



Исаков А.А.

Проблема бытования атеизма в России XV–XVI веков

Аннотация. В статье поднимается вопрос о возможности бытования атеизма в культуре русского общества позднего средневековья. При этом автор исходит из необходимости разделять рациональное и иррациональное неверие, теоретический и практический атеизм. О практическом атеизме можно говорить уже применительно к эпохе феодальной раздробленности. В то время практический атеизм был средством сопротивления углубляющейся христианизации общества. В период формирования централизованного русского государства практический атеизм отражал кризис феодальной церкви. Признаки теоретического атеизма появляются только в условиях завершения этого процесса и связаны с критикой не феодальной, а стандартизированной государством религиозности.



А.А. Исаков

Ключевые слова: неверие, практический атеизм, теоретический атеизм, средневековый атеизм, ересь жидовствующих, ересь Феодосия Косого

Происхождение и возраст атеизма как социального явления представляют собой проблему, немаловажную для понимания роли религии в жизни общества. Представление об исторически ограниченном характере атеизма (эллинистический атеизм, западноевропейский атеизм) рисует нам картину человечества, которое лишь в моменты кризиса конкретных религий умело обходиться без них. Атеизм возникал там, где религия не справлялась со своими функциями, переставала солидаризировать общество, становясь своеобразным вакуумом, существующим до появления новой религиозной идентичности. Но, если применять дюркгеймовский категориальный аппарат последовательно, нельзя ограничиться пониманием атеизма как формы аномии. Он может быть и реакцией на соответствующие явления в религии. В таком случае атеизм уже нельзя рассматривать как эпизодическое явление. Другое дело, что он при этом может пониматься как самостоятельное начало духовной жизни человечества, а может – как «своё другое» конкретной исторической религии или религии вообще. Решение этой проблемы, безусловно, есть задача целостной истории атеизма, однако рассмотрение отдельных периодов и культур под этим углом зрения также даёт немало ценного материала. Особенно это касается традиционных обществ, находящихся накануне крупного исторического сдвига. К их числу принадлежит и общество периода формирования централизованного русского государства. Особенно период централизации интересен тем, что он всегда обостряет отношения государства с феодальной церковью и тем самым неизбежно вызывает кризисные явления в области религиозной жизни. Многочисленные ереси, расколы, реформации – верные спутники политогенеза в условиях позднего средневековья и раннего Нового времени.

Пока же обратимся к теоретическим моделям, описывающим существование атеизма в традиционных обществах. Наиболее целостная концепция античного и средневекового атеизма принадлежит французскому историку Жоржу Минуа (George Minois). Минуа исходит из принципиальной мировоззренческой позиции: атеизм такой же древний, как и религия, и представляет собой самостоятельное явление, внёсшее значительный вклад в культуру человечества. В целом, атеизм рассматривается им как результат изживания мифологического сознания, которое

История религии

расщепляется в направлении приоритета теории или практики и в крайних точках развития приводит к возникновению двух разных форм неверия – рационального (теоретический атеизм) и иррационального (практический атеизм). Теоретический атеизм является финалом цепочки: мировая религия – деизм – пантеизм – практический возникает в конце иной последовательности: догматика – сектанство – оккультизм. В результате и теоретический, и практический атеизм во многом оказываются антиподами, и в процессе исторического анализа мы обязаны строго различать их¹.

Эта модель не противоречит выводам, которые были сделаны М.М. Бахтиным из дискуссии Абеля Лефрана и Люсьена Февра о существовании атеизма во Франции XVI века в связи с оценкой мировоззрения Франсуа Рабле. Как известно, Лефран провозгласил автора «Гаргантюа и Пантагрюэля» атеистом, тогда как Февр отнёс это «обвинение» на основании того, что все антиклерикальные моменты романа – не более, чем юмор, и поэтому недостаточны для квалификации Рабле как атеиста. Бахтин, в свою очередь, указал на пренебрежительное отношение своих предшественников к народной смеховой культуре, которая и в Европе, и на Руси была главной формой оппозиции официальному («серьёзному») религиозному мировоззрению и клерикализму². Очевидно, что атеизм смеховой культуры вполне подпадает под определение иррационального неверия и помещается где-то между суеверием и практическим атеизмом в схеме Минуа. В пользу этого говорит тот факт, что русские памятники рассматривают скоморошество наряду с другими пережитками язычества и не воспринимают его как принципиально новый вызов религии.

Другая модель исходит из того, что атеизм – это разновидность дискурса. Очевидно, что атеистический дискурс зависим от религиозного, поэтому исследователи, стоящие на соответствующих методологических позициях, склонны оценивать атеизм как внутррелигиозное явление. Родоначальником этого подхода стал, по сути, ещё Людвиг Фейербах, провозгласивший атеизм «тайной самой религии»³. В наши дни распространён взгляд на атеизм как на «своеобразную поисковую систему и форму интеллектуального и морального вопрошания и сопротивления отживающей или нарождающейся социокультурной модели»⁴. С этой точки зрения, атеизм есть форма экспертной оценки общества, которая всегда присутствует в скрытом состоянии и актуализируется в транзитивные эпохи. Ценность этой модели состоит, прежде всего, в том, что она способна продемонстрировать религиозные аспекты атеистической мысли и атеистические – религиозной.

Переходя непосредственно к условиям России XV–XVI столетий, необходимо поставить ещё один вопрос – вопрос об источниках атеистических представлений. Велик соблазн свести оригинальный русский атеизм к его практической форме (существование практического атеизма отрицать трудно), а проявления теоретического атеизма объяснить заимствованиями. Само понятие неверия или безбожия было достаточно знакомо русскому человеку из христианской литературы, благо чаще всего оно упоминается в Книге Псалмов. Однако стих: «Рече безумен в сердце своём: несть Бог» (Пс. 13.1), – в основе своей имеет интенцию иррационального свойства. Поэтому и религиозная литература до сих пор чаще всего спорит с практическим атеизмом, который рассматривается как разновидность язычества, поскольку не признаёт ничего, кроме посюстороннего мира (а боги язычников с точки зрения христианства посюсторонни). В этом контексте интерес представляет один из сюжетов апокрифического «Хождения Богородицы по мукам», переводного греческого сочинения, бытовавшего на Руси уже в XII веке. Познакомившись с мучениями язычников, Богородица обращается к следующей категории грешников, крайняя многочисленность которой подчёркивается несколько раз. Их наказание – абсолютная тьма, невозможность и неспособность видеть свет вплоть до второго пришествия. Грешники пеняют Богородице на то, что ни Христос, ни один из апостолов не пришёл к ним и «не спросил ни о чём», тем самым оставив без откровения. В ответ на это Богородица признаёт справедливость их наказания⁵. Сразу отметим, что это – не иудеи и не язычники, им посвящены особые сюжеты «Хождения». Проще всего было бы решить, что это – народы, не знавшие христианства. Однако в таком случае не ясно, в каком «соблазне» упрекает их Богородица. Вероятнее предположить, что данный сюжет –

ответ тем, кто отвергал христианство на том основании, что большинство людей на протяжении большей части истории не знали христианства. Очевидно, логика эта шла ещё дальше – откровение могло отрицаться как недостоверная легенда, ведь к современникам читателей «Хождения» Христос и апостолы также не приходили.

Подлинным источником атеизма, однако, являлись реальные общественные отношения. Для эпохи Киевской Руси и феодальной раздробленности безбожие было ответом на христианизацию, для эпохи Московского царства – следствием борьбы централизованного государства с независимой от него феодальной церковью. В эпоху Ивана III практический атеизм заходил достаточно далеко, особенно это было характерно для новгородских еретиков, известных как жидовствующие. В описании новгородской ереси Иосифом Волоцким нам хотелось бы обратить внимание на следующие моменты. Во-первых, родоначальник ереси «жид по имени Схария» характеризуется именно как оккультист, обученный чернокнижию и астрологии. Во-вторых, сама ересь заключалась преимущественно в культовых и догматических отклонениях: отрицании божественной природы Христа, культа икон, монашества, христианской эсхатологии, а также в отказе от поста в плане пищи и половых отношений⁶. Наиболее далеко идущими в этом наборе отклонений были отрицание эсхатологии и божественной природы Христа. Нам неизвестно, что еретики-новгородцы предлагали взамен, но очевидно, что в этом случае с необходимостью должно было отрицаться загробное воздаяние (судья истлел в гробу, конца света не предвидится).

И действительно, на московском этапе развития ереси жидовствующих этот тезис эксплицируется. Характеризуя взгляды и деяния митрополита Зосимы, которого он считал ересиархом, Иосиф Волоцкий пишет: «Он отверг евангельское учение..., говоря так: ни Царства Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мёртвых нет, если кто умер, значит – совсем умер, до той поры только и был жив»⁷. В нашей власти предположить контекст этого высказывания. Вполне возможно, оно относится к перестройке московского Кремля, когда возникла необходимость расширить его за счёт сноса или переноса старого кладбища. С точки зрения средневекового христианства, это был невозможный акт, в таком случае был бы растерян прах материального тела, необходимый при втором пришествии для воскресения в теле другой природы. В данном случае ортодоксия так же демонстрировала оккультный стиль мышления, как и ересь. Этот наивный материализм со временем был изжит, но для того, чтобы противостоять ему в конце XV века, сторонникам великого князя пришлось отрицать чуть ли не всю догматику христианства.

Безусловно, жидовствующие не были единственными, кому известна была такая логика. Подобные, но менее радикальные, взгляды, связанные с отрицанием действительности заупокойных молитв, фиксировались среди москвичей тридцать лет спустя Павлом Ювием⁸. Но главное – почти за три четверти века до жидовствующих (22 июня 1427 года) митрополит Фотий писал псковичам о тех, «иже яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресению не надеюще быти мняху»⁹. Речь шла о крайней форме стригольничества, ереси, которой обычно приписывают рационалистический характер. Однако в историографии стригольничества всегда существовала и другая традиция, с точки зрения которой стригольники были не столько рационалистами, сколько представителями языческих культов, связанными с магическими практиками¹⁰. Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что потенциально атеистический тезис (отрицание загробной жизни) оказывается сопоставленным с оккультизмом.

Эту ретроспективу можно и продолжить. Лаврентьевская летопись 6672 (1164) года рассказывает о «леонтианской ереси». Ересиархом летописец, не смущаясь, объявляет суздальского епископа Леона, грека по происхождению, только за то, что тот ввёл запрет на употребление мяса по церковным праздникам, средам и пятницам. Если верить летописи, суздальцы отстаивали своё право правильно и вкусно питаться каждый день перед самим императором. Однако, как отмечает переводчик и комментатор летописи В.В. Фомин, дело было не только в сопротивлении горожан углубляющейся христианизации, но и в том, что Леон увеличил налоговую нагрузку на суздальские приходы, взимая налог не с храма, а с каждого придела в нём¹¹. Для нас здесь важно то, что события 1164 года предвосхитили ереси позднего

История религии

средневековья в двух моментах: стремлении к снятию ограничений, налагаемых новыми, более глубокими формами благочестия и в сопротивлении откровенному мздомотству духовенства. Ключевое различие состоит в том, что в 1164 году победили горожане – еретиком оказался епископ, увеличивший налоговое бремя и заставлявший паству поститься. Двести одиннадцать лет спустя лидеры стригольников примерно с такой же программой будут растерзаны толпой и сброшены в Волхов.

Практический атеизм жидовствующих, стригольников и их предшественников не имел шансов перерасти в теоретический. Даже отрицание загробной жизни и посмертного воздаяния, кажущееся нашему современнику достаточным для того, чтобы квалифицировать такое мировоззрение как атеистическое, на самом деле ещё не разрушает религиозного мировоззрения как такового. Хорошо известно, что иудаизм изначально не предполагал идеи загробной жизни, а воздаяние наступало каждого (даже Моисея, умершего на пороге Земли обетованной) на его земных путях. Для нас здесь важно то, что религия не перестала быть религией при большой дозе практического атеизма, а также то, что практический атеизм в данном случае смог прийти к отрицанию одной религиозной традиции лишь с помощью другой религиозной традиции, передаваемой как эзотерическая (в этой роли оказался иудаизм).

Дальнейшая история правления Ивана III и его сына знает немало примеров не просто практического, а откровенно утилитарного атеизма, достигшего апогея в деле о втором браке Василия III. Однако исследование в этом направлении вряд ли может быть плодотворным. Несмотря на подтверждение схемы Ж. Минуа при анализе практического атеизма жидовствующих, мы всё-таки должны нащупать истоки теоретического атеизма. Казалось бы, больше шансов должен дать нашему исследованию Максим Грек. Он мог познакомить своих русских современников с атеистическими идеями античных мыслителей и бывших товарищей по итальянским университетам. Но как только мы обращаемся к источникам, обнаруживается, что понимание атеизма самим Максимом не выходит за уже отмеченные нами рамки. Это видно в его критике гуманизма. Максим порицает гуманистов за то, что они фактически отрекаются от христианства и склоняются к античным представлениям о загробной жизни, подробно описывая при этом их приготовления к смерти и надежды на встречу с эллинскими мудрецами¹². И хотя исходя из отношения к неверию Максим по-разному оценивает разные философские системы (Сократ, Платон и Аристотель – «истиннолюбнейшие» философы, агеисты Эпикур и Диагор Мелосский – лжецы, негативная оценка даётся и софистам)¹³, до разбора идей атеистов он не снисходит. Больше всего Максим борется против астрологии, которую считает формой волшебства. Максима, как позже и Филофея, волновало то, что астрология фактически отрицала действие провидения, выводя судьбу человека из расположения звёзд, а не намерений творца. Очевидно, мы снова имеем дело с формой практического атеизма, внешне близкого оккультизму. Другого атеизма ни Максим, ни Филофей не знают.

И, тем не менее, образованный русский человек середины XVI столетия уже был знаком с рациональным неверием. Об этом свидетельствует главное противоретическое сочинение той эпохи – «Истины показание к вопросившим о новом учении» Зиновия Отенского. Зиновий демонстрирует не только знакомство с античной критикой христианства, но и глубокое её понимание. Он подчёркивает, что мыслители эпохи эллинизма лишь защищали свою родную (хотя и посрамлённую) религию, а кроме всего прочего были настоящими философами и ораторами¹⁴. Это уважительное отношение к античным критикам христианства не распространяется Зиновием на своих современников. Обвиняя ересиарха Феодосия Косого в безбожии, он отказывает ему в каком-либо оправдании, напротив, подчёркивает его практическую заинтересованность в таком мировоззрении. По мнению Зиновия, Феодосий не раз совершил клятвопреступление: будучи рабом, принял постриг, будучи монахом, женился и т. д. Зиновий интуитивно понимает разницу между теоретическим и практическим атеизмом и стремится приписать своему оппоненту именно последний. В таком случае мысль Феодосия сводилась бы к простому тезису: «Если бога нет, то всё позволено». Однако дальнейшее изложение говорит о другом. Зиновий характеризует ряд вроде бы противоречащих друг другу положений Феодосия, в ответ на которые формулирует, первым и последним в истории русского Средневековья,

доказательства бытия бога. С одной стороны, он обвиняет Косого в безбожии, а с другой – приписывает ему тезис о том, что бог един и не может быть представлен в трёх лицах. Многие исследователи, в том числе и автор этих строк, полагали, что здесь имеет место полемический приём, стремление Зиновия обвинить оппонента в более тяжком преступлении (безбожие), нежели тот совершил (ересь).

Однако ключом к позиции может быть одно из доказательств бытия бога, приводимых Зиновием, а именно – доказательство от всеобщности религии. Само по себе оно не оригинально, но в его свете можно несколько иначе посмотреть на тезис Феодосия о единстве бога. Зиновий пишет, что если бы религия была человеческой выдумкой, то ни один народ, особенно нецивилизованный, нельзя было бы принудить к отправлению культа. Напротив – все народы, даже самые дикие, поклоняются богу, пусть даже и ложно понимаемому, пусть даже и ложным образом¹⁵. Зиновий здесь встаёт на ту точку зрения, что любая религия лучше, чем безбожие, очевидно, не задумываясь об этических выводах из своего тезиса. Отрицание именно такого образа мысли хорошо известно нам по западноевропейскому атеизму и свободомыслию XVII века. Тезис о единстве религии формулируется уже Френсисом Бэконом, который писал, что «лучше не иметь никакого представления о боге, чем то, которое его недостойно»¹⁶. Зиновий как раз и передаёт в чём-то похожую мысль Феодосия: бог не мог быть выношен в таком «кальном месте», как чрево женщины, и рождён через «таковой проход»¹⁷. Вполне возможно, что Феодосий утверждал ложность существующих религий, отталкиваясь от факта их многообразия и противоречивости, ведь если истина одна, то и знание о ней должно быть однородным хотя бы в главном, тогда как на практике мы имеем множество взаимоисключающих догматов и культов даже у родственных вероисповеданий. Здесь особенно следует отметить антиринитаризм феодосиан. Острие критики обращалось ими против того догмата, относительно которого как раз и размежевались две основные христианские конфессии. Следовательно, в антиринитаризме Феодосия требование единства и единственности божества сходились воедино. Ни одна религия современной ему Европы не соответствовала этому требованию, и это гипотетически могло дать на выходе отрицание религии вообще, стремление заменить её этическим учением. Оно, конечно, несло бы на себе печать породившей его религии, например, провозгласив Христа совершенным человеком и образцом для подражания, а Святого Духа превратив в «разум духовный», как это и было в учении Феодосия Косого.

Два других доказательства бытия бога у Зиновия также предполагают оппонирующее атеистическому или хотя бы пантеистическому мировоззрению. Первое доказательство направлено против представления о самозарождении жизни и живых существ¹⁸. В тексте есть и указание на то, откуда возникают живые существа, с точки зрения оппонентов Зиновия, – из стихий. Соответственно, вторым доказательством отрицается также и «самобытие» стихий¹⁹. Оба аргумента призваны опрокинуть идею вечности и несотворённости мира, которая, может пониматься и пантеистически. Однако даже в таком случае очевидна выделенная Ж. Минуа тенденция развития рационального неверия. И поэтому Феодосий, видимо, должен быть назван первым и пока единственным известным представителем пантеизма в средневековой России (у нас всё же нет достаточных оснований «обвинить» Феодосия в последовательном теоретическом атеизме). А поскольку Зиновий нигде не говорит о том, что его оппонент позаимствовал своё учение у иноверцев, за рациональным неверием Феодосия следует признать самобытный характер²⁰. Характерно, что лютеране, столкнувшиеся с феодосианством в Великом княжестве Литовском, дали ему такую же оценку²¹.

Первоначальное развитие феодосианской ереси падает на время Стоглавого собора, то есть совпадает с началом процесса государственной стандартизации религии в России Ивана Грозного. Поэтому феодосианство может рассматриваться, с одной стороны, как параллельная Стоглаву оценка русской церкви снизу, а с другой, как реакция на сам Стоглав. Мы уже видели, что оценка «церковных нестроений» снизу обычно сопряжена с практическим атеизмом. Поэтому более вероятным нам представляется связь рационального неверия в духе феодосианства с не слишком удачной попыткой государства отрегулировать религиозную жизнь. И действительно,

История религии

Стоглав запретил связанные с развитием практического атеизма астрологию и эзотеризм, но никак не упомянул о рациональных формах неверия – его составителям они были ещё не известны.

Подводя итоги, следует отметить, что практический атеизм фиксируется в русском обществе с XII века. Тогда он был связан с сопротивлением углубляющейся христианизации. В конце XV столетия практический атеизм выполняет уже другую функцию, превращаясь в реакцию на кризис феодальной церкви, сопротивляющейся централизации. Проявления теоретического атеизма, напротив, не фиксируются очень долго, и лишь учение Феодосия Косого имеет признаки пантеистической или конспиративно атеистической доктрины в духе раннего Нового времени. В свете вопросов, поставленных в начале нашего исследования, это означает, что неверие как таковое постоянно (насколько об этом позволяет судить фрагментарная источниковая база) присутствовало в культуре Древней и средневековой Руси. Однако востребовано оно было лишь как компонент в структуре религиозных по своей сути движений – ересей стригольников, жидовствующих и феодосиан. В результате древнерусский атеизм – это преимущественно практический атеизм, тесно связанный с ересями и пережитками язычества. Философский атеизм, атеизм в теоретической форме, хотя и был известен образованным русским людям, не был востребован по существу. Ближе всего к нему подошли феодосиане, но их проповедь была ограничена возможностями её восприятия современниками.

Библиографический список

1. Алексеев, А.И. Под знаком конца времён. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. / А.И. Алексеев. – СПб.: Алетей, 2002. – 352 с.
2. Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М. Рождественской. – СПб.: Амфора, 2002. – 239 с.
3. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Худ. лит., 1965. – 527 с.
4. Библиотека иностранных писателей о России / Сост. М. Калистратов, В. Семенов. Отд. I. Т. I. – СПб.: В типографии III отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836. – 629 с.
5. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2 / Ф. Бэкон. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.
6. Дмитриев, М.В. Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века / М.В. Дмитриев. – М.: МГУ, 1990. – 135 с.
7. Иосиф Волоцкий. Провосветитель. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 382 с.
8. Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. – Казань: Унив. тип., 1863. – 1006 с.
9. Казакова, Н.А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. / Н.А. Казакова, Я.С. Лурье. – М.–Л., 1955. – 544 с.
10. Клибанов, А.И. Духовная культура Средневековой Руси / А.И. Клибанов. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 368 с.
11. Пиков, Г.Г. О роли атеистического дискурса в истории средневековой европейской цивилизации / Г.Г. Пиков // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 1 (7). – С. 152–157.
12. Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись). – Арзамас: АГПИ, 1993. – 383 с.
13. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Кн. I. – Казань: Типография губернского правления, 1860. – 552 с.
14. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – М.: Мысль, 1965. – 414 с.
15. Minois, G. Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart / G. Minois; Aus dem Fr. von Eva Moldenhauer. – Weimar: Böhlau Nachf., 2000. – 740 s.

¹ Minois G. Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart / Aus dem Fr. von Eva Moldenhauer. Weimar, 2000. S. 25–28.

² Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 143–149.

³ Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. С. 20.

- 4 Пиков Г.Г. О роли атеистического дискурса в истории средневековой европейской цивилизации // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 1 (7). С. 153.
- 5 Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М. Рождественской. СПб., 2002. С. 160–161.
- 6 Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 24–26.
- 7 Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 30–31.
- 8 Библиотека иностранных писателей о России / Сост. М. Калистратов, В. Семенов. Отд. I. Т. I. Ч. IV. СПб., 1836. С. 42, 46.
- 9 Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.–Л., 1955. С. 252.
- 10 Алексеев А.И. Под знаком конца времён. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002. С. 61–62.
- 11 Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись). Арзамас, 1993. С. 217, 339.
- 12 Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Кн. I. Казань, 1860. С. 369–370.
- 13 Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Кн. I. Казань, 1860. С. 334, 172–173.
- 14 Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 45.
- 15 Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 61.
- 16 Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. М., 1978. С. 389.
- 17 Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 44–45.
- 18 Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 52–57.
- 19 Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 57–59, 63–64, 65.
- 20 В отечественной историографии самостоятельность феодосианства обосновал (в противовес до-революционным исследователям) А.И. Клибанов. См.: Клибанов А.И. Духовная культура Средневековой Руси. М., 1996.
- 21 М.В. Дмитриев, сравнивая предположительно феодосианские памятники с памятниками польской реформации и антиринитаризма, также пришёл к выводу о самостоятельном характере учения Феодосия и его последователей. См. Дмитриев М.В. Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990. С. 56–57, 81.

References

1. Minois G. History of Atheism: From the Beginnings to the Present [Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart]. Weimar, 2000, pp. 25–28.
2. Bachtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa* [Creativity of Francois Rabelais and Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow, 1965, pp. 143–149.
3. Fieberbach L. *Suschnost' christianstva* [The Essence of Christianity]. Moscow, 1965, p. 20.
4. Pikov G.G. *Istoricheskiye, filosofskije, politicheskiye i juridicheskiye nauki, kulturologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice]. Tambov, 2011, no. 1 (7), p. 153.
5. *Apokrify Drevnej Rusi* [The Apocrypha Of Ancient Russia]. Saint Petersburg, 2002, pp. 160–161.
6. *Iosif Volockiy. Prosvetitel'* [The Enlightener]. Moscow, 1993, pp. 24–26.
7. *Iosif Volockiy. Prosvetitel'* [The Enlightener]. Moscow, 1993, pp. 30–31.
8. *Biblioteka inostrannyh pisatelej o Rossii* [Library of Foreign Writers about Russia]. Vol. I, part IV. Saint Petersburg, 1836, pp. 42, 46.
9. Kazakova N.A., Lur'ye Ja.S. *Antifeodal'nye ereticheskie dvizhenija na Rusi XIV – nachala XVI v.* [Antifeudal and Heretical Movements in Russia in the 14 – Early 16 Centuries]. Moscow, Leningrad, 1955, p. 252.
10. Alekseev A.I. *Pod znakom konca vremen. Oчерki russkoj religioznosti konca XIV – nachala XVI vv.* [Under the End of the Age Sign. Essays on Russian Religiosity of the Late 14 – Early 16 Centuries]. Saint Petersburg, 2002, pp. 61–62.
11. *Se povesti vremennykh let (Lavrentjevskaja letopis')* [Laurentian Chronicle]. Arzamas, 1993, pp. 218, 339.
12. *Sochinenija prepodobnago Maxima Greka, izdannija pri Kazanskoj duchovnoy akademii.* [The Writings of St. Maximus the Greek, Published at the Kazan Spiritual Academy]. Kazan, 1860, pp. 369–370.
13. *Sochinenija prepodobnago Maxima Greka, izdannija pri Kazanskoj duchovnoy akademii* [The Writings of St. Maximus the Greek, Published at the Kazan Spiritual Academy]. Kazan, 1860, vol. 1, pp. 334, 172–173.
14. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, p. 45.
15. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, p. 61.
16. Bacon F. *Sochinenija* [Writings]. Moscow, 1978, vol. 2, p. 389.

История религии

17. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, pp. 44–45.
18. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, pp. 52–57.
19. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinovija* [The Truth is the Indication for Inquirers about the New Doctrine. Essay by monk Zinoviy]. Kazan, 1863, pp. 57–59, 63–64, 65.
20. Klibanov A.I. *Duhovnaja kul'tura Srednevekovoj Rusi* [Spiritual Culture of Medieval Russia]. Moscow, 1996.
21. Dmitriev M.V. *Pravoslavie i reformacija. Reformacionnye dvizhenija v vostochnoslavjanskih zemljah Rechi Pospolitoj vo vtoroj polovine XVI veka* [Orthodoxy and the Reformation. Reform Movements in the East Slavic Lands of Polish-Lithuanian Commonwealth in the Second Half of XVI Century]. Moscow, 1990, pp. 56–57, 81.