

---

А. И. Алексеев (Санкт-Петербург)

## К ИЗУЧЕНИЮ ЕРЕСИ СТРИГОЛЬНИКОВ



Первой русской ересью, которая имеет признаки массового противоцерковного движения, является ересь стригольников. Изучению ереси посвящена обширная научная литература. Довольно скудную источниковую базу исследования, помимо кратких летописных статей, составляют обличительные послания церковных иерархов: Послание константинопольского патриарха Нила, «Поучение» епископа Стефана Пермского и четыре послания митрополита Фотия. Попытки расширить источниковую базу за счет привлечения памятников книжности, данных археологии и эпиграфики, предпринятые А. Д. Седельниковым, Н. П. Поповым, А. И. Клибановым и Б. А. Рыбаковым, остаются необоснованными. Целью настоящей статьи является стремление поделиться некоторыми размышлениями относительно места ереси стригольников в ряду еретических движений средневековья. Мы рассматриваем этот текст в качестве промежуточного итога, содержащего наметки к будущему исследованию.

Первые сведения о враждебном церкви движении, которое получает в обличительных посланиях иерархов устойчивое именование «стригольничество», содержатся в Послании в Псков патриарха Нила (1382 г.)<sup>1</sup>. 1386 годом датируется самый обширный источник по истории стригольнической ереси — Поучение епископа Стефана<sup>2</sup>. Под 1375/76 г. упоминают о казни стригольников в Новгороде Софийская первая летопись (далее — СІ) первой половины XV в.<sup>3</sup> и Новгородская четвертая летопись<sup>4</sup> (далее — НІV). Известие о казни стригольников, как показал Я. С. Лурье, первично в СІ и, по вероятному предположению, восходит к несохранившемуся «Своду 1418 г.»<sup>5</sup>. Казни вожаков движения не имеют четко выраженных следов санкции со стороны церковной или светской властей и, по-видимому, не кладут конец самому движению. Сохранившиеся источники более ничего не сообщают о стригольниках в Новгороде, но это обстоятельство скорее свидетельствует об особенностях взаимоотношений московского митрополита и новгородского владыки, нежели об успехах церкви в деле искоренения ереси<sup>6</sup>. Из Посланий митрополита Фотия в Псков (1416—1429 г.) следует, что стригольники продолжали смущать умы псковичей еще в первой четверти XV в.<sup>7</sup> В 1490 г. новгородский архиепископ Геннадий в своем письме архиерейскому собору уличал в принадлежности к стригольничеству чернеца Захария<sup>8</sup>. В начале XVI в. о родоначальнике стригольнической ереси Карпе, «художеством стригольнике», писал в 16-м слове «Просветителя» Иосиф Волоцкий<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М.; Л., 1955. С. 234 (далее — АФЕД).

<sup>2</sup> АФЕД. С. 236—241.

<sup>3</sup> ПСРЛ. М., 2000. Т. VI. Вып. 1. Стб. 449.

<sup>4</sup> ПСРЛ. М., 2000. Т. IV. Ч. 1. М., 2000. С. 305. Известие о казни стригольников под 6884 годом отразилось и в Новгородской летописи по списку П. П. Дубровского, которая, согласно выводам О. Л. Новиковой, представляет свод, составленный при архиепископской кафедре Новгорода в 40-х г. XVI в. (ПСРЛ. Т. XLIII. М., 2004. С. 126).

<sup>5</sup> Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976. С. 73—78; Лурье Я. С. Рецензия на: Рыбаков Б. А. Стригольники // *Russia Mediaevalis*. München. 1995. Т. VIII. 1. S. 143—144.

<sup>6</sup> Версия о ликвидации стригольничества в результате деятельности митрополита Киприана была впервые выдвинута в работе: Мальшевский И. И. О зарождении религиозных сект в России с рационалистическим направлением // *Труды Киевской духовной академии*. 1883. № 12. С. 671—676. В настоящее время предпринята попытка придать этой гипотезе доказательную основу: Печников М. В. Спорные вопросы истории стригольничества в Новгороде во второй половине XIV в. // *Города Руси и России в средние века и в раннее новое время (XI—XVIII в.)*. Доклады Третьей научной конференции (Муром, 17—20 мая 2000 г.). М., 2003. С. 147—149.

<sup>7</sup> См.: Послания митрополита Фотия в Псков 1416—1427 гг. (АФЕД. С. 243—255).

<sup>8</sup> АФЕД. С. 378, 380.

<sup>9</sup> *Просветитель*. Казань, 1904. С. 541—542.



В обличительных посланиях церковных иерархов стригольничество имеет черты секты с развитым ересеучением, имеющим характер системы. Стригольники отвергают церковную иерархию, пораженную симонией, не верят в силу таинств, совершаемых недостойными священниками, отрицают пользу индивидуальной исповеди, необходимость заупокойных служб и т. д. Ответ на вопрос о времени возникновения этого движения тесно связан с представлениями исследователей о природе стригольничества.

Можно выделить несколько исследовательских парадигм. В большинстве своем они исходят из предпосылки о рационалистическом характере ереси. Приведем здесь высказывание М. Любавского: «Ересь стригольников, была наиболее резким проявлением рационалистического течения в духовной жизни русского общества, в общем, поработанной церковною традицией и мистикой»<sup>10</sup>. Наиболее распространенный подход базируется на представлении о развитой городской организации Новгорода и Пскова и о далеко зашедшей дифференциации общественной жизни. Решающее значение в возникновении стригольничества придавалось специфике церковных институтов вечевых республик. Следуя буквальному прочтению источников, исследователи полагали, что исходным пунктом ереси послужила мзда за поставление<sup>11</sup>. В соответствии с постулатом марксистской историографии о том, что ереси являются формой борьбы городского плебса против идеологии господствующей церкви, исследователи пытались связать с зарождением стригольничества неоднократные волнения низов Новгорода<sup>12</sup>. Поскольку никаких возможностей связать новгородские усобицы со стригольниками источники не дают, то эта модель генезиса стригольничества обречена оставаться идеологическим конструктом. Единственный намек исследователи готовы усматривать в «Повести о Моисее», написанной около 1470 г. Пахомием Сербом, где сообщается, что новгородский владыка (1352–1359) «обличил злокозненных ересь стригольников»<sup>13</sup>.

Если стригольничество не было своеобразной формой проявления классовой борьбы, то является ли случайным тот факт, что оно появилось в Новгороде и Пскове, городах Руси, беспрецедентно открытых для взаимообобщения со странами Западной Европы? В утвердительном ответе на этот вопрос выражена суть второй исследовательской парадигмы в отношении стригольничества. Она строится на гипотезе о внешних идеологических влияниях, занесенных либо из стран латинского Запада, либо из стран Византийской ойкумены. Н. С. Тихонравов и А. Н. Веселовский в качестве возможного источника стригольничества указывали религиозно экзальтированное движение флагеллантов, инициированное опустошительной эпидемией Черной смерти<sup>14</sup>. На сегодняшний день некоторую актуальность сохраняет тезис об идейном влиянии богомилства<sup>15</sup>. Наибольшее обоснование он получил у Ф. И. Успенского, который полагал, что черты дуализма в метафизических воззрениях стригольников роднят их с богомилами. При этом принципиально важный вопрос о средствах и путях перенесения богомилских учений в Новгород и Псков оставался открытым<sup>16</sup>. Исследовательские позиции при изучении богомилства длительное время определялись идеологизированными вненаучными установками<sup>17</sup>. В дискуссии о роли

<sup>10</sup> Любавский М. Древняя русская история до конца XVI в. М., 1918. С. 210; Казакова Н. А. Новгородско-псковская ересь стригольников XIV–XV вв. // АФЕД. С. 47 и др.

<sup>11</sup> Никитский А. И. Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 146.

<sup>12</sup> Черепнин Л. В. Образование Русского централизованного государства в XIV–XV вв. М., 1960. С. 683.

<sup>13</sup> Памятники старинной русской литературы. Вып. IV. С. 11; Печников М. В. Спорные вопросы истории стригольничества в Новгороде во второй половине XIV в. С. 138–139. См.: Рыбаков Б. А. Стригольники. С. 11, 271–291.

<sup>14</sup> Тихонравов Н. С. Сочинения. М., 1898. Т. I. С. 215; Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1876. Март. С. 116.

<sup>15</sup> Радченко К. Ф. Религиозное и культурное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898; Hösch E. Ortodoxie und Haresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975.

<sup>16</sup> Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. М., 2001 (1-е изд. 1891). С. 308.

<sup>17</sup> Изучение богомилства на Западе уже с XVIII в. оказалось в зависимости от партийных интересов в межконфессиональной полемике с протестантами. С целью дискредитации протестантов пытались представить наследниками, с одной стороны,

воздействия павликианства и богомилства на генезис западноевропейских ересей чаша весов в последние десятилетия склоняется в пользу тех, кто считает это влияние минимальным<sup>18</sup>. Решающим аргументом здесь является осознание того факта, что богомилство по преимуществу оставалось религией крестьян и не имело идейного потенциала, подлежащего экспорту. Следы дуалистической догматики, встречающиеся у богомилов и катаров, во многом объясняются традицией обличительной литературы, восходящей к полемике против манихейства. Сколько-нибудь явных следов богомильских учений в источниках о стригольниках не обнаруживается. Тезис о близости богомилства и стригольничества не имеет доказательной базы<sup>19</sup>. Таким образом, невозможно придавать решающее значение фактору идейных влияний в генезисе стригольничества.

Отдельной исследовательской парадигмой является попытка рассмотреть стригольничество в связи с апелляцией к языческим переживаниям, даже вплоть до отрицания христианского характера секты<sup>20</sup>. Наиболее ярко это стремление воплотилось в работах В. В. Милькова, который полагает, что «стригольничество возрождало нехристианский культовый комплекс и нехристианские представления»<sup>21</sup>.

Действительно, несходство многих религиозных явлений XI–XV в. и последующих столетий бросается в глаза, но насколько можно объяснять этот факт живучестью языческих пережитков? По-видимому, здесь мы сталкиваемся с ограниченными возможностями модели двоеверия, которая длительное время господствовала в нашей исторической науке<sup>22</sup>.

Особое место в историографии стригольничества принадлежит Б. А. Рыбакову, в концепции которого стригольничество характеризуется как гуманистическое учение, сторонники которого «заботились о том, чтобы христианское, православное дело делалось чистыми руками нравственно чистых людей»<sup>23</sup>. Существенной слабостью в аргументации Рыбакова являются попытки произвольно

---

альбигойцев, катаров, вальденсов, с другой — павликиан, богомилов. В дальнейшем идеологически ангажированные авторы пытались изобразить движение богомилов как предшественников социалистов (М. Попович) и даже коммунистов (Д. Ангелов, Б. Примов). См.: *Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865–1459. München, 1999. S. 129–130.* С другой стороны, исследователи, занимавшиеся изучением истории идей, стремились отыскать источник необычных явлений в интеллектуальной жизни позднего Средневековья в наследии еретических учений. См.: *Василев Г. Български богомилски и апокрифни представи в английската средновековна култура. (Образът на Христос Орач в поемата на Уйлям Ланглант «Видинието на Петър Орача». София, 2001).* Этот подход основан на отождествлении по некоторым внешним признакам явлений совершенно разного порядка. В частности, в работе Г. Василева делается попытка отыскать источник насыщенной аллегориями поэмы У. Ланглана в представлениях богомилов, гипотетически извлекаемых, в свою очередь, из круга апокрифических сочинений, происхождение которых не выяснено.

<sup>18</sup> См.: *Beck. H.-G. Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. München, 1993. S. 81–82.* Противоположная точка зрения см.: *Werner E., Erbostter M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin, 1992. S. 82.* Подробный обзор литературы о богомилстве см.: *Гечева К. Богомилство: Библиография. София, 1997.* См. также: *Православная энциклопедия. М., 2002. Т. V. С. 471–473.*

<sup>19</sup> Интересно, что преп. Авраамия Смоленскому исследователи также пытались приписать богомильские взгляды на том основании, что он, по словам агиографа, читал «глубинные книги». См.: *Федотов Г. П. «Житие» и «терпение» святого Авраамия Смоленского // Избранные статьи. М., 1999. Т. II. С. 169–189.*

<sup>20</sup> См.: *Орлов А. С. Древняя русская литература. М.; Л., 1945. С. 239–240.*

<sup>21</sup> См.: *Стригольники // Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 311.* См. также: *Мильков В. В. Мировоззренческие проблемы раннесредневековых ересей на Руси (XI–XIV вв.) АКД. М., 1981; Учение стригольников // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. IV. С. 33–46.*

<sup>22</sup> Любопытно проследить, как совпадают по смыслу высказывания ряда авторов последнего десятилетия. Н. И. Толстой писал: «“Двоеверие” выявляется лишь при диахроническом подходе к «традиционной» или архаической народной духовной культуре либо при подходе ортодоксально-теологическом при ответе на вопрос, из каких генетически разнородных пластов состоит или состояла славянская народная духовная культура. При синхронно-структуральном рассмотрении этого явления можно говорить о целостности религиозно-мифологических народных представлений, о диалектном, народном единоверии...» (*Толстой Н. И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 58–59*). По выражению Ив Левин: «Упор следует делать не на поиске отдаленных источников тех или иных обычаев, а на раскрытии их значения в средневековом контексте» (*Левин Ив. «Двоеверие» и народная религия // Американская русистика. Самара, 2001. С. 277*). В. М. Живов замечает: «Синхронно в любой христианской культуре языческое наследие фрагментировано, и каждый из фрагментов может быть определен как языческий лишь генетически, в диахронической перспективе» (*Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 309*).

<sup>23</sup> *Рыбаков Б. А. Стригольники. С. 333.*



расширять круг источников о стригольничестве путем привлечения памятников книжности («Трифоновский сборник», «Измарагд», «Фроловская Псалтырь» и др.) или археологии (поклонные кресты, церковные фрески). В настоящее время изучение стригольничества в направлении, заданном Б. А. Рыбаковым, продолжает М. В. Печников. Он предлагает видеть в стригольниках не столько еретиков, сколько раскольников, одержимых духом стремления к чистоте веры<sup>24</sup>.

Несостоятельность всех вышеуказанных попыток связать стригольников с какой-либо одной социальной группой и определить четкие временные рамки их возникновения наводит на мысль о том, что в постановке вопроса имеется существенный изъян. Обличительные послания иерархов вовсе не ставили целью дать последовательное описание ересеучения. И уж совсем нельзя считать, что обличаемые стригольники имели вид организации, которую можно было бы уподобить секте. По этой причине попытка реконструировать доктрину стригольников заранее обречена на получение неадекватного результата. Известно, что для обличения современных им ересей средневековые богословы пользовались каталогами ересей, сформировавшимися в поздней патристике. По этой причине обличения против манихеев переадресовывались павликианам, а позднее и богомилам и т. д. В соответствии с византийской практикой все новоявившиеся ереси определялись восходящими к иудаизму, варваризму, скифизму или эллинству. Тот факт, что и епископ Стефан и митрополит Фотий предпочли именовать еретиков «стригольниками», нуждается, как нам кажется, в объяснении.

Преобладает версия, согласно которой наименование ереси произошло от глагола «стричь, стригать». Считается, что стригальями именовались ремесленники-суконщики, представители которых были замешаны в ереси<sup>25</sup>. Эта этимология прекрасно вписывалась в марксистскую концепцию еретических движений, трактующую ереси как форму классовой борьбы в средневековье. В последующей историографии это мнение получило широкую поддержку<sup>26</sup> и было обосновано на материале русских источников 2-й половины XVI–XVII вв.<sup>27</sup>. Сохраняется также гипотеза, выводящая наименование ереси от обряда пострижения<sup>28</sup>. Факт наименования ремесленников «стригальями» зафиксирован источниками только спустя 150 лет после появления ереси. Лингвистическими аргументами происхождение названия еретиков-стригольников от глагола «стричь» обосновано недостаточно<sup>29</sup>. Эта этимология не позволяет объяснить ни причины устойчивого наименования еретиков стригольниками со стороны церковной иерархии, ни причины их высокого авторитета в народе<sup>30</sup>. Представляется невероятным, чтобы церковные иерархи воспользовались для определения ереси термином из простонародной речи. На Руси в XV в. известно прозвище «Стрига» (князь Иван Васильевич Стрига-Оболенский), близ г. Устюга протекает река Стрига,

<sup>24</sup> См.: Печников М. Доктрина стригольников: опыт реконструкции // *Russia Mediaevalis*. München, 2001. Т. X, 1. С. 107–125; Печников М. В. К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения новгородско-псковской секты стригольников // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и в раннее новое время (XI–XVIII в.). Доклады Второй научной конференции (Москва, 7–8 декабря 1999 г.). М., 2001. С. 278–287; Печников М. В. Спорные вопросы истории стригольничества в Новгороде во второй половине XIV в. // Города Руси и России в средние века и в раннее новое время (XI–XVIII вв.). Доклады Третьей научной конференции (Муром, 17–20 мая 2000 г.). М., 2003. С. 137–151. В канонической традиции Православной церкви ереси и расколы различались. Еретиками считались те, которые совершенно отделились от церкви и лишились самой веры, раскольниками же — те, которые иначе мыслят о некоторых церковных предметах и вопросах, более или менее легко примиримых (см.: Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. СПб., 2001 (Репринт 1911). Т. II. С. 369–370). Уже Г. П. Федотов настаивал на том, что стригольников следует считать не еретиками, но схизматиками (раскольниками) (*Fedotov G. P. The Russian Religious Mind*. Vol. 2. Cambridge, 1966. S. 116).

<sup>25</sup> Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1930. С. 71–75.

<sup>26</sup> Kiessler B. W. Die Häresie der Strigol'niki. Saarbrücken, 1969. S. 29–42; Hösche E. Ortodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975. S. 63–68.

<sup>27</sup> Писцовые книги города Казани 1565–1568 и 1646 г. М., 1932. С. 18.

<sup>28</sup> Казакова Н. А. Новгородско-псковская ересь стригольников XIV–XV вв. // АФЕД. С. 57–58.

<sup>29</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. III. С. 778.

<sup>30</sup> См.: Поппэ А. В. Еще раз о названии новгородско-псковских еретиков стригольниками // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 207.



на территории Белорусии существует село Стригино, название которого по одной из версий производится от болота, а среди немногочисленных достоверно известных персонажей языческого пантеона Стрибог являлся воплощением злого начала<sup>31</sup>.

Указание на то, что стригольничеством именовался вид ремесла, исследователи усматривали в свидетельстве Иосифа Волоцкого. «Некто бо бысть человек гнусных и скверных дел исполнен именем Карп, художеством стригольник, живый во Пскове»<sup>32</sup>. Между тем вопрос о том, какое занятие именовал художеством волоцкий игумен, непрост. Ремесла на Руси обозначались терминами «хытрость» и «художество». В наиболее общем виде можно заключить, что «хытростью» называлось искусство, навык, умение, знание, философия, а под «художеством» подразумевались профессия, род занятий, специальность, способ и средство действия, сила<sup>33</sup>. В XIV становится заметна дифференциация значений: «хытростью» чаще именуется ремесло, а «художеством» сфера гуманитарного творчества. Но у слова «художество» существовало и отрицательное значение, а именно — «худые дела», дурной поступок, порок<sup>34</sup>. Таким образом, высказывание Иосифа вовсе не склоняет к признанию за стригольничеством наименования ремесла суконщиков. Семантика возможных значений оказывается гораздо шире.

Р. Якобсон предполагал, что этимологически наименование «стригольник» восходит к зловещему персонажу черной магии<sup>35</sup>. Известно, что в византийской и романской мифологии «strigami» именовались колдуны и вампиры-оборотни<sup>36</sup>. Упоминания «стриг» или «стриксов» в значении демонических существ встречаются у Плиния Старшего, Апулея и Петрония. В средневековье имя «стрига» служило для обозначения ведьм и употреблялось наравне с именами соответствующих персонажей народной демонологии<sup>37</sup>. По-видимому, тесно связанной с верой в «стриг» была и деятельность ведунов. Упоминания «стриг» встречаются в литературе церковных обличений<sup>38</sup>, документах ведьмовских процессов и в антиеретических трактатах. Уже в 860 г. реймский архиепископ Гинкмар употребил термин «striga» в отношении ведунов и отождествил последних с ересью<sup>39</sup>. В сборнике законов венгерского короля Коломана (начало XII века) содержится специальная статья, направленная против веры в «стриг» как языческого пережитка<sup>40</sup>. Упоминания «стриг» часто встречаются в ведьмовских процессах, ставших особенно частыми на исходе Западного Средневековья. Как показал Карло Гинзбург, представления о «стригах» как о центральных персонажах вредящей человеку и хлебным злакам черной магии, противостояли персонажам магии плодородия, т. н. «Benandanti»<sup>41</sup>. В соответствии с традицией позднего средневековья ересью стали именовать бытовавшие в народе суеверия. Так, Бартоломео Спина в трактате «Quaestio de strigibus», написанном в 1520–1525 г. (издан в Риме в 1576 г.), употребляет выражение «heresis strigatus»<sup>42</sup>. Специальный пункт «in causis strigum» содержала и

<sup>31</sup> Зеленин Д. К. Этимологические заметки // ИОРЯС. 1903. Кн. IV. С. 268; Перечень литературы с указанием основных точек зрения относительно «Стрибога» см.: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. V. С. 68–70.

<sup>32</sup> Просветитель. Казань, 1904. С. 541.

<sup>33</sup> Кочнев Г. Е. Материалы для терминологического словаря Древней Руси. М., Л., 1937. С. 381, 386; Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. 3-е издание. М., 1999. Т. II. С. 340, 359.

<sup>34</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. С. 1415–1416; Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. С. 1242; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. IV. С. 282; См. также: Прохоров Г. М. Непонятый текст и письмо заказчику в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, даря Русского» // ТОДРЛ. Л., 1950. Т. XL. С. 231–232.

<sup>35</sup> Jakobson R. Marginalia to Vasmer's Etimological Dictionary (R–Ja) // IJSLR. 1959. Bd. 1/11. S. 272.

<sup>36</sup> Sorlin I. Striges et geloues. Histoire d'une tradition // Travaux et memoires. Paris, 1991. Т. XI. S. 413.

<sup>37</sup> Tuczay Ch. Magie und Magier im Mittelalter. München, 2003. S. 279–280.

<sup>38</sup> Иоанн Златоуст. Opp. Ed. P. M. Lequien. 1864. Т. I. P. 473.

<sup>39</sup> Russell J. B. Witchcraft in the Middle Ages. Ithaca and London, 1992. P. 113.

<sup>40</sup> См.: Za'vodszky Levente: Szent Istva'n, Szent La'szlo e's Ka'lma'n korabeli torve'nyek e's zsinati hata'rozatok. Budapest, 1901.

<sup>41</sup> Ginzburg C. Die Benandanti. S. 216.

<sup>42</sup> Ibid. S. 218.



булла папы Александра IV, адресованная инквизиторам<sup>43</sup>. Вера в «стриг» зафиксирована многочисленными источниками в восточнославянском ареале<sup>44</sup>.

Ядро средневековой сельской магии составляли медицинские практики. Наиболее могущественным и авторитетным ведунам и знахарям приписывались и способности повелевать тучами, вызывать дождь или засуху, губить приплод скота и урожай хлебов<sup>45</sup>. Известно, что еще в XIX в. знахари все недуги производили от «уроков, призору, или сглазу» и олицетворяли их в образе 12 лихорадок. Заговорить лихорадку значило назвать все ее имена, ряд которых в некоторых вариантах замыкало сакральное полуимя — «стрига». В качестве одного из основных демонологических персонажей «стрига-хольда» фигурирует в покаянных книгах латинского средневековья, например в «Корректоре» Бурхарда Вормского. Специальной статьи против «стриг» в русских Кормчих книгах не обнаруживается, но зато там регулярно помещаются статьи (в т. ч. 36 правило Лаодикийского собора), предусматривавшие извержение из клира за волхование, и в том числе за заклинание лихорадок<sup>46</sup>. Вера в «стриг» еще в начале XX века была зафиксирована учеными-этнографами в Варнавинском уезде Костромской губернии.<sup>47</sup> Существовало поверье, что «стрига» в виде одетой в белое женщины стрижет колосья на чужих полосах, чаще всего в полночь на Ивана Купалу. Отмечалось, что своя «стрига» есть в каждом селении, причем подозрение со стороны односельчан способны навлечь необщительная женщина или мужчина, в особенности, «если у них бывает более хлеба, чем у других»<sup>48</sup>. Если обратиться к материалам новейшего исследования Е. Е. Левкиевской, посвященного славянским оберегам, можно обнаружить, что все упоминания стриг (преимущественно на словацком и хорватском материале) встречаются в контексте защитной магии, призванной обезопасить людей и скот от злых сил (персонификация болезней), особенно опасных для младенцев и приплода. В качестве оберегов при этом выступают знаки креста, начерченные ножом или чесноком, нож, хлопанье бичом, веник или метла, освященные ветки вербы.<sup>49</sup> Рассмотренный вариант этимологии долгое время считался нами предпочтительным, поскольку позволял объяснить причины авторитета стригольников в народе и способ казни<sup>50</sup>. Слабым местом этой гипотезы остается отсутствие следов происхождения этой этимологии в принятой на Руси канонической традиции.

Более обоснованной представляется нам этимология слова «стригольник», восходящая к текстам Кормчей книги, поскольку только таким путем она могла попасть в послания иерархов. 21 правило VI Вселенского собора предусматривает норму, согласно которой извергнутые из сана священнослужители в случае покаяния получают право стричься по образу клира. В противном случае они должны растить волосы подобно всем остальным мирянам<sup>51</sup>. Извергнутые из клира

<sup>43</sup> Ibid. S. 218.

<sup>44</sup> См.: Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 14, 22, 103, 230–231, 237, 243, 301; Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 491; См. также: Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. М., 2002.

<sup>45</sup> См.: Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004. С. 61.

<sup>46</sup> См.: «по сем чары некия к сим приирекающим и на отгнание мнят трясовиц и всякого недуга приемлющим». РНБ. Ф. II. 119. Пер. чет. XV в. Л. 163; РНБ. Соф. собр. № 1173 Л. 71.

<sup>47</sup> Андронников В. А. О материалах по этнографии Костромского края, собранных местной Губернской ученой архивной комиссией (живая старина в Костромской губернии) // Труды ярославского областного съезда. М., 1902. С. 117.

<sup>48</sup> Там же. С. 117.

<sup>49</sup> Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 50, 76, 118, 124, 145, 155.

<sup>50</sup> См.: Алексеев А. И. Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуны? // Исследования по русской истории. К 65-летию проф. И. Я. Фроянова. СПб., 2001. С. 184–195.

<sup>51</sup> Позволим себе привести цитату из Рязанской кормчей 1284 (6792) г. РНБ. Ф. п. II. 1 Л. 147 об.–148. 6-го Вселенского собора Правило 21: «Иже отнудь извержен в простые люди отриновен покаявся, да стрижеться токмо, аще ли ни власы растить. Толк: Прозвигтер или диякон, аще будет от сана извержен, честь же да имать и седалище, яко же и прочим сущим в причте главу да постригают, рекше на главе сущее гумньде, аще же грежовныя ради вины будет извержен отнудь и с простыми людьми на месте поставлен. Аще убо своею волею оставит грех, его же ради благодати Божия лишися и чести и аще на обращение зрит, яко же причетници, главу да постригает. Аще же и своею волею не отступит, но творити хошет грех, якоже и мирьстии человеци, власы да растить, якоже возлюби в мирьское пребывание паче небесныя жизни» (См.

в лучшем случае получали право сохранить внешний облик церковнослужителей, но в остальном приравнивались к мирянам. В так называемой «Речи жидовского языка», которая в качестве дополнения включалась в Кормчие Новгородской редакции, встречаем словарную статью: «бритва — стриголник» (варианты написания: ГИМ. Син. 132 — «остригольник»; РГБ. Рум. 231. — «стригольник»; РНБ. Погод. 1309 — «стригалник»)<sup>52</sup>. Приведенные аргументы, на наш взгляд, вполне удовлетворительно позволяют объяснить этимологию наименования ереси.

В ранних летописных известиях о казни стригольников (СІ и НІV), как и в «Поучении» Стефана Пермского, термин «стригольник» неизменно употребляется в связи с упоминанием дяконского сана Микиты и Карпа. Что касается свидетельства Иосифа Волоцкого, то мы придерживаемся мнения, что он употребил термин «художество» по отношению к стригольникам не в значении ремесла, но в качестве негативной, уничтожительной характеристики. Таким образом, нам представляется наиболее вероятным, что название ереси произошло от наименования извергнутых из сана клириков, взявших на себя канонически запрещенную роль учительства<sup>53</sup>. В пользу справедливости этой версии свидетельствуют и известия о книжной образованности стригольников, которые вполне объяснимы фактом их принадлежности к клиру.

Ключевым значением для понимания природы еретических движений Средневековья является изучение их в контексте религиозности эпохи. До недавнего времени термин религиозность практически не использовался исследователями средневековой Руси. Между тем изучение форм эволюции коллективного сознания в период «долгого Средневековья» способно приблизить к пониманию многих не имеющих удовлетворительного объяснения феноменов<sup>54</sup>. При таком подходе ересь предстает не в качестве изолированного феномена, ставшего результатом деятельности группы диссидентов, но индикатором глубоких изменений, проявлением конфликта старого и нового типов религиозности. Вторжение новых форм благочестия в религиозность раннего средневековья становится заметным на Западе уже в XI в. Тогда же обнаруживается конфликт между старыми и новыми формами благочестия. Одним из симптомов этого конфликта стало появление конкуренции между священниками, которые ранее являлись единственно легитимными учителями и хранителями церковного благочестия, и образованными мирянами, опиравшимися на знание библейских текстов. Центральным конфликтом в сфере религиозности в период перехода к высокому средневековью стало противостояние жаждавших спасения мирян церкви как институту. Этот конфликт можно описать как противостояние харизмы и институции. Могут ли быть действительными таинства, совершенные недостойными священнослужителями? Сохраняется ли апостольская благодать на иерархах, купивших свои кафедры? Имеет ли благодатную силу рукоположение таким епископом священника?

Отрицательные ответы на эти вопросы стали основными побудительными мотивами в движении патаров в Милане, Пьяченце и Кремоне во второй половине XI в. Во главе патаров стояли два священника, Ариалд и Ландульф, которые организовали бойкот церквей, где служили женатые или уличенные в недостойном поведении священники. Патары обвиняли миланского архиепископа и подвластный ему клир в симонии и николаизме, под которым понималось несоблюдение

---

также: Правила православной церкви. Т. I. С. 494–495). Приблизительно с VI столетия обычай выстригать волосы в верхней части головы (гуменца или папалитра) утвердился в западном и восточном христианстве. В Византии он существовал, по крайней мере, до конца XV в., а на Руси практиковался до начала XVIII в. (Там же. С. 497, комментарии). Это правило включалось в Кормчие всех известных на Руси редакций, см.: *Срезневский И. И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897. С. 142.

<sup>52</sup> *Ковтун Л. С.* Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963. С. 400.

<sup>53</sup> См. Послание митрополита Фотия в Псков: «А послушание о сем никако да будет в вас еже в мирских священствовати» (АФЕД. С. 250).

<sup>54</sup> См.: *Dinzelbacher P.* Religiosität: Mittelalter // *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen.* Stuttgart, 1993. S. 70–88.

обета безбрачия (целибата). Они называли гостию в руках нечестивых священников пищей для собак, бросали ее на землю и топтали ногами. Решением собора в 1057 г. оба священника были извержены из клира, однако не подчинились и продолжали борьбу. Радикально настроенные миряне отстаивали право городской общины выбирать священников и епископа. Папские легаты Гильдебранд и Ансельм Баджо, каждый из которых впоследствии занимал престол святого Петра, безуспешно пытались внести успокоение. Двойственность позиции Рима определялась желанием привести в зависимость могущественного архиепископа Милана, но также и стремлением оградить клир от нападков мирян. Союз между папской курией и умеренными патарами оформился в годы понтификата Григория VII. Энергия патарского движения была использована папским престолом в рамках программы реформы церкви, предполагавшей борьбу со светской властью за право инвеституры и установлением жесткого контроля над клиром<sup>55</sup>.

Генезис массовых еретических движений в Европе начался с выступлений против симонии, под которой подразумевалась покупка духовных должностей за деньги. На Руси взимание платы за поставление в сан священнослужителя было узаконено лишь решением Владимирского собора 1274 г. Правило митрополита Кирилла II регламентировало размер платы за поставление<sup>56</sup>. В высшей степени интересно, что это правило включено в ряд Кормчих XIV в. и проигнорировано некоторыми Кормчими XV в. В состав важной для изучения нашей темы канонической подборки «Власфимия» это правило было внесено на промежуточном этапе. В сохранившихся двух списках «Власфимии» его текст отсутствует<sup>57</sup>. При этом более древний список «Власфимии» вообще не содержит последних 5 глав, появившихся на русской почве, а в позднем списке это правило в оглавлении именуется «вначале правым, а в конце проклятым» и в тексте памятника пропущено. Подавляющая же часть глав «Власфимии» представляет собой подборку канонических правил и святоотеческих текстов, посвященных обличению симонии. Споры вокруг «мзды за поставление», вспыхнувшие на Руси в XIV в.<sup>58</sup>, не утихали в XV–XVI столетиях. Вопрос о правомерности платы за поставление обсуждался на соборах 1503 и 1551 г.<sup>59</sup> О мзде за поставление как укоренившемся злом обычае в Новгороде и Пскове свидетельствуют 14 и 15 вопросы 40-й главы «Стоглава»<sup>60</sup>. Очевидно, что в XIV в. обычай мзды за поставление приобрел значение первостепенного вопроса и стал центральным пунктом разногласий между стригольниками и церковью. При всем различии между городскими коммунарами Милана и Новгорода мы склонны усматривать типологическую близость между движением патаров XI в. и стригольниками конца XIV – начала XV в.

Церковная иерархия наряду с попытками устранить интерпретации Библии вне церковного авторитета предпринимала комплекс мер по повышению образованности и авторитета священников. В XIV–XV столетиях сходная ситуация обнаруживается и на Руси. В Кормчей Мазуринской редакции (конец XIV в.) 5 глав 8-й грани посвящены обличению епископов и пресвитеров «не учащих людей»<sup>61</sup>. Многочисленные статьи четырех сборников XIV–XV в. посвящены обличению

<sup>55</sup> Werner E., Erbostoss M. *Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*. Berlin, 1992. S. 89–95. Наименование еретиков патарами также остается загадочным. Определить эту этимологию безуспешно пытались уже современники ереси. Некоторое время считалось установленным, что это наименование происходит от слов «ткачи» или «старьевщики». Но в настоящее время эта этимология представляется спорной. (Там же. S. 87–89).

<sup>56</sup> РИБ. СПб., 1908. Т. VI. Стб. 86–93.

<sup>57</sup> РНБ. Соф. собр. № 1262. Л. 63 об.–109 (начало XV в.); Сол. собр. № 1085 (1504 г.) Л. 628–683.

<sup>58</sup> О Переяславском соборе 1311 (6820) г. см.: Соколов П. Русский архиерей из Византии. Киев, 1913. С. 218–260. Публикации документов см.: Послание патриарха Нифонта великому князю Михаилу (РИБ. Т. VI. Стб. 147–149) и «Написание Анкиндина мниха к великому князю Михаилу» (Там же. Стб. 150–158).

<sup>59</sup> ААЭ. Т. I. № 382; Емченко Е. Б. Стоглав. Исследование и текст. М., 2000. С. 305.

<sup>60</sup> «А толко владыка попа пришлет х которой церкви, хотя грамоте горазд и чюствен, а толко многих денег уличаном не даст и они его не примут» (Емченко Е. Б. Стоглав. С. 309). Этот текст заставляет отказаться от представления о том, что злоупотребления при поставлении в священнический сан могли совершаться только иерархами.

<sup>61</sup> Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подгот. Е. В. Белякова, К. Илевская, О. А. Князевская, Е. И. Соколова, И. П. Старостина, Я. Н. Цапов. М., 2002. С. 25.



невежества и неблагочестия духовенства. Приведем здесь в качестве примера небольшую подборку текстов из «Трифоновского сборника» рубежа XIV–XV в. В статье «Предъслобие честнаго покаяния» читаем: «...Подобает быти ерею смышлену и хытру книгам, и трезву, и умну быти... аще не такому, добре бы ему не ити в той чин, аще и свят. А груб невежа неподобна ему быти ереом, неведение убо злее есть согрешение». (РНБ. Соф. № 1262. Л. 111 об.). В приписанном Иоанну Златоусту «Слове о лживых учителях» эта мысль выражается еще более сильно: «Разумейте же есть в притци, яко мнози пастуши наймиты наимуют паствити скота, а сами пият, или да спят. Тако же и словесных овец пастуши спят неведением или грубостью, но упиваются неправедным собранным, потакови деющим властелем и не хотят учить право». (Там же. Л. 109 об.) «Слово» многократно характеризовалось как продукт еретической книжности<sup>62</sup>. «Учители бо наша наполнишася богатством имения и ослепоша... откуда бо вниде в ны неведение, яве ли от непочитания книжного». (Там же. Л. 110) Подборка таких статей в «Измарагде» 2-й редакции и в компилятивном трактате «Власфимия», который является составной частью «Трифоновского сборника», часто заставляла исследователей видеть в них продукты еретической книжности. Тот факт, что все эти тексты сохранились в рамках церковной традиции, наряду с результатами новейших исследований позволяют однозначно опровергнуть это предположение<sup>63</sup>. Возросшая требовательность к священнослужителям сопровождалась стремлением повысить их авторитет в глазах мирян. Митрополит Фотий гневно осуждал обычай клятвы священников перед мирянами: «...о том слышал есмь, како туто уничижение и понос на чин великаго божия священства, и како судят вас: где вам что взяти, или кто поклеплет вас, и велят вам облеци себе во всю одежду священническую, и таковою ротою судят вас»<sup>64</sup>.

Обличительные статьи четвѣх сборников XV–XVI в. не являются продуктом книжности еретиков. Тексты статей, пронизанных острой критикой духовенства, и феномен стригольнической ереси следует рассматривать как явления одного ряда. В данном случае мы предпочитаем говорить о процессе смены типов религиозности. В XIV столетии на Руси активно протекают процессы углубленной христианизации, в результате которых формируется новый тип религиозности. Ядро религиозности, включавшее в себя в X–XIII в. представления об обязательном крещении, о соблюдении постов, о браке и некоторые другие, постепенно дополняется осознанием необходимости регулярной исповеди, правил покаянной дисциплины, норм заупокойно-поминального культа. Это явление сопровождалось как ростом авторитета и власти священника, так и усилением требовательности к нему, неизвестным практике прежней эпохи. Разумеется, мы далеки от того, чтобы описывать данный процесс как линейный: религиозная практика сохраняла многое из традиционного набора религиозности, а сам процесс формирования нового благочестия растянулся на многие десятилетия, когда феномены религиозности двух эпох сосуществовали.

Призыв стригольников удаляться от регулярной исповеди и причастия должен быть рассмотрен с учетом того, что формы благочестия XI–XIII в. не включали эти таинства в состав ядра религиозности. Последние исследования позволили обнаружить, что в странах несравненно более затронутого христианизацией латинского Запада вплоть до XII–XIII в. регулярная исповедь практиковалась лишь в стенах монастырей. Мирянин же, как правило, исповедовался лишь на смертном одре или при каких-либо чрезвычайных обстоятельствах. Распространение

<sup>62</sup> Текст дважды опубликован: Клибанов А. И. Исследование и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 300–312; Он же. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 301–305.

<sup>63</sup> См.: Пудалов Б. М. Сборник «Измарагд» в древнерусской письменности // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 2. Источниками «Власфимии» послужили канонические статьи Кормчих книг, а также многочисленные выписки из святоотеческой письменности и Толкового Евангелия. Подробное исследование «Власфимии» вместе с публикацией текста этого памятника планируется нами в ближайшей перспективе.

<sup>64</sup> АФЕД. С. 248.



практики индивидуальной исповеди происходило по образцу монастырской<sup>65</sup>. Есть основания полагать, что исповедью земле обозначалась публичная исповедь, которая в XIV в. заменялась индивидуальной на регулярной (ежегодной) основе. Так называемый «Пассавский аноним», представляющий собой антиеретический трактат XIII в., обличает практику публичной исповеди и покаяния, совершаемого на открытых местах. Очень часто практика публичного покаяния объяснялась тяжестью совершения 40-дневного покаяния и желанием верующих сократить этот срок, распределив его среди других<sup>66</sup>.

Следует учесть, что церковный приход на Руси в XIV–XV в. находился в стадии активного формирования<sup>67</sup>. Практика исповеди несменяемому духовному отцу оформляла новые отношения священника с прихожанами. Новые дисциплинарные и материальные требования к прихожанам воспринимались болезненно. Стоит вспомнить Послание митрополита Фотия в Псков: «А что ми пишете вы, священници: котораго отца от вас сын духовный в запрещении каком, и отходить к другому, и другой того принимает: и о том убо по правилом приемляй священник в запрещении сына духовнаго чужаго, а не с волею и с не отпущением отца прьваго, и приемляй убо сына чужаго сам той священник зарпещение примет, от священства воздержится, донележе еже останется от таковых; а приятый сын к первому отцу да приходить»<sup>68</sup>.

Покаяние земле также не было специфическим элементом стригольнического учения. Как известно, в XII–XIV столетиях древние языческие представления о земле как о теле были широко распространены в Германии, Франции, Италии. Религиозной практике Западной Европы XIV–XV известны случаи, когда при внезапно угрожавшей человеку смерти священники вместо причастия подавали кусок земли как заменитель тела Христова в качестве напутствия на последний путь<sup>69</sup>. Об этом можно найти указания в текстах знаменитых проповедников XIII в. Майера Нелмбрехта и Бертольда Регенбургского. Поцелуй земли как формы милости приводит Бартольд Штаубли в своем словаре немецкой религии<sup>70</sup>. Народные представления о святости земли еретики использовали для противопоставления активно внедрявшемуся церковному таинству<sup>71</sup>. Поцелуй земли — это зафиксированная в протоколах инквизиции форма покаяния еретиков-вальденсов.

Другим существенным пунктом ересеучения стригольников источники называют отрицание заупокойно-поминального культа. Основываясь на результатах новейших исследований, можно утверждать, что в XIV в. заупокойный культ на Руси находился в стадии активного формирования<sup>72</sup>. Протесты против него следует рассматривать как реакцию на введение новой формы благочестия. По-видимому, обвинения со стороны стригольников современного им духовенства в мздоимстве отчасти также вызваны распространением платы за совершения треб и поминальных служб. Обличая духовенство, стригольники выражали настроения паствы, обеспокоенной тем, что таинства, совершаемые недостойными священнослужителями, являются недейственными. Свидетельства источников о книжной образованности еретиков находят соответствия в антивальденсовских и антикатарских трактатах<sup>73</sup>. В Западной Европе XII–XIII в. отмечается рост интереса к библейским

<sup>65</sup> Ohst M. Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Busswesen im Hohen und Späten Mittelalter. Tübingen, 1995. S. 16–17.

<sup>66</sup> Patschovsky A. Wie wird man Ketzer? // Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1990. S. 159.

<sup>67</sup> См.: Баловнев Д. А. Низший церковный округ в терминологии XIV–XV вв. // Церковь в истории России. М., 1998. Сб. 2; Приходское духовенство в Древней Руси. X–XV вв. // Православная энциклопедия. М., 2000. С. 253–255.

<sup>68</sup> АФЕД. М., 1955. С. 248.

<sup>69</sup> Wackernagel W. Erde als Leib Christi // Zeitschrift für deutsches Altertum 6 (1848). S. 288. На русском материале эта практика прослежена в работе: Смирнов С. Исповедь земле. Сергиев Посад, 1912.

<sup>70</sup> Bachtold-Staubli H. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (1929/1930). Sp. 906.

<sup>71</sup> Ср.: Segl P. Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13 und 14 Jahrhunderts // Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1990. S. 175.

<sup>72</sup> См.: Steindorff L. Memoria im Russland. Stuttgart. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart. 1994. S. 136–155.

<sup>73</sup> Molnar A. Die Waldenser. Herder: Freiburg, Basel, Wien, 1993. S. 122–124.



(в первую очередь, к евангельским) текстам людей из низших сословий<sup>74</sup>. Этот процесс протекал небезболезненно и часто приводил к появлению групп вальденствующих. Буквально понимаемые евангельские тексты (интерес к ним получил преобладание над текстами Ветхого Завета) часто служили образцом социального поведения и иногда вдохновляли движения религиозного протеста<sup>75</sup>. Наблюдаемый в полемической книжности поток критики в адрес духовенства свидетельствует об успехах христианизации и о повышении требований к пастырям. Эта ситуация находит параллели в истории Германии, где Трирский собор 1227 г. запретил проповедовать необразованным и неопытным священникам<sup>76</sup>. Целью подобных запретов выступала борьба с бродячими проповедниками. Знакомство мирян с библейскими текстами одобрялось лишь в рамках богослужебной традиции, самостоятельное чтение даже евангельских текстов осуждалось. Нет ничего необыкновенного в том, что лишённые сана новгородские дьяконы использовали свое знание библейских текстов для воздействия на мирян. По-видимому, ядро ересеучения составляли критика духовенства и отрицание новых форм культа. Наряду с особенным почитанием Евангелия эти черты оказываются сходными у стригольников с богомилами, вальденсами и катарами<sup>77</sup>. Остальные элементы старых форм благочестия и народной веры группировались вокруг этого ядра в качестве реакции на поток новой религиозности.

Важную информацию о восприятии стригольников в общественном сознании эпохи можно извлечь из способа их казни. Известно, что инициатива преследований колдунов и ведьм исходила в раннее средневековье из народной массы. Церковные власти преследовали в тот период лишь за ересь, а преследование колдовства началось в позднее средневековье. Достаточно сравнить известия о сожжении колдунов под 1227 г. в Новгородской 1 летописи старшего извода (2-я пол. XIII в.) с известиями Никоновской (1-я пол. XVI в.) для того, чтобы убедиться в тенденциозности позднейшего редактора. В Никоновской летописи читаем: «Явишася въ Новѣградѣ волхвы, вѣдуны, потворницы, и многа волхованіа, и потворы и ложная знаменіа творяху, и много зла содѣваху, многихъ прелщающе. И собравшеся Новгородци изымаша ихъ, и ведоша ихъ на архіепископъ дворъ, и се мужи княже Ярославли вступишася о нихъ; Новгородци же ведоша волховъ на Ярославль дворъ, и съкладше огонь велій на дворѣ Ярославли, и связавше волховъ всѣхъ, и винуша во огонь, и ту згорѣша вси»<sup>78</sup>. М. Бенеманский замечал: «Что особенно для нас характерно... так это осуждение волхов на смертную казнь при Архиепископском дворе и просьба пришедших на сей двор бояр князя Ярослава избавить осужденных от смертной казни. Здесь, значит, столкнулись два воззрения: местное, самобытно-русское и заносное — Византийское, и два права: гражданское и церковное. Последнее возобладало над первым. Но, можно думать, возобладало лишь потому, что защитники его на этот раз были «господами положения»<sup>79</sup>. В. М. Живов склонен также принимать на веру это известие, хотя и констатирует, что «византийские санкции не применялись даже в отношении религиозных преступлений, которые, естественно, находились в наиболее непосредственном ведении духовенства»<sup>80</sup>. Обращение к тексту той же заметки в Новгородской летописи старшего извода обнаруживает несколько иные реалии. Там ничего не говорится ни об архиепископском дворе, ни о пытавшихся вступить за осужденных волхов мужах Ярослава: «Того же лѣта ижгоша вѣлхвы 4, творяхуть е потворы дѣюще, а бог

<sup>74</sup> См.: Лобришон Г. Библия // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 47.

<sup>75</sup> HÄRESIE // LEXIKON DES MITTELALTERS. T. IV. S. 1933–1937.

<sup>76</sup> Paul E. Geschichte der christlicher Erziehung. Freiburg, 1993. Bd. 1. S. 250.

<sup>77</sup> Werner E. Zur Rolle des Johannesevangeliums im Mittelalterlichen Dualismus // Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. София, 1994. S. 113–119.

<sup>78</sup> ПСРЛ. Никоновская летопись. М., 2000. Т. X. С. 94.

<sup>79</sup> Бенеманский М. Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917. С. 101.

<sup>80</sup> Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 222. Примеч. 36.



вѣсть; и съжгоша ихъ на Ярославли дворе»<sup>81</sup>. Наиболее раннее чтение этого известия содержится в Синодальном списке, который современные исследователи датируют второй половиной XIII в.<sup>82</sup> В своих поучениях митрополит Фотий, как ранее митрополит Иоанн и епископ Серапион, прямо предостерегал псковичей от расправ со стригольниками<sup>83</sup>. Материалы по стригольникам были включены в формулярник митрополита спустя сто лет после возникновения ереси стригольников в период ожесточенной борьбы с ересью жидовствующих. Только в позднейших сочинениях Иосифа Волоцкого и в Никоновской летописи, составленной под руководством митрополита Даниила, факт казни представлен свершившимся по инициативе церковной власти.

Казнь стригольников в 1375 г. имеет все черты народной расправы с колдунами. Известно, что в Волхов ввергали по приговору веча, на котором победу одерживала одна из партий. Вечевая активность в отношении еретиков представляется вполне вероятной<sup>84</sup>. В любом случае нам не известен способ казни посредством утопления в Волхове, который бы санкционировался церковной властью. Напротив, в эпоху, когда колдовство и магия оценивались по результатам, природные катаклизмы могли служить основанием для расправы. Новгородская Первая летопись и другие летописные памятники под 6881 и 6884 г. сообщают об обратном течении Волхова<sup>85</sup>, которое наблюдалось в засушливые годы, когда уровень Ильменя-озера значительно понижался<sup>86</sup>. О природных бедствиях на Руси сообщают под 1374–1376 (6880–6882) г. также НІV и Никоновская летописи<sup>87</sup>. Логичнее всего допустить, что казнь посредством утопления носила характер ритуала, призванного вызвать дождь. Наряду с сожжением утопление считалось одним из самых действенных очистительных обрядов, призванных восстановить гармонию человека и природы. Дж. Фрэйзер замечал: «Современному читателю с первого взгляда вряд ли представится очевидной связь между сожжением людей и плодородием почвы. Однако если вспомнить, что находившие смерть на костре или на виселице лица слыли ведьмами, которые делают все возможное, чтобы погубить посевы, похоронить их под бурями и градом, можно себе представить, что, по мнению людей того времени, их казнь должна была принести большой урожай»<sup>88</sup>. В качестве ближайшего по времени и месту подобного примера, к тому же современной ереси стригольников, вспомним эпизод, о котором сообщает Псковская летопись под 1411 (6919) г.: «того же лѣта псковичи сожгоша 12 жонке вѣщих»<sup>89</sup>. Мы далеки от того, чтобы считать ритуальные казни проявлениями язычества. Известно, что в эпоху раннего средневековья общепринятой являлась практика ордалий или «Божьего суда». В подобных ордалиях участвовали и представители духовенства, а сами ордалии применялись и по отношению к обвиненным в ереси. Считалось, что, изблотив еретиков, следует вручить их судьбу «Божьему суду», подвергнув испытанию водой<sup>90</sup>. В XII столетии против этой практики выступал Бернард Клервоский. Нельзя не отметить и параллель между отмеченными фактами в Западной Европе и на Руси, где ордалии обличал Серапион Владимирский<sup>91</sup>. Официальный запрет

<sup>81</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 65.

<sup>82</sup> См.: Гиппиус А. А. К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. Вып. 6 (16). СПб., 1997. С. 3–72.

<sup>83</sup> «...и якоже убо прежде к вам писах, и ныне пишу, удаляйте себе от тех в ястии и питии, и казньми (толико не смертными, но внешними казньми и заточенми) приводяще тех, да будут в познание и обращения к Богу, и никако да будут тие попушени в вас, яко плевелы посреди пшеница» (АФЕД. С. 254).

<sup>84</sup> См.: Печников М. В. Спорные вопросы истории стригольничества в Новгороде во второй половине XIV в. С. 142–143.

<sup>85</sup> 6881: «иде Волхово навѣспяты по семь днии»; 6884: «Иде Волхово на звод, по три лѣта, по 7 днии» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 372–373).

<sup>86</sup> Б. А. Рыбаков полагал, что имела место обратная ситуация, то есть имело место не засуха, но дожди. См.: Рыбаков Б. А. Стригольники. С. 9.

<sup>87</sup> ПСРЛ. Т. IV. Вып. 1. С. 303; Т. XI. С. 21.

<sup>88</sup> См.: Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 729.

<sup>89</sup> ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 36. М., 2000 (воспроизведение издания 1955 г.).

<sup>90</sup> Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2. Ausgabe, Darmstadt. 2000. S. 195.

<sup>91</sup> Библиотека литература Древней Руси. СПб., Т. V. С. 380. Ср: Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000. С. 332. Прим. 10.



духовенству принимать участие в ордалиях вынес только Латеранский собор в 1215 г. С XIII столетия все дела по обвинению в колдовстве стали предметом следственных действий и были переданы в руки инквизиции.

Наши источники ничего не сообщают об отношении к еретикам со стороны клира. Легко предположить, что это были отношения конкуренции за влияние на мирян. Едва ли обличаемые представители клира удовлетворились жалобами на еретиков, адресованными иерархам. Они являлись носителями той же проникнутой верой в магию раннесредневековой религиозности, как и их прихожане. Приходские священнослужители, как правило, разделяли все суеверия своей паствы и участвовали в ритуалах, которые не находили одобрения у официальной церкви. В послании 1488 г. новгородский архиепископ Геннадий совершенно серьезно обличал попа и диакона, которые дали некоему поселянину крест-тельник из дерева плакун, в наведении порчи<sup>92</sup>. В средневековой церкви повсеместно употреблялись магические практики, будь то гадания на Библии, ношение фрагментов библейских текстов на шею или заклинание погоды при помощи Евангелия от Иоанна, поскольку тот считался сыном грома.<sup>93</sup> В основной редакции Жития новгородского архиепископа Иоанна (ум. 1185) содержится эпизод о том, как новгородцы, заподозрив в блудном грехе своего владыку, привели его «на Великий мост, еже есть на реце на Волхове» и «низвесивше с моста, посадиша на плот»<sup>94</sup>. В 1228 г. новгородцы согнали с владычного престола архиепископа Арсения, обвинив его в дождливой осени. «И створше вѣче на Ярославли дворе, и поидоша на владычьнь дворъ, рекуче: “того дѣля стоить тепло дѣлго, выпровадилъ Антония владыку на Хутино, а самъ сѣлъ, давъ мзду князю”»<sup>95</sup>. Если заподозренный в недостойном своего сана поведении епископ мог быть обвинен в стихийных бедствиях, постигших Новгород, то почему жертвами этого обвинения не могли стать обвиненные в еретичестве стригольники? Сколько бы козырей ни предоставляла еретикам критика недостатков духовенства, она не в силах была создать устойчивый противовес укоренившейся в структурах Новгородской республики церковной организации.

Каким образом почитание Евангелия, идеалы последования Христу, приношения к церквам могли сосуществовать с восприятием еретиков в народной среде в качестве колдунов? Представляется, что ответ на этот вопрос надо искать в области религиозности эпохи «культурного компромисса», когда нехристианские элементы верований и обычаев мирно уживались с минимальными требованиями церковности в религиозной практике.

Целью настоящей статьи было обозначить место первой русской ереси в ряду еретических движений средневековья. Мы пришли к выводу, что наибольшее сходство движение стригольников имеет с движением патаров во второй половине XI в. в городах Северной Италии. Черты сходства мы склонны объяснять типологической близостью рассматриваемых явлений. Наблюдаемые типологические параллели в сфере религиозности обуславливаются, на наш взгляд, сменой типов религиозности, когда период экстенсивного распространения христианских понятий сменился интенсивным этапом их глубинного усвоения. Конфликт между старым и новым типами религиозности проявился в масштабных изменениях в церкви и обществе, одним из проявлений которых стали еретические движения Высокого Средневековья.

---

<sup>92</sup> АФЕД. С. 313. См. также: Чернецов А. В. Двоеверие: Мираж или реальность? // Живая старина. № 4. С. 16–19.

<sup>93</sup> Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2. Ausgabe, Darmstadt. 2000. S. 181.

<sup>94</sup> См.: Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 153, 158.

<sup>95</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 67; 272.

