

Михаил Владимирович Дмитриев (Mikhail Vladimirovich Dmitriev)*

От христианской антропологии восточнославянских православных культур XV – XVI вв. к «провалу» социальной дисциплинаризации?

From Christian Anthropology of East Slavic Orthodox Cultures of the 15th – 16th Centuries to the “Failure” of Social Discipline?

<https://doi.org/10.1515/cjss-2022-0014>

Published online December 16, 2022

Аннотация: Статья откликается на проблему, поставленную недавно выдающимся славистом В.М. Живовым (1945–2013). В.М. Живов попытался объяснить «провал» социальной дисциплинаризации в истории России особенностями православного учения о спасении. Статья делает новый шаг в разработке этой гипотезы, обращаясь уже не к сотериологическим, а антропологическим установкам православной церковной проповеди в культуре русских земель (Московское государство). Обосновано утверждение, что в православной культуре Восточной Европы средневековья и XVI в. присутствовали такие конфессионально-специфические черты христианской «оптимистической» антропологии, которые (в отличие от «пессимистической» христианской антропологии латинского Запада) *препятствовали* развертыванию здесь социальной дисциплинаризации.

Ключевые слова: социальная дисциплинаризация, христианская антропология, грех, спасение, православие, «латинские» христианские традиции

***Corresponding author: Михаил Владимирович Дмитриев (Mikhail Vladimirovich Dmitriev),** Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия, E-mail: dmitrievm300@gmail.com

Abstract: This article reacts to the problem, raised recently by an outstanding slavist V. M. Zhivov (1945–2013), who tried to explain the “failure” of social discipline (*Sozialdisziplinierung*) in Russia of the 15th–16th centuries, by specific confessional features of the Orthodox soteriological traditions. This article focuses on the anthropological norms of the Orthodox Church preaching in Russian lands (Muscovite state). The author comes to the following conclusion: some specific “optimistic” tenets of the traditional medieval Orthodox culture (unlike the “pessimist” anthropology of the Latin West) hampered the process of social discipline in pre-modern Russia.

Keywords: social discipline, Christian anthropology, sin, salvation, Orthodoxy, “Latin” Christian traditions

1 Введение

Настоящая статья имеет задачей представить (на материалах ряда релевантных примеров) гипотезу о корреляции *конфессионально-специфических* особенностей, присущих или «латинскому» христианству, или византийско-православной традиции в области антропологии, и тем, как церковные и государственные институты западных стран и Московской или обеспечивали, или не обеспечивали в XV – XVII вв. внедрение в каждодневную жизнь приходов и в ментальность верующих определенных дисциплинирующих норм поведения и соответствующих поведенческих запретов; гипотеза состоит в том, что в опыте православных социумов Восточной Европы «сцепки» вероучительных норм и практики «дисциплинирования» общества, мы не наблюдаем. «Экспериментальная» задача: отталкиваясь от накопленных в науке знаний о механизмах социального дисциплинирования в Западной Европе в XV – XVII вв. и том, как они связаны с католическими антропологическими представлениями, взглянуть (с компаративной точки зрения) на нормативные установки «морализирующих» текстов православной культуры Московской Руси.

Под социальным дисциплинированием (или социальной дисциплинаризацией) в современных научных исследованиях понимается воздействие церковных и светских властных институтов позднесредневековых и раннемодерных обществ Европы на основную массу населения с целью внедрить систему запретов в каждодневную жизнь прихожан и подчинить образ мышления и поведения подданных определенным привносимым «сверху» нормам, как правовым, так и неправовым (Behrisch, 2010; Hsia,

1999; Prinz, 1992).¹ Насаждаемые запреты касались и публичных практик, и частной жизни, и интеллектуальной сферы, и хозяйственной деятельности. Насаждаемые запреты и иные нормы имели своим социальным результатом установление «контроля религиозного правоверия и морали духовенства и мирян», превращая их в «послушных, набожных и добропорядочных (diligent) подданных» (Lotz-Heumann, 2007, pp. 244, 249).

Если взять пример социального дисциплинирования в католических обществах Европы Нового времени, то легко увидеть, что его основой была систематическая, упорная, продолжавшаяся из года в год деятельность в приходах, которую вело новое поколение священников, которые и относились к своему делу иначе, чем их предшественники, и понимали его по-новому (например: Barnes, 1993; Brunet, 2007; Lemaitre, 2018).

С одной стороны, священники и их помощники добивались устроения церковной дисциплины. Регулярное присутствие в храме, благопристойное поведение во время богослужения, частые причащения, предваряемые исповедью, строгое совершение всех таинств (в первую очередь крещения, венчания и отпевания), систематическая проповедь, во время которой проповедник мог с высокой кафедры сбрасывать пепел на головы прихожан или вести диалог с черепом, напоминая о посмертном наказании – все это обеспечивало насаждение церковно-обрядового благочестия. Сверх того, часто устраивались процессии (особое значение придавалось процессии с дарохранительницами в праздник Тела Господня, *Corpus Christi*) и локальные паломничества, сооружались кальварии (реплики-имитации Голгофы) для проведения соответствующих крестных ходов. Большое значение приобрели религиозные представления на Пасху и Рождество («религиозный театр» иезуитов). Сооружение маленьких часовен, крестов и распятий, переустройство внутреннего пространства храмов, живопись и скульптура нового стиля, музыкальное сопровождение служб (когда на это хватало средств) дополняли усилия по углубленной христианизации или рехристианизации населения.

А с другой стороны, собственно религиозная сторона приходской культуры сочеталась с контролем частной жизни, доносами о неблаговидном поведении соседа, судебными процессами над подозреваемым в адюльтере и других аморальных действиях, публичными наказаниями провинившихся (например: Friedeburg, 1994; Корзо, 2003).

¹ Особенно ценна книга *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (Schilling, 1994). См. также: Gorski (2003), Herzig (2000), Hsia (1989), Lotz-Heumann (2007), Schilling (1992), and van Dülmen (1990).

В истории ментальностей одним из центральных звеньев, соединяющих дисциплинаризацию с трансформацией религиозного миропонимания и конфессиональных установок поведения, оказываются «чувство вины», «чувство страха» и «чувство надежды» в жизни индивида и социальной группы (Delumeau, 1978, 1990).

Очень жесткий контроль над частной жизнью прихожан (включая их семейный быт), который был целью и протестантской, и католической конфессионализации, не может быть понят вне связи со средневековыми «латинскими» представлениями о необходимости держать под контролем (через систему запретов, конечно) порабощенного грехом и греховностью индивида. Соответственно, на первый план выдвигается вопрос о том, какие именно представления и дискурсы средневековой культуры Запада подготавливали и, возможно, порождали «социальную дисциплинаризацию» Нового времени.

Речь идет, в первую очередь, о конфессионально-специфических факторах в области христианской антропологии. И протестантские, и католические идеологи XVI – XVII вв. оставались (в основном) во власти «августинской» традиции во взгляде на греховность человека, его волю и потенциал добродетели. Исследования довольно ясно показывают корреляции между такими установками христианской антропологии и практиками церковного контроля над поведением верующего (*Kirchenzucht*, церковная дисциплинаризация и *Sozialdisziplinierung*, социальная дисциплинаризация) в протестантских общинах.

Церковная дисциплинаризация (*Kirchenzucht*) касалась посещения храмов, исполнения обрядов и поведения во время богослужения; регулярной исповеди; участия в евхаристии, похорон и венчаний; знания и понимания молитв; участия в церковных процессиях; соблюдения постов. Социальная дисциплинаризацией (*Sozialdisziplinierung*) предполагала соблюдение ограничений в частной жизни и светской сфере поведения в общине, то есть отказ от неразрешенных увеселений и развлечений, строгость в сексуальных связях, умеренность в застольях, соблюдение жестких правил иерархии внутри семьи, родственного круга и в городской или сельской общине; неукоснительное подчинение юридическим нормам.

Различия между приходской культурой католицизма и культурой протестантских деноминаций не выглядят существенными в этом отношении. В опыте и раннемодерного католицизма, и протестантизма развивались специфически «латинские» средневековые традиции жесткого регулирования поведения индивида.

Наша гипотеза состоит в том, что пришедшие на Русь из Византии православные нормативные представления и дискурсы, исходя из иных

принципов христианской антропологии, идей о свободе воли и эсхатологических концептов, видимо, препятствовали социальной дисциплинаризации.

2 «Провал социальной дисциплинаризации» в Московской Руси и России?

Наблюдаем ли мы в истории Московской Руси, России и Русской православной церкви тенденции, аналогичные социальной дисциплинаризации? Так этот вопрос был поставлен В.М. Живовым (Живов, 2012)² после того, как исследования по истории «латинского» мира позволили описать феномен социальной дисциплинаризации в Западной Европе Нового времени и показали, насколько весомым был этот фактор в модернизационных процессах. В.М. Живов сформулировал эту проблему в том же ключе, в каком этот феномен представлен на западном материале (хотя из западных исследований по истории социальной дисциплинаризации в статье упоминается лишь книга Ф. Горски (Gorski, 2003); в более широком контексте В.М. Живов апеллирует к Максу Веберу, Норберту Элиасу, Мишелю Фуко).

Большая часть работы посвящена XVIII веку (веку «провала» социальной дисциплинаризации в России, как считает Живов). Что же касается именно XVII в., то Живов последовательно ставит вопрос о социальной дисциплинаризации в связь с тем, какова была православная сотериология (но не, например, антропология или экклезиология). Спасение, по реконструкции автора статьи, понимается на Руси как происходящее «само собой», вне связи с личными усилиями индивида и дисциплиной в общине; преображение мира осуществляется через литургию, а не через «нравственное совершенствование»; «обоженное состояние мира» не требует действий, а предполагает только молитвенную активность «в богословской чистоте»; остальное («аскетические подвиги, богословское познание, институализированное покаяние или дела милосердия») «было факультативным», необходимым лишь для монахов и монахинь.

«Первые начатки дисциплинарной революции», согласно Живову, выражались в борьбе за «новое благочестие» после бед Смутного времени, которые виделись, соответственно, как следствие нарушений в «благочестии». Зеркалом программы социальной дисциплинаризации стали, в частности, челобитная нижегородского духовенства 1636 г. и челобитная

2 Статья В.М. Живова – часть его начатой, но, увы, так и не написанной книги о понимании спасения в христианской культуре России.

выборного от детей курских боярских Г. Малышева, а потом и взгляды Ивана Неронова. Речь шла об отказе от многогласия в церковной службе, от перенесения вечерни на утреню. Программа перемен сопровождалась «сетованиями на скверное поведение прихожан во время богослужения», которые шумели и ходили по церкви, а иногда и бранились, и дрались; объявлялась война «народному язычеству» (игры, ношение масок и хвостов между Рождеством и Богоявлением, колядование и уличные веселые процессии, скоморошество, вождение по улицам медведей и «плясовых птиц»), а также пьянству, посещению кабаков, качелям как увеселению. Отвечая нижегородскому духовенству в 1636 г., патриарх Иосиф издал указ, в котором речь идет, по сути, о том же самом, а осуждение многогласия («кая же польза получить предстоящим в церкви людям во время божественного пения, егда в гласа два или три и множае вдруг говорят»), по мысли Живова, было выражением «дисциплинирования», так как произносимые молитвословия должны были быть понятны присутствующим.

В указе 1636 г. В.М. Живов видит превращение «частных сетований в религиозную политику». Накануне великого поста 1647 г. молодой царь Алексей Михайлович побудил патриарха Иосифа выпустить окружное послание, призывавшее духовенство «молиться благочестиво и жить в чистоте и трезвости»; за этим последовал указ, чтобы по воскресениям корчмы и лавки были закрыты, и указ, который должен был читаться в храмах по воскресеньям и праздникам, и требовавший воздержания от скоморошеских зрелищ, от показа дрессированных медведей; указ призывал не посещать «ворожей и зелейников», не носить маски на Святки, не гадать на луну и не устраивать «банных бесчинств».

Обрядовые реформы Никона, по мнению В.М. Живова, «были дисциплинирующими преобразованиями», а многие решения Большого собора 1666–1667 гг. были «дисциплинирующими постановлениями». Но о чем именно идет речь? О благопристойном поведении и о запрете нищим собирать милостыню во время богослужения; об осуждении «аскетов-харизматиков и юродивых»; о контроле над почитанием чудотворных икон, местных святых, священных источников, «неистинных» мощей. Позднее было предпринято «устроение покаянной дисциплины» (регулярная исповедь; составление списков исповедовавшихся; инструкции «поповским старостам» по этому вопросу).

Под западным влиянием борьба с языческими традициями стала пониматься (в сочинениях Симеона Полоцкого) как борьба с «суевериями». В.М. Живов указал на «Слово о суеверии и сучестии» Симеона Полоцкого, опиравшегося на построения Фомы Аквинского как на отражение

процессов социальной дисциплинаризации, и эта попытка применить в России опыт Запада была одной из первых манифестаций поворота в сторону социальной дисциплинаризации, который произойдет в XVIII в. и окончится, по словам В.М. Живова «полным провалом».

Опыт XVIII в. – за пределами нашего внимания, а то, на что ссылается Живов, говоря о социальной дисциплинаризации в XVII в., таковой, если приложить западные критерии все-таки не является. Во-первых, В.М. Живов не различает «социальную дисциплинаризацию» и «церковную дисциплинаризацию» (*Kirchenzucht*) в опыте Запада раннего Нового времени, а различие между ними весьма существенное. Во-вторых, все, что касается борьбы с магией, ведовством и «народным язычеством», по строгому счету, к социальной дисциплинаризации прямого отношения не имеет, равно как и обрядовое благочестие.

Те дисциплинаризационные процессы, которые мы наблюдаем в Русском государстве XVI – XVII вв., отвечают критериям церковной дисциплины, *Kirchenzucht* и модели «нового благочестия», но не критериям *Sozialdisziplinierung*. Иначе говоря, в данной области истории христианских культур «большой Европы» мы сталкиваемся с заметной асимметрией между обществами «латинского» и «православного» круга.

Какими факторами и корреляциями можно объяснить эту асимметрию? Насколько асимметрия в дисциплинаризационных процессах рубежа Средних веков и Нового времени в католических культурах в начале Нового времени, с одной стороны, и в православной культуре России и украинско-белорусских земель (см. Дмитриев, 2022), с другой стороны, коррелировала с конфессиональными особенностями двух христианских традиций? Статья В.М. Живова очень ценна тем, что она, во-первых, идентифицировала самое исследовательскую проблему и необходимость именно компаративистского подхода к ней. Во-вторых, поставлен вопрос о связи проблематики социальной дисциплинаризации в истории России с конфессиональной спецификой византийско-православных традиций, пришедших на Русь, в области христианской антропологии и сотериологии.

Тема эта весьма обширна, и наш зондаж коснется лишь того, насколько различия в представлениях о грехе, спасении и «малой эсхатологии», присущие православной культуре Московской Руси (по сравнению с католицизмом эпохи Тридентского собора), могут объяснить наличие или отсутствие, слабость или силу, весомость или невесомость тенденций, ведущих к превращению прихожан в «послушных, набожных и добропорядочных (*diligent*) подданных» церковных и светских властей.

3 Взгляд на грех и спасение в православной культуре Восточной Европы в XVI – XVII вв. как фактор «провала» социальной дисциплинаризации?

Возникающая задача состоит в том, чтобы взглянуть на антропологические и сотериологические представления, характерные для православной культуры позднего средневековья и стоявшие, без сомнения, за тем, как в русских и украинско-белорусских землях или *разворачивались*, или *не разворачивались* процессы социальной дисциплинаризации. Материалом служат тексты русской культуры XV – XVII вв.

Наш зондаж вписывается в поле *сравнительных* исследований по истории христианских идеологий и ментальностей средневековья применительно к реалиям Восточной Европы,³ и тут важно иметь в виду, что вопрос о взгляде на человека в культуре Древней Руси напрямую связан с проблемой переноса византийско-православной модели христианской культуры на Русь, и в советской науке уже в 1950-е годы первым и волне обоснованно, и остро поставил этот вопрос А.И. Клибанов (Klibanov, 1968; Клибанов, 1958, 1959, 1964). Этой теме посвящена и вся третья часть докторской диссертации, опубликованной в виде книги в 1960 г. (Клибанов, 1960).⁴ В частности, ученый обратился к теме значения традиций христианизированного неоплатонизма для развития и западного гуманизма, и гуманистических тенденций русской средневековой культуры (Клибанов, 1957, 1960). Клибанов обратил внимание, что лейтмотив «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола развивает идеи, которые были само собой разумеющимися в византийской мысли. Говоря о Пико делла Мирандола, Клибанов привел несколько неожиданный пример

3 Данная проблематика разрабатывалась в исследовательских семинарах, работавших в МГУ, университете Париж I Пантеон-Сорбонна и, отчасти, университете Альберты (Канада) и Центральном-Европейском университете в 1990-е – начале 2000-х годов (после 2012 г. эта же работа была продолжена в ЛМИ НИУ ВШЭ). Результатом соответствующих проектов, в частности, стали три защищенные кандидатские диссертации (Berezhnaya, 2003a; Корзо, 1999a; Лукашова, 2001), ряд статей авторов диссертаций (Berezhnaya, 1997; Berezhnaya, 2003b; Korzo, 1999; Бережная, 1995; Корзо, 1998, 2000, 2017), книги двоих из них (Корзо, 1999b; Лукашова, 2006). Из исследований М.А. Корзо и Л.А. Бережной видно, что различия в антропологических и сотериологических нормативных установках православной и католической культур Речи Посполитой были весьма существенны.

4 См. также раздел «Самоценность человека» в книге 1994 г. (Клибанов, 1994).

полузабытого христианского писателя III в., епископа Антиохийского Феофила (Клибанов, 1960), но главное внимание уделил, конечно, псевдо-Дионисию Ареопагиту и связанному с его именем корпусу сочинений (Клибанов, 1960). Позднее эта тема интенсивно разрабатывалась в СССР и России (Dmitriev, 2007; Мильков, 2002; Прохоров, 1976, 1987).

Но дело не сводится и к одному лишь *Corpus Dionisiacum Areopagiticum*. Древняя Русь, вместе с «монашеской» культурой Византии, унаследовала (вместе с обширным корпусом патристических текстов) и развивала комплекс христианских представлений о человеке, грехе и спасении, которые отмечены *специфическими* чертами, противопоставляющими эти представления западным (Benz, 1949; Meyendorff, 1974; Zenkowsky, 1951).⁵

Приведем ряд релеватных примеров.

«Постнические правила» («Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах») Василия Великого, которые не могли не быть хорошо знакомы русскому монашеству и, скорее всего, питали и мирскую проповедь, предлагают весьма «оптимистический» взгляд на природу человека, его естественную добродетельность и, соответственно, шансы на спасение. Путь к спасению – любовь к Богу, к которой человек расположен и способен по самой своей природе. «Любовь к Богу не есть что-либо учением приобретаемое ... но вместе с устройением живого существа, разумею человека, вложено в нас некоторое прирожденное стремление, в себе самом заключающее побуждение к общению любви». Человеку даны силы, чтобы исполнить заповеди («для исполнения всех тех заповедей, какие даны нам от Бога, получили мы от него и силы, чтобы невозможно было и негодовать на то, будто бы от нас требуется что-то необыкновенное»), ибо «по природе имеем любовь и расположение к благодетелям» (Василий Великий, 1845, с. 89–90, 93). Ничего сколько-нибудь близкого мы не находим ни в западном «Уставе учителя», ни в уставе Св. Бенедикта, из которых выросли позднейшие нормы монашеской жизни на Западе (de Vogüé, 1964; de Vogüé & Neufville, 1972).⁶

Как известно, корпус текстов Иоанна Златоуста оказал особенно большое влияние на религиозную культуру Руси. В десятой беседе на послание ап. Павла к римлянам Иоанн Златоуст ставит вопрос о происхождении греха и смерти и дает очень пространственный ответ, который сводится к тому, что в результате Адамова грехопадения все люди стали смертны и все стали

⁵ Обратите особое внимание на главу «Map» в книге Дж. Мейендорфа (Meyendorff, 1974).

⁶ Вопрос о корреляциях между особенностями монашеского этоса в двух традициях и участием православного и католического монашества в религиозном кризисе XVI в. в Речи Посполитой рассмотрен нами в специальной работе (Dmitriev, 2023, в печати).

грешить. Но грех этот был их личным грехом, а не первородным грехом, «генетически» унаследованным от Адама.⁷

В «Измарагде», который очень широко распространен в книжности Древней Руси, рассказывается о воине, который оказался в аду после прелюбодеяния, но благодаря искреннему покаянию помилован и даже воскрешен милосердным ангелом. Здесь нет ни обличений греховности плоти, ни сомнений в возможности простить даже смертный грех, ни упоминания аномальности того факта, что прощение и воскрешение даруется ангелом (Из «Измарагда», 1985).

Видимо, характерной чертой древнерусских представлений о грехе и спасении было мнение, которое зафиксировано как общее место в «Измарагде», что дети безгрешны до семи лет, и в случае преждевременной смерти становятся ангелами (Fedotov, 1966). Распространенность таких представлений в украинско-белорусских православных землях засвидетельствована краковским каноником Яном Сакраном на рубеже XV – XVI вв., и он как католик считал такое мнение очевидной ересью (митр. Макарий [Булгаков], 1996).⁸ Для нормативного католицизма иной подход был неприемлем, потому присутствие первородного греха виделось как не менее очевидное, чем его действие во взрослых людях (Delumeau, 1990).

7 «Итак, как взошла и возобладала в мире смерть? Чрез грех одного. Что же значит: *в нем же вси согрешиша*? То, что как скоро пал один, чрез него сделались смертными все, даже и не вкушившие запрещенного плода ... Когда (апостол) говорит, что грех был в мире еще до закона, то этим, как мне кажется, он сказал то, что, после дарования закона, возобладали уже грех преступления и господствовал потом во все то время, пока существовал закон, так как грех не мог утвердиться, говорит (апостол), пока не было закона. Итак, если этот именно грех, происшедший от нарушения закона, породил смерть, то как умерли все жившие до закона? Ведь если смерть имела свой корень в грехе, а грех, пока не было закона, не вменялся, то как возобладали смерть? Отсюда ясно, что не этот грех, не грех преступления закона, но другой, именно грех преслушания Адама, был причиной общего повреждения. Чем же это доказывается? Тем, что умерли все жившие и до закона ...» (Иоанн Златоуст, 1903, с. 593–594). Благодарю о. Павла Ходзинского, обратившего мое внимание на этот текст.

8 Папа Иннокентий III в специальной главе своего трактата «О презрении к миру» ставил вопрос: можно ли родиться без греха? Ответом было следующее рассуждение: существуют два рода зачатия: порочное, из прегрешения похоти; естественное, в намеренном соитии, совершаемом ради деторождения. Но и второе не может обойтись без греха похоти. Поэтому оплодотворенные семена оскверняются, становятся порочными. Из-за этого и сама душа становится грязной (Innocentii III Papae de contemptu mundi, 1890, col. 703–704). Некоторые пытались иначе решить вопрос (например, доминиканский проповедник XIV в. Якопо Пассаванти), считая невинными крещеных младенцев, но утверждали, что только смерть немедленно после крещения способна спасти их от греха (Пассаванти, 1988, с. 135–136).

В конце XV в. Ростовский митрополит Вассиан Рыло в «Послании на Угру» выражает уверенность, что погибшие в борьбе с мусульманами, не только получат прощение грехов, но и «восприимут от вседержителя Бога венцы нетленны»⁹ (Вассиан Рыло, 1982, с. 530).

В начале 20-х годов XVI в. знаменитый старец Филофей, полемизируя с астрологией, утверждал, что всемогущество Божие не совместимо с тем, что в «злые ... часы» человек творит зло, потому что в этом случае виновником зла окажется сам Творец¹⁰ (монах Филофей, 1998, с. 341). Филофею важно, что ответственность за зло лежит в свободной воле самого человека (а не в первородном грехе).

Чуть позже в поучениях митрополита Даниила наставление в необходимости каяться и помнить о грехе не сопровождается ни ссылками на испорченность человеческой природы, ни, конечно же, упоминанием первородного греха. Ссылаясь на поучения Иоанна Златоуста, Даниил понимает грех как злоупотребление свободной волей, а не как следствие греховности самой природы человека (митр. Даниил 1984).¹¹ Говоря о смерти, Даниил призывал помнить о ней ради «простоты, кротости и смирения», а не из страха посмертных мучений (митр. Даниил, 1984, с. 533).

Максим Грек, погруженный в течение ряда лет и в католический религиозный опыт, знаком с понятием «первый грех Адама», но не кажется, чтобы он перенёс на русскую почву августиновское учение о первородном грехе, присущем каждому индивиду (см.: Максим Грек, 1910/1996, с. 331–332).

Автор середины XVI в., Ермолай Еразм писал (в до сих пор не изданном тексте) о человеке в ключе, противоположном «пессимистическому»: «Сего ж не воспоминаючи еже Бог любления ради человека сотвори по своему образу, и себе повелевая любить, даст ему образ, еже человеку, по божию

9 «... и еже о тебе христолюбивое воинство до крове и до смерти постражут за православную христову веру и за божия церкви, яко истиннии присная церковная чада ... яко же мученицы своею кровию, блажени бо и преблажени будут в вечном наследии, улучивши сие крещение, по нем же не възмогут согрешити, но восприимут от вседержителя Бога венцы нетленны и радость неизреченную».

10 «Аще бы злые дни и часы сотворил Богъ, почто грешных мучити ему, Богъ имат виненъ быти, яко зла человека народил».

11 Ср. Иннокентий III: «Если кто и желает не грешить в мыслях, все равно грешит в деяниях ... Прежде чем мы согрешили, мы грехом связаны; и прежде чем допустим прегрешение, в нас есть прегрешение»; «мы постоянно умираем, пока живем, и только тогда перестаем умирать, когда перестаем жить» (Innocentii III Papae de contemptu mundi, 1890, col. 704, 714; Иннокентий III, 1988, с. 119, 127). Якопо Пассаванти писал, что к греху «гораздо больше, нежели к творению добрых дел, склоняется человек по порочной природе своей» (Пассаванти, 1988, с. 135).

образу созданного, человека вспоминая божий образ любить яко себе. И любви ради повеление в законе положи, человеку к человеку поклоняться. Понеже видеви кийждо противу себе по божію образу сотвореннаго, того ради кийждо им поклонится, ведяще Божіи образ в человеце, сим же и любовь совершит – Божію заповедь» (Дмитриев, 2019).

Его современник Андрей Михайлович Курбский писал в «Истории о великом князе Московском»: тебе царь, по примеру Манасии, следует «отклонити¹² волю естественнаго самовластія по естеству ко своему сотворителю, искупившему насъ надражайшего кровію своею, нежели то самовластіе со произволениемъ самовольнымъ покоряти чрез естествомъ супостату человеческому ...» (Курбский, 2001, с. 406).

При внимательном чтении того пассажа из «Ответа государева» (то есть ответа Ивана IV) Яну Роките, посланцу Чешских братьев, в котором речь идет о связи людей с «преступлением» или «согрешением» Адама, становится ясно, что речь идет о смертности, в которой выражается связь потомков Адама с ним самим, а не о первородном грехе «Адамское преступление праведныхъ жителствомъ разрешается, и смерть на них никоеяже власти имеет. Согрешившимъ или отступником не токмо Адамское согрешение на них взыскуется, но и приложение своя злобы, и сугубо от своего согрешения мучатся. На сих убо царствуетъ смерть ...» (Иван Грозный, 2001, с. 228).¹³

В эти же самые годы последователи Феодосия Косого в диспуте с Зиновием Отенским обсуждали ту же самую тему «падения» образа Божіею в человеке. «Что убо глаголеши, – спрашивали феодосіане у Зиновія, – часто поновити Богу обетшавший образ свой и создание его падшее воздвигнути ему и исправить, не глаголеши же, что обетшание образу, что же зданию падение, како же ли обновление и въздвижение и исправление ему?» Сами же феодосіане считали, что природа человека остается такой, какой она была до грехопадения. «Да како образ Богови в человечестве истле, человекомъ живущимъ единако и пребывающимъ якоже от начала, такоже и по Христове пришествіи тоже человекомъ пребывающимъ? Елицы естествомъ здраву бываху человецы, здрави и до смерти пребываютъ; елицы же человецы впадаютъ в недуги, тии истлеваютъ различно. Которое убо тому поновление или въздвижение есть, такоже пребывающимъ человекомъ, якоже до пришествія Христова, такоже и по пришествіи его?» (Зиновій Отенскій, 1863, с. 276–277). Более того, они, видимо, утверждали, что человек способен

¹² То есть, как видно по контексту, «склонить к ...», «направить к ...», то есть обратиться к Богу, а не к дьяволу.

¹³ Благодарю о. Павла Ходзинского, указавшего мне на этот фрагмент сочинения Ивана Грозного.

спастись своими силами и не признавали искупительной миссии Христа. «Что убо ты глаголеши, яко созида человека, Бог в начале поможение поплзнутию его изготова? Что убо человек, или что есть сие, еже умрет человек? Не умирают ли рыбы великия в мори и гады, и киты, такоже и птица небесныя, и звери, и львы, и слоны великия на земли? Вся та создание Божие, якоже и человек. Буди убо, яко и восхоте бог человеку помощь изготovati: да чесо же убо ради Сыну его воплотитися, а не послати Богу иного кого на помощь худости человечестей, яко же и царь человек свой образ хитрицем или исправит или поновит» (Зиновий Отенский, 1863, с. 262–263).¹⁴

В начале XVII в. вопрос о степени и, так сказать, качестве греховности человека стал звучать в религиозном сознании части русского общества в связи с общим кризисом государства и в связи с много более близкими, чем прежде, контактами с польской культурой. «Временник» дьяка Ивана Тимофеева открывается рассуждением о параллели между грехопадением Адама и Евы и бедствиями Русского государства. Положение России и ее царей в прежние времена было подобно пребыванию Адама в раю, где вся тварь пребывала в гармоническом согласии со своим господином и главою. Эта гармония расстроилась после прельщения Евы и Адама змеем. Так же и в России. Наши «самодержавнии» перестали «обладать нами всеми» поскольку сами перестали держаться божественных «повелений», и «мы» перестали быть «непрекословни» к поставленной Богом власти. «Законные благоустановления» и «добрые обычаи» власть стала заменять на «ново-сопротивная», и поэтому «въ повинующихся рабехъ естественный страхъ ко покорению владыкъ» оскудел и исчезнул. Началась смута. Так было и в раю после «Адамова преступления». А наша же связь с Адамом состоит в том, что «от преслушания падению по нихъ быхомъ оттуда вси причастни доныне» (Иван Тимофеев, 1891, стб. 262–263). Ничего более «драматического» в рассуждениях московского дьяка мы не находим.

После стабилизации царства в религиозной жизни Московской Руси наметились тренды, связанные с веяниями, которые приходили в Россию из украинско-белорусских земель и доносили концепты и представления, присущие католической и протестантской культуре. Например, в отвергнутом московскими церковными властями «Учительном Евангелии» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого присутствовали «августиновские»

¹⁴ Ср. Зиновий Отенский, 1863, с. 275 («Глаголеши, яко Бог рукою своею созда Адама, обновити же Адама прииде сын Божий воплотитися, и исправити создание свое. Почто убо сам приходит во плоти? Можаше бо рукою своею и паки поновити образ свой и не воплотився») и с. 285 («Аще вся Христом быша, и словом вся сотвори, чесо ради и образ и подобие словом не понови и кроме вчеловечения вся могий яко Бог?»).

мотивы в интерпретации послания ап. Павла к римлянам, 5:12,¹⁵ то есть он говорил о том, что наша связь с Адамом в том, что его грех перешел во всех живущих; московский «цензор» считал такое мнение ересью, отстаивая взгляд, что грехопадение Адама принесло человечеству лишь смертность и слабость вместо бессмертия. При этом смерть индивида не есть его «погибель», потому что многие (если не большинство) будут прощены и спасены, в отличие от тех, кто «погибнет». Иначе говоря, различаются вечная «погибель» и временная смерть¹⁶ (см.: Дмитриев, 2016, с. 154–175), и умеренный эсхатологический оптимизм доминирует в таком подходе.

Таким образом, в памятниках древнерусской христианской культуры отражены, так сказать, «оптимистические» (по сравнению с «латинским» опытом) представления о грехе, спасении, природе и воле человека, которые не могли не быть присущи приходской православной культуре и Московского царства, и украинско-белорусских земель. Ведь, как мы знаем, западнохристианское средневековое понимание грехопадения и его последствий для человека (восходящее к Августину) «основано на представлении о нашей наследуемой ответственности за грех Адама ... Обреченная масса (*massa damnata*) падшего человечества составляет предмет Божьего гнева в силу своей виновности ..., в этой жизни человек не может быть ничем кроме прощенного грешника» (Gaudel, 1933; Merlin, 1931; Meyendorff, 1965, pp. 110–111). Л.П. Карсавин справедливо подчеркивал, что «человек обладает грехом Адама не тем, что “подражает” этому греху ..., но самым *реальным* образом, по *реальной* связи с прародителем, выражаемой телесным происхождением от него» (Карсавин, 1918, с. 73–74). Восточнохристианской святоотеческой традиции, пришедшей на Русь, учение об унаследованной каждым человеком от Адама и Евы греховности, оставалось чуждым на протяжении всего средневековья. Грех каждого из нас есть индивидуальный грех. Воздержание, личная добродетель, аскеза могут, таким образом, преодолеть греховность, и человек своими силами способен снискать благодать и обрести спасение (Зарин, 1907/1996; Хоружий, 1998).

Мы приходим к догадке, что такие установки религиозного мышления не создавали идеологической и ментальной базы, которая способствовала

¹⁵ Синодальный перевод: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Библия, 2012, с. 1231).

¹⁶ «Но смерть Адамова не погубляет добродетельно живущих. Умирают убо о Адаме вси, а не погибают, о Христе живи. Греха бо ради вечно мучими будут согрешившии, но и тии не погибнут. Аще бо и погибают, отлучения ради от Бога, жизни лишившиися вечныя, но присно и вечно мучими будут».

бы социальной дисциплинаризации, нацеленной на подавление неизбежно греховных наклонностей индивида.

4 Вывод

Подводя итоги, во-первых, напомним, что социальная дисциплинаризация и предполагаемые ею поведенческие, вероучительные, моральные и иные запреты и ограничения была не периферийным, а структурно центральным и очень весомым фактором в развитии католических и протестантских обществ Европы в раннее Новое время, и традиционная «пессимистическая» антропология католицизма, августиновские традиции и «пастырство страха» были важнейшим коррелятом (если не истоком) процессов социальной дисциплинаризации.

Во-вторых, констатируем, Московская же Русь XVI – XVII вв. социальной дисциплинаризации не знала. Усилия духовенства по преодолению «нестроений» в церковной жизни и обеспечению обрядового благочестия не были проявлениями социальной дисциплинаризации.¹⁷

В-третьих, и это главный результат проделанного исследовательского зондажа: в православной культуре Московской Руси средневековья и XVI в. (и, скорее всего, в западнорусских землях Киевской митрополии того же времени) идентифицируются такие конфессионально-специфические черты христианской антропологии, которые *препятствовали* разрыванию здесь социальной дисциплинаризации.

Research funding: This research was funded by the Program of Fundamental Researches of Higher School of Economics in 2022 (grant no. 122041900036-2).

Список литературы и источников

Barnes, A. (1993). The social transformation of the French Parish Clergy, 1500–1800. In B. B. Diefendorf, & C. Hesse (Eds.), *Culture and identity in Early Modern Europe (1500–1800). Essays in honor of Natalie Zemon Davis* (pp. 139–157). Ann Arbor: University of Michigan Press.

¹⁷ Хотя в православной культуре украинско-белорусских земель (Киевской митрополии) XVI в. обнаруживаются тенденции, которые соответствуют параметрам церковной дисциплинаризации, нет оснований говорить о социальной дисциплинаризации в этот же период в данном регионе (см. Дмитриев, 2022).

- Behrisch, L. (2010). Sozialdisziplinierung. In *Enzyklopädie der Neuzeit*. Vol. 12 (col. 220–229). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Benz, E. (1949). Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche. In E. Benz (Ed.), *Die Ostkirche und die russische Christenheit* (pp. 99–140). Tübingen: Furchel-Verlag.
- Berejnaia, L. (1997). Le thème de la mort dans le sermon et la littérature polémique orthodoxe ukraino-biélorusse de la fin du XVIe au XVIIe siècle. In M. Derwich (Ed.), *Śmierć w dawnej Europie. La mort en Europe médiévale et moderne*. [Special issue]. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia*, 129, 169–187.
- Berezhnaya, L. (2003a). *Sub specie mortis: Perception of death and the afterlife in the Catholic and Orthodox cultures of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16–17 century* [Unpublished Doctoral thesis]. Central European University, Budapest, Hungary.
- Berezhnaya, L. (2003b). Sin, fear, and death in the Catholic and Orthodox sermons in the 16th – 17th century Polish-Lithuanian Commonwealth (an attempt at comparison). In M. Derwich, & M. V. Dmitriev (Eds.), *Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne* (pp. 253–284). Wrocław: LARHCOR.
- Brunet, S. (2007). Les prêtres des campagnes de la France du XVII^e siècle : la grande mutation. *Dix-septième Siècle*, 59(234), 49–82.
- Delumeau, J. (1978). *La peur en Occident (XIV^e – XVIII^e siècle)*. Paris: Fayard.
- Delumeau, J. (1990). *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIII-XVIII siècle*. Paris: Fayard.
- de Vogüé, A. (Ed.), (1964). *La règle du maître*. Vol. 1–2. Paris: Éditions du Cerf.
- de Vogüé, A., & Neufville, J. (Eds.), (1972). *La règle de saint Benoît*. T. 1–8. Paris: Éditions du Cerf.
- Dmitriev, M. (2007). Denys l'Aréopagite lu en Russie et en Ruthénie aux XVe-XVIIe siècles. Joseph de Volokolamsk, le *starets* Artemij, le *protopope* Avvakum. *ISTINA*, 52(4), 449–465.
- Dmitriev, M. V. (2023). “*Currendum et agendum est modo quod in perpetuo nobis expediat*”: de deux mentalités confessionnelles à deux manières d'agir? *Monachisme catholique et monachisme orthodoxe de la Rzeczpospolita Polska face aux défis du XVI^e siècle*. Manuscript submitted for publication.
- Fedotov, G. P. (1966). *The Russian religious mind*. Vol. 2. *The Middle Ages. The thirteenth to the fifteenth centuries*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Friedeburg, R. (1994). Anglikanische Kirchenzucht und nachbarschaftliche Sittenreform: Reformierte Sittenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559–1642. In H. Schilling (Ed.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (pp. 153–182). Berlin: Duncker & Humblot.
- Gaudel, A. (1933). Péché originel. In A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman (Eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol. 12 (col. 275–606). Paris: Letouzey et Ané.
- Gorski, P. S. (2003). *The disciplinary revolution: Calvinism and the rise of the state in early modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herzig, A. (2000). *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hsia, R. P.-C. (1989). *Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1750*. London: Routledge.
- Hsia, R. P.-C. (1999). Social discipline. In H. J. Hillerbrand (Ed.), *The Oxford encyclopedia of the Reformation*. Vol. 4 (pp. 70–76). Oxford: Oxford University Press.

- Innocentii III Papae de contemptu mundi. (1890). Innocentii III Papae de contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series secunda. T. 217* (pp. 701–746). Paris: Migne.
- Klibanov, A. I. (1968). Le problème de la souveraineté de l'homme dans les conceptions des hérétiques russe sà la fin du XVe et au début du XVIe siècle. In J. Le Goff (Ed.), *Hérésies et sociétés en Europe préindustrielle. Xle – XVIIIe siècles* (pp. 83–96). Paris: Mouton.
- Korzo, M. A. (1999). The image of a person in Catholic and Orthodox Sermons in Polish-Lithuanian Commonwealth (the seventeenth century): Comparative approach. In H. Łaszewicz (Ed.), *Churches and confessions in East Central Europe in Early Modern Times* (pp. 95–98). Lublin: Instytut Europy Środkowo Wschodniej.
- Lemaitre, N. (2018). L'idéal pastoral de réforme et le concile de Trente (XIVe-XVIe siècle). In F. Win, & S. Violet (Eds.), *The Council of Trent: Reform and controversy in Europe and beyond (1545–1700). Vol. 2: Between bishops and princes* (pp. 9–32). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lotz-Heumann, U. (2007). Imposing church and social discipline. In R. P.-C. Hsia (Ed.), *The Cambridge history of Christianity. Vol. VI. Reform and expansion, 1500–1660* (pp. 244–260). Cambridge: Cambridge University Press.
- Merlin, N. (1931). *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*. Paris: Letouzey.
- Meyendorff, J. (1965). La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme. In J. Meyendorff (Ed.), *Orthodoxie et catholicité* (pp. 109–129). Paris: Éditions du Seuil.
- Meyendorff, J. (1974). *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*. New York: Fordham University Press.
- Prinz, M. (1992). Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit. In K. Teppe (Ed.), *Herrschaft, Religion und Volk. Staatliche und gesellschaftliche Formierungsprozesse seit dem 16. Jahrhundert*. [Special issue]. *Westfälische Forschungen*, 42, 1–25.
- Schilling, H. (1992). *Religion, political culture and the emergence of early modern society. Essays in German and Dutch history*. Leiden: Brill.
- Schilling, H. (Ed.) (1994). *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*. Berlin: Duncker & Humblot.
- van Dülmen, R. (Ed.) (1990). *Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur historischen Kulturforschung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Zenkowsky, B. (1951). *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*. Stuttgart: Evang. Verlagswerk.
- Библия. (2012). *Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета*. М.: Российское Библейское общество.
- Бережная, Л.А. (1995). Украинско-белорусская поэзия и драматургия XVII века о смерти и загробном мире. In М.В. Дмитриев (ред.), *Ucrainica et belorossica. Исследования по истории Украины и Белоруссии. Вып. 1* (с. 28–50). М.: ЦУБ в МГУ.
- Василий Великий. (1845). Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. In *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч.1* (с. 79–190). Б.м.: б.и.
- Иван Тимофеев. (1891). Временник дьяка Ивана Тимофеева. In *Русская историческая библиотека. Т. XIII. Памятники древней русской письменности, относящиеся к смутному времени* (с. 261–472). СПб.: Имп. археографическая комиссия.
- Дмитриев, М.В. (2016). *Peccatum originale. Был ли возможен диалог Московской Руси с августинизмом? In протоиер. Павел Хондзинский, & Н.Ю. Сухова (отв. ред.), Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях* (с. 154–175). М.: Издательство ПСТГУ.

- Дмитриев, М.В. (2019). Гуманистические тенденции культуры Московской Руси в исследованиях А.И. Клибанова. http://российская-история.рф/forum/sten_klib.
- Дмитриев, М.В. (2022). *Происходила ли социальная дисциплинаризация в православных приходах Киевской митрополии в XVI в.?* Рукопись принята для публикации.
- Живов, В.М. (2012). Два этапа дисциплинарной революции в России XVII и XVIII столетия. In V. Berelowitch, & O. Medvedkova (Eds.), *L'invention de la Sainte Russie. L'idée, les mots, les images*. [Special issue]. *Cahiers du monde russe*, 53(2–3), 349–374.
- Зарин, С. (1996). *Аскетизм по православно-христианскому учению*. М.: Паломник. (Reprint from С. Зарин, *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Т. 1. Кн. 1–2. 1907, СПб.: Тип. Киршбаума).
- Зиновий Отенский. (1863). *Истины показание к вопросам о новом учении*. Казань: Унив. тип.
- Иван Грозный. (2001). Ответ Яну Роките. In Д.С. Лихачев, Л.А. Дмитриев, А.А. Алексеев, & Н.В. Поньрко (ред.), *Библиотека литературы Древней Руси*. Т. 11. XVI век (с. 218–277). СПб.: Наука.
- Из «Измарагда». (1985). Из «Измарагда». In Л.А. Дмитриев, & Д.С. Лихачев (ред.), *Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века* (с. 54–69). М.: Художественная литература.
- Иннокентий III. (1988). О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния. In С.М. Стам (ред.), *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения*. Ч. II (с. 117–130). Саратов: Издательство Саратовского университета.
- Иоанн Златоуст. (1903). *Творения святого отца нашего Ионна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе*. Т. 9. Кн. 2. *Беседы на послание к Римлянам*. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия.
- Карсавин, Л.П. (1918). *Католичество*. Петроград: Огни.
- Клибанов, А.И. (1957). К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности. In Д.С. Лихачев (ред.), *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 13 (с. 158–171). Л.: Наука.
- Клибанов, А.И. (1958, 1959). У истоков русской гуманистической мысли. *Вестник истории мировой культуры*, 1958(1), 22–39; 1958(2), 45–63; 1959(1), 33–48.
- Клибанов, А.И. (1960). *Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв.* М.: Издательство Академии наук СССР.
- Клибанов, А.И. (1964). Идея свободы человека в учениях русских еретиков конца XV – первой половины XVI в. *Средние века*, 25, 216–227.
- Клибанов, А.И. (1994). *Духовная культура средневековой Руси*. М.: АО «Аспект-пресс».
- Корзо, М.А. (1998). Грех и спасение в католической и православной проповеди Речи Посполитой в XVII в. Попытка сравнения. In *Славянский альманах 1997* (с. 52–76). М.: Индрик.
- Корзо, М.А. (1999а). *Социальные и этические вопросы католической и православной церковно-учительной литературы Речи Посполитой XVII в.* [Кандидатская диссертация]. МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия.
- Корзо, М.А. (1999б). *Образ человека в проповеди XVII в.* М.: ИФ РАН.
- Корзо, М.А. (2000). Порівняльний аналіз польської католицької та української православної церковно-учительної літератури XVI-XVII століть: концепція гріха та уявлення про природу людини. In *Ковчег. Науковий збірник із церковної історії*. Число II (с. 64–84). Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії.

- Корзо, М.А. (2003). Контроль за соблюдением норм сексуальной морали в польской деревне XVII – XVIII вв. In *Соціум. Альманах соціальної історії. Вип. 2* (с. 165–184). Київ: Інститут історії України НАН України.
- Корзо, М.А. (2017). Православная проповедь в Речи Посполитой XVII века: некоторые наблюдения. *Slovene*, 6(2), 578–596.
- Курбский, А. (2001). История о великом князе Московском. In Д.С. Лихачев, Л.А. Дмитриев, А.А. Алексеев, & Н.В. Понырко (ред.), *Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI век* (с. 310–479). СПб.: Наука.
- Лукашова, С.С. (2001). *Взаимоотношения клира и объединений мирян в восточных землях Речи Посполитой в конце XVI в.* [Кандидатская диссертация]. МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия.
- Лукашова, С.С. (2006). *Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце 16 века*. М.: Институт славяноведения РАН.
- митр. Макарий (Булгаков). (1996). *История Русской Церкви. Кн. 5. Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458–1596)*. М.: Издательство Спасо-Преображ. Валаам. монастыря.
- Максим Грек. (1996). О томъ, какой грехъ в естестве человеческомъ есть первый. In *Преподобный Максим Грек. Творения. Ч. 2. Догматико-полемические сочинения. В русском переводе*. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. (Reprint from *Сочинения преподобнаго Максима Грека в русском переводе, 1910*, Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра).
- Мильков, В.В. (2002). Ареопагитики: древнерусская традиция бытования. In А.И. Макаров, В.В. Мильков, & А.А. Смирнова (Eds.), *Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 3(1). Древнерусские Ареопагитики* (с. 9–34). М.: Круг.
- Пассаванти, Я. (1988). Зерцало истинного покаяния. In С.М. Стам (ред.), *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Ч. II* (с. 135–151). Саратов: Издательство Саратовского университета.
- монах Филофей. (1998). Послание монаха Филофея дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину (около 1523–1524). In Н.В. Сеницына (Ed.), *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.)* (с. 336–357). М.: Индрик.
- Вассиан Рыло. (1982). Послание на Угру Вассиана Рыло. In Л.А. Дмитриев, & Д.С. Лихачев (ред.), *Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века* (с. 522–537). М.: Художественная литература.
- митр. Даниил. (1984). Поучение Даниила, митрополита всея Руси. In Л.А. Дмитриев, & Д.С. Лихачев (ред.), *Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI в* (с. 520–533). М.: Художественная литература.
- Прохоров, Г.М. (1976). Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопажита в древнерусской литературе. (Проблемы и задачи изучения). In Д.С. Лихачев (ред.), *Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 31* (с. 351–361). Л.: Наука.
- Прохоров, Г.М. (1987). Корпус сочинений, надписываемых именем Дионисия Ареопажита. In Г.М. Прохоров (Ed.), *Памятники переводной и русской литературы XIV – XV вв* (с. 5–59). Л.: Наука.
- Хоружий, С.С. (1998). *К феноменологии аскезы*. М.: Издательство гуманитарной литературы.