя?»¹⁶¹. Іван Грозний, як Богом даний, самодержавний правитель, повною мірою сприймає себе як осереддя влади в інтерпретації апостола Павла, на якого він сам неодноразово посилається: «Всяка душа володарям владним да повинується: ніяке ж володарство, як не від Бога, утвердження суть: ті ж противляючіся владі, Божому наказу противиться ... Раби, послухайтеся господ своїх, не перед очима тільки працюючи, як людиноугодники, а як Богу, коріться не тільки добрим, а й норовливим, не тільки за гнів, але й за совість» (Рим 13, 1-2; Кол 3, 22)¹⁶². Відповідно до цього уявлення, цар називає всіх не інакше як слугами, рабами, очікуючи відповідної покорі. Звісно, відмова у покорі має каратися вкрай жорстоко. На підтвердження серйозності своїх слів Грозний соромить Курбського прикладом його ж слуги, Васьки Шибанова, який прийняв смерть від царського суду, але не зрадив князя Андрія, виявивши тим самим чесноту, що й підкреслюється Іваном Васильовичем¹⁶³.

З вуст Івана на підтвердження моральної сторони справедливості страт звучать і історичні приклади. «Згадай найвидатнішого з царів, Костянтина: як він, заради царства, сина свого, ним же народженого, убив. І князь Федір Ростиславич, прабатько ваш, скільки крові пролив у Смоленську під час Пасхи! Адже вони зараховані до святих. А як же Давид, коханий Богом, як наказав той Давид, щоб кожен убивав євусеїв – і кульгавих, і сліпих, що ненавидять душу Давидову, коли його не прийняли в Єрусалимі?»¹⁶⁴. Історичне та біблійне минуле служить ще одним видом аргументів на користь тієї ж ідеї.

Самодержець, однак, у своїй владі страчувати і милувати не впивається (як ми читаємо з тексту), намагається абсолютно точно і чесно відповідати християнському розумінню ієрархії і по відношенню до себе. «Вірю, що мені,

¹⁶¹ Переписка Івана Грозного... С. 124.

¹⁶² Там же. С. 124.

¹⁶³ Там же. С. 125.

¹⁶⁴ Там же. С. 129.

як рабу, належить суд не тільки за свої гріхи, вільні і мимовільні, а й за гріхи моїх підданих, вчинені через мою необачність... і нема чим пишатися, бо я виконую свій царський обов'язок і не роблю того, що вище за мої сили»¹⁶⁵. Таким чином, цар чітко усвідомлює свою відповідальність як государя-раба Божого. Він заявляє, що використовує насильство не за своєю примхою, але чітко дотримуючись християнських принципів управління державою заради поставлених Богом цілей.

Як уже було сказано, Андрій Курбський у своїх листах виступає в ролі жертви царського свавілля, вимушеного тікати за кордон через несправедливість. Відповіддю на уявлення Грозного про богоугодність будь-якої влади (а отже, і всіх дій цієї влади) можна вважати наступні слова Курбського: «Як не згадаєш ти, зазирнувши до священних книг, писаних для настанови нашої, що поганим і підступним Бог всемогутній і святість його не допомагають? Як сказано у Старому Заповіті: через один лише гріх Ахавів, коли прогнівався Господь на всіх ізраїльтян...»¹⁶⁶. Колишній боярин згадує гріх Ахава і ще деякі старозаповітні сюжети, в яких гріх однієї значущої людини (яка займала високе становище або просто належала до богообраного народу) накликає біду на весь народ. В рамках цієї ж теми Курбський говорить про благо богоугодних дій і як Бог з точки зору цих благих справ не сприяє «порочним та злим кровопивцям»¹⁶⁷. Так полководець-втікач не приймає і спростовує тезу царя про праведність і законність дій государя. Відповідно до цієї позиції, критиковані Андрієм Курбським насильства самодержця не є законними з релігійної точки зору. Насильства царя тут за своїм змістовим наповненням описуються не стільки як страшна жорстокість, скільки як злочин, який прогнівить Бога і призведе до катастрофи для всього царства.

¹⁶⁵ Переписка Ивана Грозного... С. 149, 155.

¹⁶⁶ Там же. С. 176.

¹⁶⁷ Там же. С. 176.

Цікаво те, що Курбський, звинувачуючи царське оточення (яке й спокусило колись праведного Івана Васильовича, за словами автора), згадує ім'я Васіана Топоркова, племінника Йосипа Волоцького: «то вже давно зникло за молитвами і порадами Васіана Топоркова, з середовища лукавих йосифлян...»¹⁶⁸. Ця заява – пряме свідчення про ймовірний вплив йосифлянського оточення на царя та про ставлення самого князя до йосифлянського табору. Якщо вірити Курбському, цей вплив не можна назвати незначним. У відношенні Курбського до панівного церковного табору не можна відзначити чогось примітного, враховуючи, що під час царювання Грозного опозицію йосифлянам становили як різного роду вольнодумці, так і багато хто з оточення самого царя¹⁶⁹. Невтішні епітети по відношенню до йосифлян ніяким чином не розкриваються надалі і, ймовірно, слідує тенденції звинувачень Курбського на адресу всього оточення царя. Андрій Михайлович навіть називає деяких з царського оточення антихристами¹⁷⁰, що збігається з риторикою про спокушання царя тими особами, які прийшли на зміну «Вибраній раді» як помічники государя. Цим ходом князь Андрій знову заявляє про абсолютну помилковість нинішнього курсу держави, що, по суті, повторює наш висновок про використання Курбським старозаповітних цитат у контексті розуміння царських насильств.

Існує у питанні аргументації біглого князя і проблема щирості. Як справедливо зазначив Лихачов, сам стиль викладу та зміст аргументації ясно свідчать, що твори Андрія Курбського були створені їм передусім задля виправдання¹⁷¹, а тому ми не можемо з упевненістю припускати, якою мірою написане відображає світогляд автора.

Здійснюючи аналіз всіх згаданих у цій роботі творів, ми повинні співвідносити результати цього аналізу між собою, якщо хочемо описати ідеї

¹⁶⁸ Переписка Івана Грозного... С. 177.

¹⁶⁹ Зимин А. А. Пересветов и его современники... С. 395.

¹⁷⁰ Переписка Івана Грозного... С. 121

¹⁷¹ Лихачёв Д. С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского / Переписка Івана Грозного... С. 202-206.

наси́льства у російській публіцистиці в їх еволюції. Порівнюючи центральні ідеї послання Карпова митрополиту Даниїлу та листи Грозного Курбському, ми виявляємо, що вони дещо подібні. В обох випадках обґрунтовується законність застосування насильства по відношенню до тих, хто заслуговує на покарання. Це аж ніяк не дивно, враховуючи тенденції максимальної централізації влади, характерні як для Московської Русі данного періоду, так і для європейської філософії того часу, з якою багато в чому ідентичні положення Федіра Каропова. Втім, є й відмінність, яку можна назвати якщо і не корінною, то вкрай значущою. Карповська ідея самодержавства хоч і містить у собі біблійні аргументи, але за своїм походженням та основним змістом має потужну світську основу, присутній потужний гуманістичний елемент. В обґрунтуванні уявлень Івана Грозного лежить саме релігійна основа, а ригоризм тлумачення вражаючий.

Тепер перейдемо до розгляду зв'язків між творами Грозного та циклу Філофея. Згідно з ідеєю Третього Риму старця Філофея, «грецьке царство зруйноване і не відновиться: і все це сталося гріхами нашими, бо вони зрадили православну грецьку віру в католицтво»¹⁷² (роздуми аналогічного смислу закономірно знаходимо також у Псевдофілофея). У посланні Івана Грозного Курбському звучить щось явно несхоже за змістом: «Так само ось і греки через негаразди подібні до тих, які ви зловмишляєте, а не з Божої волі самі стали данину платити... з'явився за гріхи наші, народу християнського, безбожний Магомет, погасив грецьку могутність»¹⁷³. У Філофея (і його продовжувача) ми читаємо звичну розповідь про гріхопадіння, відступництво греків, що і привело їхнє християнське царство до загибелі, у Івана Васильовича ж виявляємо пояснення бід греків не у вірі, а у внутрішніх негараздах, влаштованих візантійською ж знаттю. Очевидно, тут проводиться паралель із боярами, яких він підозрював у зрадництві з найперших років

¹⁷² Послание о неблагоприятных днях и часах / ПЛДР. Т. 6. С. 449.

¹⁷³ Переписка Ивана Грозного... С. 133.

свого правління¹⁷⁴. Вже одне це свідчення йде в розріз з одним із ключових аргументів задуму праць Філофеевського циклу про релігійний фактор як головну причину загибелі Другого Риму. Більш практичне розуміння Грозного виходить з реалій його часу та відмінним політичним досвідом автора, а тому свідчить про неповне сприйняття концепції на конкретному етапі її існування. У сучасній науці звучить припущення, за яким на світогляді царя більшою мірою відбилися есхатологічні мотиви його епохи (очікування кінця світу в 7070-7077 рр.), що, можливо, навіть стало головною причиною запровадження опричнини з її ритуалізованими вбивствами¹⁷⁵. Таким чином, між ідеєю насильства в російському православ'ї та ідеєю Третього Риму (у Філофеевському розумінні) за часів Івана Грозного прямої кореляції ми не знаходимо – стосовно царського осмислення доречніше казати про есхатологічні переживання у відриві від філофеевської концепції.

Розглянемо питання щодо взаємозв'язку між творами Грозного і Пересвєтова. Насамперед варто сказати, що цареві було відомо про ідеї воїтника, що наймався до нього на службу. Пересвєтов сам пише, що передав молодому Івану Васильовичу «дві книжки» (Велику і малу чолобитні)¹⁷⁶. Більше того, в історіографії на підставі існування праць письменника у багатьох списках висловлюється думка про належне розуміння царем значення чолобитних Івана Семеновича саме як про суспільно-політичні трактати¹⁷⁷. Сказати, якою мірою думка Пересвєтова далася взнаки на світогляді царя складно, враховуючи, що обидва автори перш за все виходили з реалій свого часу. Ми можемо з упевненістю говорити про релігійне значення обґрунтування самодержавної влади у поглядах обох

¹⁷⁴ Скрынников Р. Г. Царство террора. Санкт-Петербург, 1992. С. 198.

¹⁷⁵ Ваненкова А. Е. Отражение эсхатологических представлений... С. 136; Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. С. 368-369; Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опричнина и Страшный суд / Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. Москва, 2003. С. 69-76, 79-83, 86-89. URL: <http://ec-dejavu.ru/o/Oprichnina.html> (дата звернення: 25.10.2023).

¹⁷⁶ Большая челобитная. С. 607.

¹⁷⁷ Будовниц И. У. История русской публицистики XVI века. С. 212.

авторів та про виправдання страт лінивих вельмож у Івана Пересвєтова та неугодних рабів Івана Грозного, але на цьому, мабуть, відповідності й закінчуються. Іван IV є абсолютом влади. Йому, даним Богом монарху, належить повна, нічим не обмежена монополія на насильство у світі. Стосовно будь-якої людини в її земному житті суд Грозного є істиною, тому що все одно на кожного чекає Страшний суд, де скривджена царем душа може бути врятована, якщо вирок винесений несправедливо. У Пересвєтова ми все ж таки бачимо меншу релігійність у судженнях, а також слова про раціоналістично справедливий суд, раціоналістичне управління власними слугами. Але найголовнішою відмінністю тут ми вважаємо самі обставини існування текстів цих двох авторів. Пояснення цього твердження дамо цитуванням Андрія Каравашкіна: «Для Пересвєтова істина ще не реалізована у земному досвіді, і тому очевидна нагальна необхідність наблизити реальну життєву практику до цього ідеалу... Іншу картину є концепція Івана Грозного. Цар був переконаний у тому, що гармонія, ідеальна рівновага між сущим і належним у певному сенсі вже відкриті та реалізовані. Захист цього порядку стає постійним утвердженням жорстокої норми, щоденним служінням втіленій істині. У Грозного немає пафосу реформатора, він не хоче змінювати щось у тому воістину досконалому порядку, який, на його думку, існуватиме до кінця часів. Вічність, минуле, сьогодення, Страшний суд – ось ті константи, які й визначають світорозуміння першого російського царя»¹⁷⁸. Пересвєтов теоретизує про майбутнє, припускає, пропонує способи втілення «правди». Цар виходить із реалій свого становища як, власне, царя та вірного раба Божого. Його розуміння проблеми суду, покарань, жорстокостей продиктовано його особливою самосвідомістю та діяльністю, втіленням існуючих ідей у реальність.

Отже, ми здійснили аналіз найбільш знакових авторських творів російської православної публіцистики XVI століття. Століття, що породило значну кількість різноманітних інтелектуалів і книжників. Століття нових

¹⁷⁸ Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика... С. 42-43.

ідей та тенденцій, якісних змін у Російській державі. Розглянуті нами літературні пам'ятки через свої основні послання багато в чому розкривали нові реалії культурно-соціального життя Росії. Як ми показали, подібності та всілякі кореляції між цими пам'ятниками існують і часом набувають цікавого звороту.

Загальною рисою всіх цих творів є відстоювання принципів монархічного повновладдя, що стало наслідком централізаційних процесів, які знаходили своє відображення у всіх сферах життя російського суспільства кінця XV – XVI ст. Однак ступінь схвалення, аргументація на користь самодержавної влади у кожного автора різні, у зв'язку з чим з'являється індивідуальна специфіка у визначенні методів здійснення, меж влади государя і, звичайно, сприйняття ідей про застосування насильницьких дій.

Як ми з'ясували, поза контекстом нашого часу виявилися міркування Псевдофілофея, що оповідають про насильства виключно відповідно до християнських правових норм. Нового, унікального значення «насильства» в російську думку концепція «Москва – Третій Рим» не внесла.

Іншу ситуацію ми маємо з Федіром Карповим, роздуми якого стали прикладом політичної думки Відродження на Русі. Згідно з цією думкою формується і його ставлення до страт як до державної необхідності, заходу для збереження «закону». Підкріплені ці думки також Писанням та античною філософією.

Увага численних досліджень, присвячених Івану Семеновичу Пересветову, була приділена поняттю правди. Ця «правда», як і у Федіра Івановича Карпова, служить гарантом збереження благоденствування, але також набуває нового сенсу в реаліях, сучасних самому Пересветову. Зовнішньополітичні інтереси відбиваються на письмі спонуканням «січити та полонити», а релігійний зміст виправдовує жорстокі страти для зміцнення православної держави.

Думка Івана Грозного виступає деяким апофеозом ідей насильства. Ясно виражена глибока релігійність самого царя поєднується з реаліями його часу

далеко не тільки в теоретичному сенсі. Положення самодержця визначає практичність самосвідомості Івана. Два ці найважливіші чинники і визначають ту специфічну позицію, в рамках якої Іван Грозний обґрунтовує справедливість своїх дій.

Як ідейний опонент царя, князь Андрій Курбський вступає в інтенсивне протистояння з ідеями «жорстокого кровопивці». Критика царського свавілля йде за декількома напрямками. По-перше, цар влаштував гоніння на благочестивих християн (опрічнина як інститут взагалі та родина Адашевих, наприклад); по-друге, діяння та ідеї царя-самодержця призведуть до катастрофи для всієї держави; по-третє, цар оточений слугами-антихристами, що є неабиякою компрометацією взагалі. Опальним князем просувається наратив гріхопадіння царя через несправедливі жорстокі гоніння на своїх колишніх соратників та наявності в новому царському оточенні антихристів, що вже є звинуваченням неабиякої тяжкості. До того ж, Курбським наводяться біблійні приклади того, що сприйняття Грозного своєї влади не просто хибне – воно прямо протилежне моралі Писання. Самодурство царя у його злочинній самовпевненості. А от результатом цього самодурства є дарма пролита кров простих християн. Підкреслюється також, що через усе загадне доля царя після смерті буде жахливою.

Полеміка Івана Грозного та Андрія Курбського була також проаналізована нами методом контент-аналізу за допомогою програми MAXQDA-2022. Аналіз здійснювався за принципом обчислення ключових слів, що маркерують різні аспекти світобачення авторів з приводу розуміння насилля.

Так, одними з найвживаніших разом слів що в Івана Грозного (Таблиця 1), що в Андрія Курбського (Таблиця 2) є слова «християнський» (та похідні від нього) та «цар» – тут князь-перебіжчик та цар розмовляють «на одній мові». Більше це характеризує ярославського князя, який, як видно, попри гіркі звинувачення та критичний тон все ж не ставить під сумнів сам титул та право на нього свого інтелектуального та політичного опонента.

Найбільший акцент у листах Грозного, як не дивно, стоїть на словах «цар», «раб» та «Бог». Очевидно, цим знову підкреслюється самосприйняття царя одночасно як раба Божого та володаря для своїх рабів.

У Курбського акцентуються сполучення слів «християни», «Бог», «душа», «кров» – тобто наочний показ біблійного тону своєї аргументації та звинувачення царя за допомогою релігійних мотивів.

Розділ 4. Образи насилля в православній думці кінця XVI – початку XVII ст.

Кінець епохи правління Рюриковичів та слідує за нею криза виявилася не тільки політичною. «Якщо в XVI ст. Грозний у своїх посланнях до Курбського заперечував право підданих судити про дії свого государя, стверджував богообраність монаршої влади... то невдовзі після його смерті це становище різко змінилося: у 1598 р. відбулися перші вибори російського государя «всією землею». Теологічна думка на походження царської влади та ідея непідсудності монарха людському суду вперше викликала дуже серйозні сумніви»¹⁷⁹. І це був лише один з багатьох культурних зламів Смути.

Рефлексія подій Смути не змусила себе довго чекати. Сучасники тих подій зафіксували почуту та побачену інформацію, а також піддавали її осмисленню, вибудовуючи наратив згідно цього осмислення. Таким чином створювалися цілі концепції, які мали за мету пояснити причини Смути та її глибинне значення.

У данному розділі поставлені цілі розгляду образів насилля стосовно останніх років російського Середньовіччя – до років початку Смути – у праці сучасника тих подій – Івана Тимофєєва. Основну частину свого знакового та складного за структурою твору книжник закінчує писати у 1615-1616 рр.¹⁸⁰.

Іван Тимофєєв починає оповідання зі знакової фігури – з Івана Грозного. Вже зі вступу до його «Часовика» можна помітити характерну особливість опису першого царя та його діянь у сприйнятті Тимофєєва – двоїстість. З однієї сторони, цар описується в очевидно позитивному ключі прославлення як законного, праведного та великого правителя, з іншої, відмічається його гріховна суворість: «у юності примножувався у гніві

¹⁷⁹ Лихачёв Д. С. Человек в литературе Древней Руси. Москва, 1970. С. 25.

¹⁸⁰ Рыбаков Д. «Временник Ивана Тимофеева» – пам'ятка російської історіографії XVII ст. С. 165.

URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Rybakov_Dmytro/Vremennyk_Ivana_Tymofiieva_pamiatka_rosiiskoi_istoriohrafii_XVII_st_pytannia_pokhodzhennia_ta_atryb.pdf?PHPSESSID=ifdrqg3ecv2u4ssl9htf0kd606 (дата звернення: 22.11.2023).

превеликому, сподвигнутого від перебуваючому у ньому гріху... до ярості схильний був»¹⁸¹. Першим же розділом підкреслюється ця характерна риса першого царя, розділом «Про опрічнину».

Одразу переходячи до суті питання, книжник повідомляє читачеві трагічну сутність подій. «Від умислення великою ярості на своїх рабів подвигся, як возненавидів міста свої всі і в гніві своїм розділенням роздвоєння єдиних людей розділив... і всю землю держави своєї, ніби секірою, на половини ніби розсік»¹⁸² – ці слова є буквально початком оповідання, а присутнє емоційне навантаження проходить і надалі. Воно має за мету передати читачеві певні відчуття на всю наступну розповідь з приводу опрічнини. Першу конкретну згадку про якісь насильницькі дії знаходимо дуже скоро: «Вельмож царства свого багатьох і добромислимих до нього побив, інших же в чужовірні землі від себе виганяючи»¹⁸³. Підпорядковуючись, втім, загальному настрою, ця згадка не знаходить якоїсь особливої рефлексії у Тимофєєва – вона скоріше слугує допоміжним засобом у побудуванні наративу, однією з деталей.

Наступний розділ, що присвячений походу на Новгород, детальніше розкриває думку Тимофєєва. «Від чужих та невірних я не очікував отримати стільки зла й страждань, скільки прийняв я від трудів володаря мого, від рук його, через наговорів на мене брехливих доносчиків, тому як він всю землю мою напоїв кров'ю, піддаваючи всіх моїх людей різним мукам; не тільки землю покрив, а й воду нею згустив, і один тільки Бог знає, хто винний – той чи вони»¹⁸⁴. Книжник ділиться з нами своїм одкровенням, що його болісне нерозуміння причин того, навіщо це сталося, настільки велике, що він просто посилається на псалми 78 та 79 задля передачі почуттів¹⁸⁵. Наведена вище цитата вже відрізняється безпосереднім вираженням думки автора. Її можна

¹⁸¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 174.

¹⁸² Там же. С. 174-175.

¹⁸³ Там же. С. 175.

¹⁸⁴ Там же. С. 175-176.

¹⁸⁵ Там же. С. 176.

назвати двоїстою, про що детальніше буде згадано пізніше. З однієї сторони, перед нами чітко постає негативне сприйняття скоєних жорстокостей. Ці жорстокості, що логічно витікають з «превеликого гніву» царя, призвели до негативних наслідків. З іншої ж сторони, автор тексту спочатку чітко відзначає роль царя як головного кривдника, а потім каже про нерозв'язність питання відповідальності за скоєне – чи то сам цар є винуватцем, чи то доносчики. Цей біль та невизначеність підкреслюються у текстах псалмів, загальний сенс яких полягає у вираженні скорботи через пережиті страждання та розпачливого звернення до Бога.

Одним з висновків всього тексту книжника щодо фігури Грозного є оголошення доленосного наслідку опрічнини – Смути: «цим розділенням, вважаю, – нинішнє всієї землі розладдя прообразує звідти до сьогодні»¹⁸⁶. Цій думці надається авторитетне підтвердження: «По Христову гласу, як «всяке царство, що розділилося само в собі, не може стояти» (Мф. 12, 25)¹⁸⁷. Посилання на авторитет Святого Письма, на Євангеліє від Матфія, резюмує відношення книжника до опрічнини, її запровадження царем та весь тон оповідання розділу. Сутність перетворень опрічнини бачиться хибною та навіть катастрофічною, а звернення до Писання виступає як своєрідний кульмінаційний момент аргументації, до якого сходять тематична частинка тексту.

У 1571 р. на російську землю зійшла одна з Божих кар. Татарське розорення описується в «Часовику» не детально. Важливість його для нас полягає не в цьому. Під час розповіді Тимофєєв використовує вже відомий нам прийом залучення аналогій з біблійної історії для надання значущості: «Число ж людей тоді, в ньому (в Москві) погублених, було не менше, ніж у давнину, під час нашествия Тіта на земний Сіон (Іерусалим); ясно, що і тут через уклонення на гріх голови всіх – самого царя, як колись Давид за гріхи прийняв возвіщене йому Богом покарання; він сам обрав одну з трьох страт –

¹⁸⁶ Временник Ивана Тимофеева. С. 175.

¹⁸⁷ Там же. С. 175.

ураження рукою ангела безлічі людей. І як коли той, обравши страту, терпляче переносив її, так і цей негаразди, що сталися, переносив покірно й мовчазно, – так, як коли неправедних настає праведний Божий суд»¹⁸⁸. Гріхи царя вкотре звертають на себе увагу Господа, обертаючись смертями людей. Описана книжником покірливість царя при цьому описується як чеснота.

Стилістична риса опису морального образу царя збиває з пантелику. Одночасна позитивна та негативна оцінка фігури Грозного турбувала уми істориків та знаходила різні інтерпретації¹⁸⁹. На думку Дмитра Антонова, це пов'язано з християнськими уявленнями про Страшний суд, Божественне провидіння та свободу волі людини. Іван Грозний як людина має власну волю, але його діяння (вільнообрані за природою) слідує провидінню¹⁹⁰. В кінці кінців, тільки Бог має право судити когось остаточно, а тому Тимофєєв, хоча й описує царські злочинства, прославляє особу Грозного гучними епітетами, делікатно утримується від звинувачувальних найменувань по типу «душоуб», «вбивця», не виносить царю «вердикт»¹⁹¹. Книжник розповідає нам саме про дії «прославленого» царя: «лишнього не кажу – сам собі навітник був»¹⁹². Однобоке ставлення до героя непритаманне Тимофєєву. Іван Грозний Тимофєєва також здатний на любов¹⁹³ та сльозну скорботу за загиблим сином¹⁹⁴. Отже, Іван Тимофєєв надає читачеві складний моральний образ царя. Це образ реалістичний – в ньому є місце одночасному описанню як тих дій та рис царя, що варті засудження, так і тих, що підкреслюють людяність правителя. Книжник став одним з перших в літературній традиції Русі творцем такого складного, «людяного» характеру¹⁹⁵.

¹⁸⁸ Временник Ивана Тимофеева. С. 177.

¹⁸⁹ Антонов Д. И. Смугра в культуре средневековой Руси... С. 121-125.

¹⁹⁰ Временник Ивана Тимофеева. С. 127-129.

¹⁹¹ Там же. С. 128-129.

¹⁹² Там же. С. 175.

¹⁹³ Там же. С. 181.

¹⁹⁴ Там же. С. 184.

¹⁹⁵ Лихачёв Д. С. Человек в литературе Древней Руси. С. 14.

Думка про несповідний Божий промисел відіграє найважливішу роль у міркуваннях дяка: саме у ній виявляється причина смерті самого Грозного та його синів – Дмитра та Івана Івановичів¹⁹⁶. Ідея пов'язана з особливим вирішенням проблеми про взаємозв'язок свободи людської волі та Божого промислу у «Часовику». За твердженням Тимофєєва, не лише випадкові непередбачувані події, а й гріховні дії, здійснені по людській волі, попускаються Богом. Усе це утворює непізнавану для людської свідомості дійсність¹⁹⁷.

Таким чином, світогляд, що проявляється в «Часовику», представляє собою ідею «Божого батогу», актуалізований подіями Смути. Ця ідея говорить про існування сенсу у пережитих суспільством лихах – катастрофи є частиною Божого провідиння. Катастрофи, що відбуваються за Божою волею, слугують назіданням для віруючих та ведуть до оздоровлення людства¹⁹⁸. Бог не може бути джерелом страждань чи зла у світі. Послані страждання не мають за мету принести страждання. Це не самоціль. Втручання Бога в земне життя є вимушеним. Християни самі своїми гріхами та беззаконням спричиняють страти Господні. Приносячи кару, Бог не тільки не постає як жорстокий та нещадний володар людей, але виступає як абсолютний людинолюбець. В милісті Божій криється причина страт, а не в гніві. Заради нашого ж спасіння люди повинні перетерпіти ненастя та прийти до покаяння. Насилля відбувається з санкції Господа.

Відповідно до цього, не має принципового значення, через кого конкретно відчував страждання, наприклад, той же Тимофєєв – чи за провиною доносчиків, або ж через царя, як це було в новгородському епізоді. Книжник бачить картину світу ширше, глобальніше. Гріх абсолютно кожної людини, від найнижчих прошарків суспільства і до вінценосців, спровокував новий гріх (в свою чергу, постійно викликаючи Божу кару,

¹⁹⁶ Временник Ивана Тимофеева. С. 183-184.

¹⁹⁷ Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси... С. 127.

¹⁹⁸ Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. Москва, 1997. С. 32-33.

звісно), породжуючи порочний ланцюг подій, де виокремити якийсь найважливіший момент для Тимофєєва не є можливим¹⁹⁹.

Лише щире покаєння усіх грішників (а тобто й усіх людей епохи взагалі) відкриє шлях до припинення лих. Лиха на те й зосереджені – вони покликані надати розуміння людям про велику ступінь їх гріховності, що спричиняє біди (а не тільки безпосередньо карати людей). Таким чином здійснюється «лікування» суспільства. Але, як слідує з наративу Тимофєєва про історичні події недалекого майбутнього, зцілення відбувається дуже нескоро, адже після «першосуших», законних царів до влади прийдуть царі неправильні – обрані²⁰⁰. Гріхи, що викликають лиха, видаються не лише актом людського свавілля, але й частиною божественного потурання: Господь бачить усі події минулого та майбутнього, гріхи людства і, в кінці кінців, його покаєння. Так, з дозволу Бога навіть, можливо, відбувається вбивство «першосушого» монарха Івана IV Борисом Годуновим²⁰¹, який в оповіданні книжника є неправильним та неправедним царем.

Порівнюючи ідеї про насилля в «Часовику» Івана Тимофєєва з уже виокремленими образами насилля в минулих розділах слід одразу зазначити їх принципову різність. У всіх минулих випадках точка зору на моральну (не)допустимість та (не)застосування насилля виходила саме з судження автора. Архієпископ Генадій та йосифляни наводять аргументи, чому і як варто судити та стратити єретиків. Нестяжателі – чому не можна цього робити. Карпов та Пересвєтов представляють свої утопічні проекти, де насилля служить цілі збереження «правди». Філофей просто видає свій смертний вирок умовним кривдникам церкви та називає «насиллям» кожному образу церкви. Іван Грозний та Андрій Курбський, які завдяки полеміці намагаються «перемогти» свого політичного опонента словом, багато в чому віддзеркалюють один одного. Опальний боярин наводить свою думку про те,

¹⁹⁹ Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси... С. 141.

²⁰⁰ Временник Ивана Тимофеева. С. 142.

²⁰¹ Там же. С. 178.

що криваві страти та переслідування християн тираном-Грозним призведуть до катастрофи для всього православного царства, цар ж у своїх листах наводить численні доводи на користь законності та правильності насильницьких дій, адже вони відповідають встановленому самим Богом ідеальному устрою. Усі ці причини (не)допустимості застосування насилля по відношенню до когось мають окрас схвали чи засудження, а також виступають від імені законів, що походять від розуміння християнства людьми. Ідея, що звучить у творі Тимофєєва, більш «абстрактна» за свою суттю. Насилля в нього йде напряду від Бога. Воно спричиняє страждання, біль. Але воно є частиною Божого промислу, тож повинне розцінюватися як і кожен інший божественний прояв.

Висновки

Отже, нами були розглянуті найвідоміші публіцистичні пам'ятки пізнього російського Середньовіччя, в яких образи насилля мали православну релігійну аргументацію. Від часів народження Російської централізованої держави в кінці XV ст. і до початку Смути – в політичному сенсі періодизації; і від часів перших згадок про ересь жидовствуючих до осмислення подій, що безпосередньо привели до Смути, самими сучасниками Смути – в культурно-інтелектуальному сенсі періодизації.

Архієпископ Генадій, перший викривач ересі жидовствуючих, не дарма став відомим історіописанню як завзятий прихильник іспанської інквізиції. Його опис цієї установи повний неприкритого захоплення «благочестивими діяннями королей шпанських» у справі збереження релігійного благочестя в державі. Обурений ситуацією у власній країні, в котрій новгородські єретики не тільки існують взагалі, а ще й користуються протекцією з боку влади, борець з ерессю вбачав в інквізиції порятунок та агітував за її запровадження. Генадій вбачав інституалізоване насилля ідеалом збереження чистоти віри.

Наступним після Генадія етапом диспуту щодо єретиків виявилася полеміка йосифлян та нестяжателів. Як відмічали дослідники, ця полеміка знаменувала собою появу двох відмінних релігійних культур російського православ'я. Обидві вони по-своєму розуміли християнську письмову спадщину, актуалізували часто її різні частини, відображаючи свої категорії мислення. Йосифлянське розуміння відрізняється більшим ригоризмом по відношенню до церковно-історичної традиції страт єретиків та відступників. Також для нього моральним авторитетом виступає абсолютно вся письмова спадщина, включаючи Старий Заповіт. Доля завзятих єретиків та навіть «відступників», якими є жидовствуючі – смертна страта. Нестяжательська думка не є антиподом йосифлянської – вона ні в якому разі не заперечує чи релятивізує традицію. Але для неї набагато більшою мірою характерний акцент на новозаповітній моралі, згідно з якою

моральне значення Старого Заповіту не є авторитетним з приводу полеміки. Доля єретиків – помилування.

В середині XVI ст. російський інтелектуальний простір переживає підйом, в результаті чого виникають різноманітні цілісні утопічні концепції устрою держави. В обґрунтуванні таких концепцій релігійна аргументація знаходила далеко не останню роль. Федіром Івановичем Карповим було викладено бачення ідеальної держави, де гарантом «правди» є абсолютний монарх, що не допускає порушення законів та страждань своїх підданих. Натхненням Карпова тут є як раціоналістична антична спадщина, так і біблійна мораль (але без Передання). Насилля у формі смертних страт є допустимим по відношенню до кривдників «правди» задля збереження справедливого порядку. Проголошується також суспільна відповідальність за ігнорування порушень закону (ця деталь зустрінеться ще тричі: у Псевдофілофея, Грозного та Івана Тимофєєва).

Багато в чому схожу концепцію представить Іван Семенович Пересветов, який у своїх «чолобитних» також буде обґрунтовувати устрій «правди». Суспільно-політичний устрій нагадує карпівський – благочестивий самодержавний монарх, який і є головним гарантом справедливості. Він також має здійснити деякі суттєві державні перетворення, аби цієї правди досягти. Для цього монарху потрібно оточити себе талановитими людьми за мерітократичним принципом та встановити сувору відповідальність, яка може каратися і смертною стратою. Аргументація цього положення містить посилення на авторитет – Святе Письмо, але авторське розуміння конкретної цитати («кожному по справам його») різко відрізняється від оригінального значення. За інтерпретацією цієї біблійної цитати Пересветовим, смертному монарху вже зараз надається роль великого судді, яким має бути лише сам Господь Бог під час Страшного суду. Присутній у «воїнника» і неаргументований загарбницько-релігійний мотив. І якщо експансія в бік орд і стояла на порядку денному в державі, то необхідність січити та полонити

людей не знаходить ані контекстуального підтвердження, ані підтвердження в самому тексті.

В контексті нашої тематики дещо осторонь стоять фігури старця Філофея та Псевдофілофея. Оформлена Філофеєм релігійна концепція «Москва – Третій Рим», з одної сторони, стала яскравим прикладом есхатологічних переживань епохи, а з іншої, взагалі не привнесла якогось свого унікального образу насилля. З цього приводу твір «Про образи церкви» скоріше нагадує рапорт (умовно кажучи, «існує проблема – займіться її вирішенням»). Два нарративних відтинки творів циклу, умовно «викладення концептуальної сутності / прославлення монарха» та «нав'язливе покладення відповідальності» не містять у собі обґрунтування насильницьких дій, обмежуючись фразою про смертну страту тих, хто ображає церкву, згадуванням самого терміну «насилля» по відношенню до церкви та оголошенням відповідальності за ігнорування пригрішень своїх підданих (смерть – звичайним посадовцям, прокляття – государеві).

Навпаки яскраво тема насилля була розкрита в переписці царя Івана Грозного та князя Андрія Курбського. Пространні листи царя стали справжнім маніфестом самодержавству та крайнього релігійного самосприйняття. У світі Івана Васильовича не існує невизначеностей. Він сам є рабом Божим, поставленим на царство. Тільки перед самим Богом цар несе відповідальність. Так само і всі інші люди є рабами по відношенню до царя, а тому вони мають повинуватися йому з таким самим рвінням. Кожне це положення підтверджується посиланням на православну християнську спадщину. Обставини царювання Івана IV та його релігійність створюють вкрай яскравий образ насилля – усіяке діяння царя законне, а тому угодне Богові. Якщо ж мораль царя хибна, то відповідатиме він за це тільки перед Богом.

Князь Курбський виступає обвинувачем царя, намагаючись спростувати його уявлення про природу влади різними шляхами – зверненням до Писання, звинуваченням у зв'язках з антихристами, прямою

вказівкою на гріховну кровожерливість тощо. Його розуміння проблеми насилля залежить від предмету диспуту – образу насилля в розумінні самого царя – а тому воно направлене на побудування протилежного. Так, цареві не слід керуватися принципами, що роблять з нього злісного кровопивцю – в протилежному випадку він повторює гріх Ахава, обрікаючи на катастрофу все царство.

Культурний злам Смути породив собою й специфічні підходи до розгляду російської історії книжниками-свідками подій. Іван Тимофеев став тим з них, хто розпочав свій наратив не з фігури Бориса Годунова-царя, а з Івана Грозного. Цей вибір, звісно, не був випадковістю. Притримуючись етикету прославлення царя та дійсно широко відзначаючи його велич («першосущість», релігійне благочестя, царську хватку), Тимофеев не може не відзначити й гріховності царських діянь. Ця гріховність визнається автором причиною того, що сталася смута. Розуміння книжником ідей про насилля відповідає загальному наративу ідеї Божого батогу, згідно з якою всілякі насилля спіткають людей по Божому велінню за гріхи. Мета при цьому не стільки покарати людство, скільки направити його на шлях виправлення.

Таким чином, ми можемо побачити, що переважна більшість образів насилля у джерелах представляла собою образи унікальні. Вони виходили з контексту свого часу – часу динамічних перетворень у державі та інтелектуальному середовищі. Релігійна криза кінця XV – початку XVI ст. актуалізувала, відповідно, полеміку у священницьких колах, де можна побачити народження вже російської акривії та ікономії (принаймні, у вузькому значенні, відповідного до полеміки). Друга чверть XVI ст. – політично-філософські роздуми, що ідейно тяжіли до європейських тенденцій з їх ідеями про мудрого самодержця, який має стратами підтримувати утопічний порядок. Третя чверть XVI – жорсткі суперечки про природу та межі царської влади, від якої напряду залежать ідеї про ступінь допустимості насилля. Куди більш топосним є наратив Івана Тимофеева з

його описанням причин та глибинного смислу Смути у руслі ідей про Божий батог. Взагалі ж поза тенденцією надбання унікальних сенсів стоять твори Філофеевського циклу, де ідейна новизна представленої концепції ніяким чином не вплинула на розуміння насилля.

Отже, через якісно відмінні умови різних етапів політичного та інтелектуального життя держави, якогось еволюційного ряду встановити не вдається. Доцільніше казати про певні унікальні тематичні етапи, що характеризуються перед усім контекстом існування. До першого етапу (кінця XV – початку XVI ст.) слід віднести полеміку навколо долі єретиків-жидовствующих – це твори новгородського архієпископа Генадія, Йосифа Волоцького та кола нестяжателів. Другий етап (перша половина XVI ст.) – це епоха інтелектуальних проєктів – концепцій «Москва – Третій Рим» з праць Філофеевського циклу та утопічних держав «правди» Федіра Карпова та Івана Пересвєтова. Третій етап (друга половина XVI ст.) – епоха масштабних подій в Московській державі, що відобразилася в листуванні опального князя Андрія Курбського та царя Івана Грозного. Нарешті, останній етап (початок XVII ст.) – епоха Смути й осмислення її сутності та причин, в якому тільки Іван Тимофеев зазирає в XVI ст., до часів Грозного.

Список використаних джерел та літератури

1. Афанасий Александрийский. Творения. Сергиев Посад, 1903. Ч. 4. 479 с.
2. Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе: В 10 т. Москва: Издательский отдел Московского патриархата, 1992. Т. 7. 399 с.
3. Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе: В 10 т. Москва: Издательский отдел Московского патриархата, 1992. Т. 8. 511 с.
4. Большая челобитная / Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Конец XV – начало XVI в. / под ред. Л. В. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1984. с. 602-625.
5. Временник Ивана Тимофеева / пер. О. А. Державиной. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1951. 524 с.
6. Грамоты великого князя Ивана III и митрополита Геронтия архиепископу Геннадию Новгородскому / Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1957. С. 313-315.
7. Ответ кирилловских старцев на слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого / Памятники литературы древней Руси (ПЛДР). Конец XV – первая половина XVI века / под общ. ред. Л. В. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1984. Т. 6. С. 358-364.
8. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / под отв. ред. Д. С. Лихачёва. Ленинград: Наука, 1979. 445 с.
9. Переписка Фёдора Карпова с Максимом Греком / Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Конец XV – начало XVI в. / под ред. Л. В. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1984. с. 494-501.
10. Послание великому князю Василию об исправлении крестного знамения и о содомском блуде / Памятники литературы Древней Руси

- (ПЛДР). Конец XV – начало XVI в. / под ред. Л. В. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1984. С. 436-441.
11. Послание митрополиту Даниилу / Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Конец XV – начало XVI в. / под ред. Л. В. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1984. с. 504-519.
12. Послание новгородского архиепископа Геннадия московскому митрополиту Зосиме / Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1955. С. 373-379.
13. Послание о неблагоприятных днях и часах / Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Конец XV – начало XVI в. / под ред. Л. В. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1984. С. 442-455.
14. Послание старцу Филофею / Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Конец XV – начало XVI в. / под ред. Л. В. Дмитриева. Москва: Художественная литература, 1984. С. 518-519.
15. Прение с Иосифом Волоцким / Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения : Исследование и тексты. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1960. С. 275-281.
16. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель / отв. ред. О. А. Платонов. Москва: Издательство института русской цивилизации, 2011. 432 с.
17. Преподобный Максим Грек. Сочинения. Москва: Индрик, 2008. 568 с.
18. Слово о еретиках / Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения : Исследование и тексты. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1960. С. 271-274.
19. Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого / Памятники литературы древней Руси (ПЛДР). Конец XV – первая половина XVI века / под общ. ред. Л. В. Дмитриев. Москва: Художественная литература, 1984. Т. 6. С. 324-350.

20. Сочинение «Об обидах церкви» / Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой русской концепции (XV – XVI вв.). Москва: Политиздат, 1998. с. 365-369.
21. Карташёв А. В. Собрание сочинений: В 2 т. Очерки по истории русской церкви. Москва: ТЕРРА, 1992. Т. 1. 686 с.
22. Алексеев А. И. Преподобный Иосиф волоцкий в отношении к власти великого князя и митрополита в конце XV – начале XVI вв. *Палеороссия. Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях*, 2018. № 2 (10). С. 167-179.
23. Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. Москва: Индрик, 2012. 560 с.
24. Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-1510 гг. Санкт-Петербург, 2010. 390 с.
25. Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. Москва: РГГУ, 2009. 448 с.
26. Бондаренко В. И. Иосиф Волоцкий: апологет или критик самодержавной власти великого князя? *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*, 2010. № 4. С. 64–69.
27. Будовниц И. У. Русская публицистика XVI века. Ленинград: Издательств-во Академии наук СССР, 1947. 309 с.
28. Ваненкова А. Е. Отражение эсхатологических представлений в русской средневековой публицистике XVI века. *Вестник МГЛУ*, 2014. Вып. 18 (704). 133-144 с.
29. Володихин Д. М. Иван IV Грозный: царь-сирота. Москва: Молодая гвардия, 2018. 352 с.

30. Володихин Д. М. Опричнина и «псы государевы». Москва: Вече, 2010. 304 с.
31. Володихин Д. М. Царь Федор Иванович. Москва: Молодая гвардия, 2011. 256 с.
32. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Москва: Университетская типография, 1900. Т. 2., Ч. 1. 919 с.
33. Державина О. А. Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник» / Временник Ивана Тимофеева / пер. О. А. Державиной. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1951. С. 351-410.
34. Державина О. А. К вопросу о художественном методе и поэтическом стиле русской исторической повести начала XVII ст. / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / под отв. ред. Д. С. Лихачева. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1957. Т. 13. С. 672-688.
35. Дьяконов А. Ю. Церковно-государственные воззрения Иоанна IV Грозного. 2019. С. 100-107. URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_42355837_75291421.pdf (дата звернения: 15.10.2023).
36. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. Москва: Языки славянской письменности, 2002. 760 с.
37. Замалеев А. Ф. Философская мысль в Средневековой Руси (XI – XVI вв.). Ленинград: Наука, 1987. 247 с.
38. Зеньковский В. В. История русской философии. Москва: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
39. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли XVI в. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1958. 499 с.
40. Зимин А. А. Общественно-политические взгляды Фёдора Карпова / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук

- СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / под отв. ред. Д. С. Лихачева. Москва-Ленинград: Издательств-во Академии наук СССР, 1956. Т. 12. с. 160-174.
41. Зимин А. А. Опричнина. Москва: Территория, 2001. 448 с.
42. Зимин А. А. Россия на пороге нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). Москва: Мысль, 1972. 452 с.
43. Зимин А. А. Хорошкевич А. Л. Россия времени Ивана Грозного. Москва: Наука, 1982. 184 с.
44. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Siracusa: Istina, 1991. 424 с.
45. Казаков А. А. Об истоках «Жидовской» ереси в Новгороде конца XV века (некоторые свидетельства архиепископа Геннадия новгородского). *Историческая психология и социология истории*, 2017. № 1. С. 81-94.
46. Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения : Исследование и тексты. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1960. 363 с.
47. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1955. 573 с.
48. Каравашкин А. В. Иван Тимофеев – историк начала XVII в. – в свете современных интерпретаций. С. 25-37. URL: <https://www.reenactor.ru/ARH/PDF/Karavashkin.pdf> (дата звернения: 22.11.2023).
49. Каравашкин А. В. Иван Тимофеев: история и реторика. С. 106-123. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21056462> (дата звернения: 22.11.2023).
50. Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика: проблема творческой индивидуальности (Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский): автореф. дисс. на соискание учёной степени доктора фил. наук: 10.01.01. Москва, 2001. 48 с.

51. Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опричнина и Страшный суд / Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. Москва, 2003. С. 68-115. (URL: <http://ec-dejavu.ru/o/Oprichnina.html> (дата звернения: 25.10.2023).)
52. Карташёв А. В. Собрание сочинений: В 2 т. Очерки по истории русской церкви. Москва: ТЕРРА, 1992. Т. 1. 686 с.
53. Кимеева Е. Н. «Послание митрополиту Даниилу» Фёдора Карпова / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / под отв. ред. В. П. Адриановой-Перетц. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1953. Т. 9. с. 220-235.
54. Клибанов А. И. «Правда» Фёдора Карпова / Общество и государство феодальной России. Москва: Наука, 1975. С. 141-150.
55. Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. Москва: Аспект Пресс, 1996. 368 с.
56. Клибанов А. И. Русское православие. Вехи истории. Москва: Политиздат, 1989. 719 с.
57. Козляков В. Н. Смута в России. XVII век. Москва: Омега, 2007. 528 с.
58. Кузьмин А. Г. Публицистика и общественная мысль / Очерки русской культуры XVI в. Ч. 2. Москва: Издательство Московского университета, 1977. С. 112-135.
59. Лимонцева В. А. Государственно-правовые взгляды Ивана Тимофеева: автореф. дисс. на соискание учёной степени кандидата юридических наук: 27.03.2008. Москва, 2008. 30 с.
60. Лихачёв Д. С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского / Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / под отв. ред. Д. С. Лихачёва. Ленинград: Наука, 1979. с. 183-214.
61. Лихачёв Д. С. Человек в литературе Древней Руси. Москва: Наука, 1970. 181 с.

62. Лурье Я. С. К вопросу об идеологии Нила Сорского / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / отв. ред. Д. С. Лихачев. Москва-Ленинград, 1957. Т. 13. С. 182-214.
63. Микитчук М. Д. Образ личности и правления Ивана IV в историческом нарративе его младших современников. *Историческое обозрение*, 2020. С. 50-60. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-lichnosti-i-pravleniya-ivana-iv-v-istoricheskom-narrative-ego-mladshih-sovremennikov/viewer> (дата звернения: 21.11.2023).
64. Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. Москва: Институт философии РАН, 1997. 198 с.
65. Михайлова И. Б., Витлин Э. Б. Идеальный государь в представлении Ф. И. Карпова. *Вестник Санкт-Петербургского университета*, 2012. Вып. 2. С. 3-13.
66. Морозова Л. Е. Иван Грозный и публицисты XVI в. о пределах и характере царской власти / Римско-константинопольское наследие: идея власти и политическая практика. Москва: Наука, 1995. С. 236-251.
67. Ненашев Ю. Н. Форма правления в правовом учении Ф. И. Карпова о государстве. *Аспирантский вестник*. С. 176-180. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/forma-pravleniya-v-pravovom-uchenii-f-i-karpova-o-gosudarstve/viewer> (дата звернения: 21.11.2023).
68. Никольский М. Н. История русской церкви. Москва: АСТ, 2004. 607 с.
69. Петрик Н. Н. Симфония церкви и государства в политико-правовых взглядах Иосифа Волоцкого. *Северо-Кавказский юридический вестник*, 2015. № 2. С. 58–62.
70. Платонов С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI-XVII вв. Москва: Памятники исторической мысли, 1995. 481 с.
71. Плигузов А. И. «Ответ кирилловских старцев». *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 2001. № 3 (5). С. 1-17.

- 72.Плигузов А. И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого / Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. Москва, 1992. С. 1046-1056.
- 73.Плигузов А. И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. Москва: Квадрига, 2017. 420 с.
- 74.Полосин И. И. Иван Тимофеев – русский мыслитель, историк и дьяк XVII века. *Уч. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина*, 1949. Т. 60. Вып. 2. С. 135-170.
- 75.Полосин И. И. Социально-политическая история России XVI – начала XVII в. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1963. 382 с.
- 76.Ржига В. Ф. Боярин-западник XVI в. (Ф. И. Карпов) . *Учёные записки Института истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук*, Москва, 1929. Вып. 4. С. 39-48.
- 77.Рыбаков Д. «Временник Ивана Тимофеева» – пам'ятка російської історіографії XVII ст. С. 153-172. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Rybakov_Dmytro/Vremennyk_Ivana_Tymofiieva_pamiatka_rosiiskoi_istoriohrafii_XVII_st_pytannia_pokhodzhennia_ta_atryb.pdf?PHPSESSID=ifdrqg3ecv2u4ssl9htf0kd606 (дата звернення: 22.11.2023).
- 78.Рыбаков Д. А. «Временник Ивана Тимофеева» – несостоявшийся историографический проект начала XVII ст. / *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 2007. № 2 (28). С. 60-65.
- 79.Седельников А. Д. Рассказ об инквизиции 1490 г. / Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / под ред. Н. К. Никольского. Ленинград: Издательств-во Академии наук СССР, 1932. Т. 1. С. 33-59.
- 80.Синицына Н. В. Русская культура / История Европы. Т. 3.: От Средневековья к Новому времени. Москва: Наука, 1993. С. 555-575.

81. Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой русской концепции (XV – XVI вв.). Москва: Индрик, 1998. 416 с.
82. Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси в XIV – XVI вв.: подвижники русской церкви. Новосибирск: Наука, 1991. 396 с.
83. Скрынников Р. Г. Иван Грозный и его время. Москва: Знание, 1991. 64 с.
84. Скрынников Р. Г. Опричный террор. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1969. 344 с.
85. Скрынников Р. Г. Царство террора. Санкт-Петербург: Наука, 1992. 572 с.
86. Словарь книжников и книжности Древней Руси / под отв. ред. Д. С. Лихачёва. Ленинград: Наука, 1988. Вып. 2., Ч. 1. 517 с.
87. Словарь книжников и книжности Древней Руси / под отв. ред. Д. С. Лихачёва. Ленинград: Наука, 1989. Вып. 2., Ч. 2. 528 с.
88. Соловьёв К. А. «Послание митрополиту Даниилу» Фёдора Карпова как памятник управленческой мысли России XVI в. *Вестник Московского университета*, 2017. № 1. С. 104-118.
89. Соловьёв К. А. Библейские аллюзии в вводной части послания митрополиту Даниилу Фёдора Карпова. *Христианское чтение*, 2018. № 4. С. 64-78.
90. Талмазан О. Н. Правда Пересветова и прагма Макиавелли. *Славянские чтения*, 2020. № 16-17 (22-23). С. 156-176.
91. Туфанова О. А. Образ Ивана Грозного во «Временнике» Ивана Тимофеева. *Альманах современной науки и образования*, 2008. № 2 (9): в 3-х ч. Ч. II. С. 218-221.
92. Усачёв. А. С. «Третий Рим» или «Третий Киев»? (Московское царство XVI века в восприятии современников). *Общественные науки и современность*, Наука, 2012. № 1. С. 69-87 с.
93. Успенский Б. А. Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. 1. 608 с.

94. Фроянов И. Я. Драма русской истории: На путях к опричнине / под отв. ред. Ю. Г. Алексеева. Москва: Парад, 2007. 952 с.
95. Черенкова О. Н. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия об отношении к еретикам. *Вестник Свято-Филаретовского института*, 2012. С. 97-110. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/polemika-v-russkoy-tserkvi-pervoy-treti-xvi-stoletiya-ob-otnoshenii-k-eretikam/viewer> (дата звернения: 11.09.2023).
96. Шапошник В. В. Церковно-государственные отношения в России 30-80-е годы. XVI в. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2002. 536 с.
97. Шмидт С. О. Россия Ивана Грозного. Москва: Наука, 1999. 557 с.
98. Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. Москва: Мирос, 1998. 448 с.
99. Bushkovitch P. Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, Oxford: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1992. 276 p.
100. Cherniavsky M. Ivan the Terrible as Renaissance Prince. *Slavic Review*, Cambridge University Press, 1968. Vol. 27, No. 2. pp. 195-211.
101. Hunt P. Ivan IV's Personal Mythology of Kingship. *Slavic Review*, Cambridge University Press, 1993. Vol. 52, No. 4. pp. 769-809.
102. Ševčenko I. A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology. *Harvard Slavic Studies*, 1954. 2. pp. 156-158.

Додатки

Таблиця 1. Зв'язок слів у текстах Івана Грозного

Система кодів	ты те...	смерть	душа	дьявол	раб	зло	царь	князь	кровь	губит...	христ-	казнь	гнев	Бог	бож-	грех	убийца
ты тебе тебя себе себя		7	6	4	12	7	12	10	11	8	10	9	5	11	9	8	3
смерть	7		4	3	7	8	8	7	7	4	6	7	1	8	6	5	2
душа	6	4		3	8	6	8	7	9	6	7	8	3	9	8	7	3
дьявол	4	3	3		3	4	4	3	4	3	3	2	2	4	4	3	2
раб	12	7	8	3		12	10	9	10	8	8	7	5	8	9	9	2
зло	7	8	6	4	12		11	10	11	8	11	10	5	11	9	9	3
царь	12	8	8	4	10	11		11	11	8	10	11	5	13	11	9	3
князь	10	7	7	3	9	10	11		9	8	10	11	3	11	10	9	3
кровь	11	7	9	4	10	11	11	9		9	11	11	5	11	10	8	4
губить, губитель	8	4	6	3	8	8	8	8	9		6	7	3	8	7	8	1
христ-	10	6	7	3	8	11	10	10	11	6		9	4	9	10	8	3
казнь	9	7	8	2	7	10	11	11	11	7	9		2	10	8	7	3
гнев	5	1	3	2	5	5	5	3	5	3	4	2		4	4	3	1
Бог	11	8	9	4	8	11	13	11	11	8	9	10	4		9	9	3
бож-	9	6	8	4	9	9	11	10	10	7	10	8	4	9		8	4
грех	8	5	7	3	9	9	9	9	8	8	8	7	3	9	8		3
убийца	3	2	3	2	2	3	3	3	4	1	3	3	1	3	4	3	

Таблиця 2. Зв'язок слів у текстах Андрія Курбського

Система кодів	убийца	грех	бож-	Бог	гнев	казни	христ...	губит...	кровь	князь	царь	зла	зло	Анти...	дьявол	душа	смерть
убийца		1	1	1	1		1	1	2	1	1				1	1	1
грех	1		4	5	3	3	6	4	6	4	4	4	3	1	3	5	4
бож-	1	4		8	3	6	10	6	9	6	8	4	6	1	4	8	6
Бог	1	5	8		4	5	11	6	9	8	8	4	4	1	4	9	9
гнев	1	3	3	4		3	6	3	5	3	4	2	2	1	2	4	4
казни		3	6	5	3		7	3	5	4	6	3	4	1	1	6	5
христиане, христианский	1	6	10	11	6	7		6	9	6	12	5	6	1	4	10	9
губить, губитель	1	4	6	6	3	3	6		6	4	7	2	4	1	4	5	4
кровь	2	6	9	9	5	5	9	6		6	9	5	5	1	3	7	7
князь	1	4	6	8	3	4	6	4	6		6	4	4		2	7	6
царь	1	4	8	8	4	6	12	7	9	6		3	6	1	3	8	6
зла		4	4	4	2	3	5	2	5	4	3		3	1	3	4	4
зло		3	6	4	2	4	6	4	5	4	6	3		1	3	5	5
Антихрист		1	1	1	1	1	1	1	1		1	1	1		1		
дьявол	1	3	4	4	2	1	4	4	3	2	3	3	3	1		3	2
душа	1	5	8	9	4	6	10	5	7	7	8	4	5		3		8
смерть	1	4	6	9	4	5	9	4	7	6	6	4	5		2	8	

Резюме

Дослідження присвячене вивченню уявлень про застосування та моральну допустимість дій, які можна вважати насильницькими (смертні страти) у найбільш відомих публіцистичних джерелах періоду пізнього Середньовіччя Московської держави. Окрім безпосереднього вивчення образів насилля в російській книжності, особлива увага була присвячена контекстним подіям, процесам та явищам, що мали вплив на причини появи та стимули розвитку появи цих образів. У висновку зазначено, що образи насилля кінця XV – початку XVII ст., за деякими виключеннями, здебільшого чітко корелювали з конкретним історичним контекстом, а якоїсь органічної еволюції образів насилля не існує через концептуальну різність періодів.

Summary

The paper is dedicated to the studying the use and moral permissibility of actions that can be considered violent (mortal strife) in the most prominent publicistic works of the period of the late Middle Ages of the Moscow State. In addition to studying of the images of violence in Russian literature, special attention was devoted to contextual events, processes and phenomenas that influenced causes and incentives for the development of these images. It is stated in summary that the images of violence from the end of the 15th century to the beginning of the 17th century, with some exceptions, were clearly correlated with a specific historical context, and any organic evolution of the images cannot be constructed because of the conceptual differences of these periods.