Федеральное государственное бюджетное учреждение
высшего образования
«Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»
Исторический факультет

На правах рукописи

Казаков Александр Александрович

Жития Иосифа Волоцкого середины XVI века как источник по истории раннего иосифлянства

Специальность 07.00.09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук, доцент
Дмитрий Михайлович Володихин

Москва, 2019

Оглавление

Введение 4

Глава 1. Обзор источников 28

1.1 Житие, составленное Саввой Черным. 28

1.2 Сочинения Досифея Топоркова. 41

1.3 Житие Иосифа Волоцкого, составленное «неизвестным». 56

Глава 2. На пути к основанию Волоцкого монастыря: Иосиф Санин в конце 1450-х – 1479 гг. по житийным текстам 84

2.1 Историографический экскурс. 84

2.2 Связи с Саввиным Тверским монастырем в иосифлянской агиографической традиции. 88

2.3 Жития об игуменстве Иосифа Санина в Боровском монастыре. 101

2.4 Начало Волоколамского монастыря: свидетельства житийных памятников. 111

2.5 Выводы. 120

Глава 3. Житийные памятники о противостоянии Иосифа Волоцкого с ересью «жидовствующих» 122

3.1 Историографический экскурс. 122

3.2 Свидетельства агиографов о связях Волоколамского монастыря с Новгородской кафедрой. 125

3.3 Соборы на еретиков: рассказы агиографов и реальность. 132

3.4 Свидетельства Досифея Топоркова. 143

3.5 Жития Иосифа об отношении к еретикам после собора 1504 г. 161

3.6 Выводы. 168

Глава 4. Конфликт с архиепископом Серапионом Новгородским в житиях Иосифа Волоцкого 169

4.1 Историографический экскурс. 170

4.2 Начало конфликта по рассказам агиографов и свидетельствам участников. 172

4.3 Жития Иосифа Волоцкого о вовлечении в конфликт архиепископа Серапиона. 193

4.4 Вопрос о примирении: агиографическая традиция и действительность. 206

4.5 Выводы. 208

Глава 5. Иосифляне между Москвой и Дмитровом: «брань» 1510 г. как сюжет минейного Жития 211

5.1 Историографический экскурс. 212

5.2 Отношения Иосифа и братии с Дмитровом в свидетельствах агиографов. 214

5.3 Конфликт Василия III и Юрия Дмитровского по рассказу Саввы Черного. 215

5.4 Выводы. 223

Глава 6. Проблема игуменского преемства в Иосифо-Волоколамском монастыре (середина 1510-х гг.) как факт агиографии 224

6.1 Историографический экскурс. 224

6.2 Свидетельства житий о поставлении Даниила в игумены. 227

6.3 Свидетельства агиографических памятников в свете показаний иных источников. 241

6.4 Выводы. 246

Заключение 247

Библиография 253

Источники 253

Литература 257

Список сокращений 272

Введение

Значение деятельности Иосифа Волоцкого, его учеников и постриженików основанной им обители в русской истории конца XV – XVI вв. трудно переоценить. По наблюдению Я.С. Лурье, в XVI в. иосифляне «действительно занимали виднейшее место в русской иерархии и играли важную роль в государственных делах»[1]. С другой стороны, «относительная “молодость” Иосифо-Волоколамского монастыря, основанного лишь в 1479 г., заведомо лишала его каких-либо преимуществ по отношению к монастырям с более древней историей» и даже «немалые земельные владения Иосифо-Волоколамского монастыря не играли определяющей роли в установлении и удержании “волоколамской гегемонии” в Русской Церкви»[2]. Противоречие между молодостью волоцкой монашеской корпорации и той замечательной ролью, которую ее постриженикам суждено было сыграть в XVI в., заставляет обратиться к истории раннего иосифлянства, связанной в первую очередь с активностью Иосифа Волоцкого (1439 – 1515). Не будет преувеличением считать, что возвышение Иосифова Успенского монастыря среди прочих рядовых обителей Волока и окрестностей, равно как и приобретенный Иосифовым монастырем буквально за несколько десятилетий авторитет, вполне сопоставимый с авторитетом старейших монашеских корпораций, представляют собой как раз результат трудов самого игумена Иосифа и его ближайшего окружения и, безусловно, вызывают особый исследовательский интерес.

Деятельность волоцкого подвижника нашла отражение во множестве исторических источников, составленных как самим игуменом Иосифом, его

---

[1] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 234. В том же ключе высказывался и М.Н. Тихомиров: «Волоцкий монастырь в течение почти всего XVI в. играл, несомненно, крупную политическую роль. Он был главным поставщиком кандидатов на высшие духовные должности. Иосифляне занимали выдающиеся епископские кафедры и должности игуменов и архимандритов». См.: *Тихомиров М.Н.* Монастырь-вотчинник XVI века // *Он же.* Российское государство XV – XVII веков. М., 1973. С. 125.

[2] *Усачев А.С.* Почему закончилась «волоколамская гегемония» в Русской Церкви XVI в.? // Российская история. 2017. № 5. С. 99–100.

постриженниками и учениками[3], так и их противниками, что вполне позволяет представить более или менее полную панораму раннего иосифлянства в его развитии. Однако всякое историческое исследование, обращенное к этой теме, кроме обилия источников, сталкивается с определенной тенденцией в изучении деятельности Иосифа Волоцкого. Свое начало эта тенденция ведет с середины 60-х гг. XIX в., когда произошло своего рода «открытие» иосифлянского направления исследователями и публицистами. С тех пор иосифлянство стало рассматриваться преимущественно как идеологическое и политическое направление. Отмечалось, что идеи, высказанные волоцким игуменом, являли собой «образчик тех понятий, на которых воспитан Грозный»[4], а сама монашеская традиция, заложенная старцем Иосифом, «чья строгая власть настоятеля была в его монастыре подобием неограниченной власти великого князя над землею», представала церковный извод московского деспотизма[5]. К тому же «Иосиф Волоцкий сливал церковь и государство в одно целое, объединяя их в личности царя или князя», причем такая точка зрения «не есть личный взгляд его одного, а целого круга общества и известных членов церкви»[6], то есть тех же иосифлян. Позднее, уже в советский период, по мере углубления источниковедческой разработки проблем, отдельные моменты этой схемы корректировались и уточнялись, но в целом взгляд на Иосифа Волоцкого и его последователей как сторонников тех или иных политических предпочтений, которые в зависимости от ситуации могли быть сформулированы как вразрез интересам великокняжеской власти, так и в поддержку ее начинаний, сохранялся. Этот взгляд был характерен для

[3] «Иосифов Волоколамский монастырь, – писал в этой связи В.О. Ключевский, – оставил много известий о себе за XVI в. в приписках, рассеянных по многочисленным рукописям его библиотеки. На сильное участие монастыря в умственном и литературном движении на Руси XVI в. еще яснее, чем эта библиотека, указывает длинный ряд литературных произведений, написанных в стенах этого монастыря или людьми, из него вышедшими». См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 291–292.

[4] *Хрущев И.* Исследования о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868. С. 202. Прим. 83.

[5] *Костомаров Н.И.* Рецензия на книгу И. Хрущева // Вестник Европы. 1868. Апрель. С. 969.

[6] *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 99.

таких ученых как Я.С. Лурье и А.А. Зимин[7]. Тот же подход прослеживается и в отдельных работах зарубежных исследователей, посвященных идеологии направления Иосифа Волоцкого[8].

Впрочем, оценке иосифлянства как преимущественно идеологического или политического направления в среде русского монашества конца XV – XVI вв. противостоит иная точка зрения, озвученная еще в 1870 г. К.И. Невоструевым. «Иосиф, – утверждает исследователь, оспаривая мнение своих современников, – не имел никаких политических взглядов, а как отец и учитель духовный в своих сочинениях раскрывал иногда по учению Библии значение и обязанности царей, давал князьям христианские уроки мудрости, кротости и правосудия, на коих зиждется благосостояние царств»[9]. Весьма примечательно, что К.И. Невоструев был фактически первопроходцем в исследовании агиографических памятников, посвященных Иосифу Волоцкому, а также в исследовании монастырской книжности[10], то есть имел представление об источниках, а не опирался лишь на собственную расположенность к Иосифу и основанному им направлению. С таких позиций под иосифлянами следует понимать отнюдь не носителей тех или иных идей и воззрений, восходящих к Иосифу Волоцкому, а постриженików Иосифо-Волоколамского монастыря.

Справедливость такого подхода вполне подтверждается источниками XVI в. Согласно посланию начала XVI в., написанному волоцким монахом Нилом Полевым, волею судеб оказавшимся в белозерских скитах, под иосифлянами современниками понимались «отец наш игумен Иосиф и мы вси его постриженици» вне зависимости от места их пребывания[11]. Такое же

---

[7] *Зимин А.А.* О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. М.;Л., 1953. Т. IX. С. 159-177; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба. С. 236–260, 426–439.

[8] *Szeftel M.* Joseph Volotsky's Political Ideas in a New Historical Perspective // Jahrbrücher für Gechichte Osteuropas. Neue Folge. Bd. 13. H. 1 (April 1965). Pp. 19–29.

[9] *Невоструев К.И.* Рассмотрение книги И. Хрущева // Отчет о двенадцатом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1870. С. 88.

[10] В приложении к своей рецензии на труд И.П. Хрущева, представляющей фактически самостоятельное исследование, К.И. Невоструев поместил описание волоколамской библиотеки «времени самого преподобного Иосифа» с собственными комментариями. См.: *Невоструев К.И.* Рассмотрение книги И. Хрущева. С. 168–186.

[11] *Жмакин В.И.* Нил Полев // Журнал Министерства народного просвещения. 1881. Ч. CCVI. С. 189.

понимание иосифлянства характерно для челобитной рязанского епископа Леонида (1584/85 гг.) с жалобой на ростовского архиепископа Евфимия, который «нас <…>, Осифовских постриженикова, называет всех не осифовляны, но жидовляны»[12].

К аналогичному выводу подводят и современные исследования. А.С. Усачев, рассматривая вопрос об ослаблении иосифлянского влияния в управлении русской церковью в конце 60-х гг. XVI в., изначально причины этого видел в «идеологических» трениях между Иваном Грозным и влиятельным волоцким постриженикомъ, казанским архиепископом Германом Полевым[13]. Но впоследствии исследователь блестяще обосновал падение иосифлянского влияния не идеологическими расхождениями с царской властью, а эпидемией, в результате которой в монастыре на Волоке фактически была уничтожена среда, поддерживавшая высокий уровень книжного образования, благодаря которому волоцкие постриженики занимали ключевые позиции в церкви[14].

Поэтому выражение «раннее иосифлянство», вынесенное в заголовок диссертационного исследования, стоит понимать именно как историю деятельности игумена Волоцкого монастыря, его сподвижников и учеников, со времени, предшествующего постижению Иосифа Санина в Боровском монастыре, до его кончины и начального этапа игуменства в Иосифовой обители игумена Даниила. Сама история раннего иосифлянства едва ли может быть сведена к деятельности только Иосифа Волоцкого, активность которого, очевидно, была различной на отдельных этапах его жизненного пути, и отнюдь не ограничивается стенами Волоколамского монастыря, ибо, по верному замечанию Г.П. Федотова, «при исключительных дарованиях, учености и воле преподобного Иосифа, он не мог замкнуться в круг своего

[12] Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Том I. С. 410.

[13] *Усачев А.С.* Когда закончилась «волоколамская гегемония» в Русской церкви XVI в.? // Исторические записки. М., 2014. Вып. 15 (133). С. 159–163.

[14] *Усачев А.С.* Почему закончилась «волоколамская гегемония». С. 109 след.

монастыря. Он принимал энергичное участие во всех вопросах, волновавших его богатое событиями время»[15]. События эти касаются деятельности старца Иосифа в Боровском монастыре и основания в дальнейшем собственной обители, участия в борьбе в ересью «жидовствующих», конфликта с архиепископом Новгородским Серапионом, примирения великого князя Василия III с его братом Юрием Дмитровским и, наконец, поставления Даниила Рязанца в игумены Волоцкой обители.

Все данные сюжеты в той или иной степени отражены в агиографических сочинениях, посвященных Иосифу Волоцкому – **источниковой базе исследования**. Хронологические рамки создания исследуемых агиографических текстов – не позднее середины XVI в. – обусловлены тем, что все эти тексты, отражая почитание Иосифа Волоцкого в кругу его учеников, не были приурочены к официальной канонизации преподобного. По наблюдению В.О. Ключевского, именно «жития, написанные до канонизации…, образчики которых мы видели в биографиях Иосифа Санина, Даниила Переславского и во многих других житиях XVI – XVII века…, отличаются живостью черт и близостью к действительным явлениям жизни»[16]. Правда, как предполагал А.И. Плигузов, написаное Саввой Черным и включенное затем в Великие Четьи Минеи, создавалось «как реальная заявка на канонизацию патрона Волоколамского монастыря и официальное изложение истории иосифлянства»[17]. Появление Жития связывалось с Макарьевскими соборами 1547 и 1549 гг., на которых состоялась канонизация «новых чудотворцев» [18], одним из которых мог стать, но по каким-то причинам не стал, Иосиф Волоцкий. Но как показал А.Е. Мусин, целью соборов 1545 – 1547 гг. было не прославление «новых чудотворцев», заключавшееся на тот момент в «признании епархиальным

[15] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 183.
[16] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 222–228.
[17] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития Иосифа Волоцкого // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1984. С. 29.
[18] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 221–227.

архиереем уже сложившегося почитания памяти подвижника благочестия, вышедшего из народной молитвенной практики», а в упорядочении списков уже почитаемых святых и распространении сложившихся на местах культов на общероссийский уровень[19]. Среди прославляемых на уровне отдельных епархий святых, жития и службы которым распространялись согласно решениям соборов 1545 – 1547 гг. повсеместно, Иосиф Волоцкий не упомянут. Видимо, его почитание не сложилось даже на уровне Новгородской архиепископии, к которой принадлежал Волоколамский монастырь, и имело локальный характер, ограниченный монастырскими стенами. Поэтому «сам факт написания в 1546 г. по указанию московского митрополита Макария» минейного Жития следует признать максимум «свидетельством становления культа преп. Иосифа»[20], но никак не претензией на канонизацию. К тому же в 60-х гг. XVI в., вслед за обретением в Троице-Сергиевом монастыре мощей и официальным прославлением опального архиепископа Серапиона, лишившегося в 1509 г. кафедры из-за конфликта с Иосифом Волоцким (см. ниже, Главу 4), сторонники последнего переработали текст минейного Жития в русле изменившейся ситуации, однако и этот, довольно поздний, текст никак не повлиял на канонизацию первого волоцкого игумена[21].

Помимо минейного Жития, написанного волоцким постриженником Саввой Черным, в качестве основных источников диссертационного исследования привлекаются также Надгробное слово Иосифу Волоцкому, составленное его племянником Досифеем Топорковым, и Житие, принадлежащее перу анонимного автора, известное в двух редакциях. Нередко к числу агиографических сочинений об Иосифе Волоцком относят и

---

[19] *Мусин А.Е.* Загадки дома Святой Софии: Церковь Великого Новгорода в X – XVI вв. СПб., 2017. С. 206–214.

[20] *Мельник А.Г.* Практика почитания преподобного Иосифа Волоцкого в XVI в. // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2012. Вып. 8. С. 125.

[21] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 35 и след. Н.П. Попов высказывал мнение, что эта редакция «была рассчитана на достижение всецерковного празднования памяти Иосифа», см.: *Попов Н.П.* Саввино Житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. // Библиографическая летопись. М., 1914. Вып. I. С. 69. Местное празднование Иосифу Волоцкому было установлено лишь в 1578 г., о чем сохранилась соотвествующая запись в одном из сборников монастырской библиотеки; см.: *Леонид, еп. Дмитровский.* Выписка из «Обихода» Волоколамского Иосифова монастыря конца XVI века о дачах в него для поминовения по умершим // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1863. Книга 4. Отд. V. С. 1.

Волоколамский патерик, атрибутируемый Досифею Топоркову. Не отрицая значимости этого сочинения в качестве исторического источника, в том числе и по исследуемой теме, все же отметим, что по своей структуре Волоколамский патерик, составленный из отдельных, зачастую почти несвязанных друг с другом сюжетно повестей, не дает общей панорамы деятельности Иосифа Волоцкого, его сподвижников и учеников, а потому привлекается лишь в качестве источника вспомогательного.

Используемые в исследовании агиографические памятники, посвященные Иосифу Волоцкому, представляют собой замечательное явление оригинальной древнерусской письменности. При этом нельзя признать, что значение этих сочинений как исторических источников в полной мере оценено исследователями, хотя, как показывает **история изучения проблемы**, они не были обделены вниманием ученых.

Сведения об агиографических сочинениях, посвященных Иосифу Волоцкому, содержатся в обзорах митрополита Евгения (Болховитинова) [22], архиепископа Филарета (Гумилевского)[23] и П.М. Строева[24]. Их наблюдения над текстами, несмотря на обзорный характер и краткость, заложили основу изучения житий Иосифа Волоцкого в качестве исторических источников.

П.С. Казанский, которому принадлежит первый опыт критического жизнеописания Иосифа Волоцкого (1847 г.), среди своих главных источников называет Надгробное слово Досифея Топоркова, составленное «вскоре после кончины преподобного», Житие, «писанное учеником преподобного Саввою Черным, впоследствии епископом Крутицким» и Житие, «писанное не очевидцем, но очень хорошо знавшим жизнь Иосифа и его учеников», и составленное «вскоре после преставления преподобного». Последнее

[22] *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. Изд. 2-е. СПб., 1827. С. 312.

[23] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы 862 – 1863. Изд. 3-е. СПб., 1884. С. 134–135.

[24] *Строев П.М.* Библиологический словарь и черновые к нему материалы / Под редакцией академика А.Ф. Бычкова. СПб., 1882. С. 157.

сочинение, подчеркивал П.С. Казанский, «найдено между рукописями Волоколамского монастыря без начала»[25].

Первое издание памятников, по сию пору не утратившее своего научного значения, осуществлено в 1865 г. К.И. Невоструевым. Исследователь весьма добросовестно подошел к публикации. В основу издания Жития Иосифа Волоцкого, написанного Саввой Черным, легла рукопись Синодального собрания № 927 (ныне – ГИМ. Син. № 927), принадлежавшая волоколамскому книжнику Вассиану Кошке (XVI в.). Анонимное Житие было опубликовано по рукописи из собрания Иосифо-Волоцкого монастыря № 625/489 (XVI в.), причем были скрупулезно учтены все особенности этого списка. Для разночтений был использован список Жития из собрания В.М. Ундольского № 323 (ныне – РГБ. Унд. № 323, XVII в.), по которому был восстановлен текст начала Жития, отсутствовавший в основном списке. Надгробное слово, автора которого К.И. Невоструев справедливо отождествил с Досифеем Топорковым, племянником Иосифа Волоцкого, упоминаемым в минейном Житии, было издано по упомянутой рукописи Вассиана Кошки (ГИМ. Син. № 927), разночтения приведены по рукописям собрания Московской Епархиальной библиотеки № 664 и Волоколамского собрания Московской Духовной академии № 572 (ныне – РГБ. Волок. № 572), оба списка датированы XVI в.[26] Значение публикаций памятников К.И. Невоструевым и, самое главное, качество эти публикаций сложно переоценить, ведь рукопись, положенная в основу публикации анонимного Жития, равно как и сборник Епархиальной библиотеки № 664, исчезли в 40-ых гг. XX в.[27]

В том же году, когда вышли в свет публикации К.И. Невоструева, придворным священником Н.А. Булгаковым было издано исследование,

---

[25] *Казанский П.С.* Преподобный Иосиф Волоколамский / Из Прибавлений к изданию Св. отец в русском переводе. М., 1847. С. 3–4. Прим. (а).

[26] Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1865. Вып. 2. Приложения.

[27] *Зимин А.А.* Из истории собрания книг Иосифо-Волоколамского монастыря //Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1977. Вып. 38. С. 27. № CCCCVI, 341/383. Прим. 13а. № XXIX.

посвященное деятельности и сочинениям Иосифа Волоцкого. В этом труде автор явно использовал агиографические памятники об Иосифе Волоцком, однако от сколько-нибудь внятной характеристики их как исторического источника уклонился[28]. Вышедшая три года спустя работа И.П. Хрущева, также посвященная Иосифу Волоцкому, содержит довольно любопытную характеристику агиографических источников, к которым обращался автор. «Жития Иосифа, – замечает исследователь, – отличаются тем от житий других игумнов-основателей монастырей наших, что в них очень мало общих черт и общих мест о святом. Близкие по времени к Иосифу, все три автора сохранили о преподобном сведения исторические». Кроме того, неизвестный агиограф и Савва Черный, по наблюдению И.П. Хрущева, «берут на себя защиту его мнений (о монастырских имениях, о вдовых попах) и образа действия (дело с Серапионом)»[29].

В.О. Ключевский, в целом скептически оценивавший потенциал древнерусских агиографических сочинений как исторических источников в первую очередь из-за активного использования топики в ущерб историческим и биографическим фактам[30], все же очень лестно отзывался о житиях Иосифа Волоцкого, в первую очередь, составленных Саввой Черным и неизвестным автором. Эти памятники, по мысли ученого, «принадлежат по содержанию своему к числу лучших житий в древнерусской литературе и притом хорошо дополняют, даже иногда поправляют одно другое». Особое внимание В.О. Ключевский уделяет анонимному житию, пытаясь «разъяснить личность любопытного неизвестного биографа», который «не делает и намека, что он был учеником Иосифа… и дает понять, что писал не в его монастыре». Отмечает историк также «мягкость автора в отношении к противникам

[28] *Булгаков Н.А.* Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно-историческое исследование. СПб., 1865.

[29] *Хрущев И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. XXXV-XXXVI.

[30] «Единственный интерес, – указывает В.О. Ключевский, – который привязывал внимание общества, подобного древнерусскому, был не исторический или психологический, а нравственно-назидательный: он состоял в тех общих типических чертах или нравственных схемах, которые составляют содержание христианского идеала и осуществление которых, разумеется, можно найти не во всякой отдельной жизни. Для такого изображения судьбы лица нужна не критика, не фактическое изучение». См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 366.

Иосифа, отсутствие резких выражений о них, которых не чужд Савва». Не столь высоко В.О. Ключевский склонен оценивать Надгробное слово Досифея Топоркова, рассказ которого об Иосифе, по его мнению, не отличается точностью. Также ученый предложил датировку памятников, основанную на упоминании Саввы Черного, что спустя 30 лет после кончины Иосифа Волоцкого никто не взялся за написание его агиобиографии, отнеся, таким образом, создание Жития неизвестным автором и Надгробного слова ко времени после 1546 г.[31]

Попытку оспорить заключение В.О. Ключевского о невысокой ценности житий как источников для изучения древнерусской жизни предпринял А.П. Кадлубовский. Он обратил свое внимание преимущественно на «общие места», которые, по заключению В.О. Ключевского, являют собой главное препятствие для работы историка, пытаясь выявить «религиозно-нравственный идеал» исходя из использованной агиографами топики. По мнению А.П. Кадлубовского, «более внимательный анализ… в самых этих фразах и общих характеристиках откроет известные различия между отдельными житиями». Однако этот метод дал не слишком оригинальный результат: на примере Жития Пафнутия Боровского исследователь делает вывод, что для иосифлянской агиографии характерны «внешность и формализм благочестия, мрачный и нетерпимый характер религиозности, преобладающая карательная роль религиозного начала и его представителей, сосредоточение внимания вообще на карах за грехи, развитие демонологической легенды; признание внешних стимулов для нравственности». Эти же черты воплощают и жития волоцкого игумена; единственное, впрочем, исключение представляет труд анонимного автора, у которого «нетерпимость… и суровость несколько смягчены… более мягким и кротким отношением к людям». В этом сказывается «черта его личная,

[31] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 292–294.

индивидуальная, отличавшая его от преобладающего направления волоколамской жизни»[32].

В 1903 г. С.А. Белокуровым был опубликован текст анонимного Жития Иосифа Волоцкого по двум спискам собрания П.А. Овчинникова (ныне – РГБ. Овч. №№ 136 и 289). В предисловии к публикации С.А. Белокуров указал на уникальные особенности списка Овч. 289, отличающие его от прочих списков, в том числе изданного К.И. Невоструевым, и сделал вывод о существовании двух редакций этого памятника[33]. Н.П. Попову принадлежит открытие второй редакции Жития Иосифа Волоцкого, составленного Саввой Черным, в рукописи из собрания Санкт-Петербургской Духовной академии (ныне – РНБ. СПб. ДА № 270/4)[34]. Обстоятельная попытка определить авторство анонимного Жития волоцкого игумена, не потерявшая своей научной актуальности и сегодня, принадлежит С.В. Иванову. Исследователь привел доказательства в пользу того, что автором Жития мог быть агиограф-серб Аникита Лев Филолог[35].

События 1917 г. и последующих лет в России не слишком способствовали штудиям в области древнерусской агиографии, исключение составляла разве что эмигрантская традиция. Опыт рассмотрения проблем средневековой русской святости был предпринят Г.П. Федотовым. В книге «Святые Древней Руси» (1931 г.), обращаясь к образу Иосифа Волоцкого, он констатирует, что его «жизнь… известна нам лучше, нежели чем любого из русских святых», не в последнюю очередь благодаря посвященным ему агиографическим сочинениям. «Богатые драгоценными бытовыми чертами, – замечает историк, – жития преподобного Иосифа скудны в одном: они молчат

[32] *Кадлубовский А.П.* Очерки истории древнерусской литературы житий святых. 5. Русские жития XV – XVI вв. и современные им направления русской религиозной мысли // Русский филологический вестник. 1901. № 3 – 4. С. 61–101.

[33] Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным / С предисловием С.А. Белокурова // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1903. Кн. 3. Отд. II (далее: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР). С. 1–47.

[34] *Попов Н.* Саввино Житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. С. 59–71.

[35] *Иванов С.В.* Кто был автором анонимного жития пр. Иосифа Волоцкого? // Богословский вестник. 1915. Т. 3. Сентябрь. С. 173–190.

о внутренней, духовной жизни», а труд Саввы Черного оценивается как «вообще не знающий прижизненных чудес Иосифа»[36].

В 1958 г. вышла в свет статья Н.А. Казаковой, обратившейся к «крестьянской теме» в тексте анонимного Жития. Исследовательница приходит к выводу, что появление этой темы стало результатом переосмысления агиографом идей Иосифа Волоцкого[37].

Событием в истории изучения проблем, связанных с деятельностью Иосифа Волоцкого, стал выход в 1960 г. капитального исследования Я.С. Лурье, хотя его отношение к житиям было сугубо критическим. Обращаясь к вопросу о взаимоотношениях Иосифа Волоцкого «с государственной властью в период создания Волоколамского монастыря и в первые десятилетия его существования», ученый особо подчеркивает, что в источниках XVI в. эти взаимоотношения изображаются в «идеализированном виде». Среди этих источников не последнее место занимают жития волоцкого игумена, составленные, согласно Я.С. Лурье, в середине XVI в.[38].

И.У. Будовниц довольно подробно рассматривает хозяйственную деятельность Иосифа Волоцкого, прибегая к известиям его житий. Однако выводы исследователя зачастую основываются не на материале источников, а на догадках. Сообщая о раздаче игуменом Иосифом пищи волоцким поселянам, исследователь замечает: «Надо полагать, что Иосиф опутывал голодающих крестьян долговыми кабалами»[39]. Если факт заботы Иосифа о голодающих хорошо известен из житийных текстов, то наличие составленных

---

[36] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. С. 175–184. Надо заметить, что сочинение Г.П. Федотова оказало определенное влияние на зарубежные опыты обращения к деятельности Иосифа Волоцкого. Наиболее характерным в этой связи оказывается труд католического иеромонаха Иоанна (Кологривова) «Очерки по истории русской святости», изданный в 1961 г. в Брюсселе. Написанные в целом в русле, заданном сочинением Г.П. Федотова, «Очерки», тем не менее, содержат весьма ценные наблюдения относительно творчества волоцкого игумена, которые демонстрируют не столь формальное отношение, как у Г.П. Федотова.

[37] *Казакова Н.А.* Крестьянская тема в памятнике житийной литературы XVI в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 241–246.

[38] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 235. Ср.: *Лурье Я.С.* Житие Иосифа Волоцкого // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 274.

[39] *Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV – XVI веках (по «житиям святых»). М., 1966. С. 250.

впоследствии долговых кабал остается необоснованным предположением И.У. Будовница[40].

А.А. Зимин в рамках разработок вопросов, связанных с формированием вотчин Иосифо-Волоколамского монастыря в конце XV–XVI вв., довольно часто прибегает к житиям его основателя, особенно на раннем этапе существования обители, и относится к ним как к вполне достоверным источникам[41].

Новый этап в изучении агиографических источников, посвященных волоцкому игумену, связан с разысканиями А.И. Плигузова. В одной из ранних статей исследователь обращался к истории текста минейного Жития, подробно рассмотрел содержание сборников, в которых читается вторая редакция этого памятника. Кроме прочего, А.И. Плигузов обратил внимание, что рассказ Досифея Топоркова о борьбе Иосифа Волоцкого с ересью «жидовствующих» в списке Надгробного слова из утраченного сборника Епархиальной библиотеки № 664 содержит весьма интересный фрагмент, отсутствующий в иных списках этого памятника[42]. В дальнейшем исследовательский интерес А.И. Плигузова был связан с историей текста Жития, написанного «неизвестным», в контексте вопроса о поземельных спорах на соборе 1503 г., известия о которых содержит этот агиографический памятник[43].

В исследовании американского ученого П. Бушковича о религиозной жизни России XVI – XVII вв. упоминание Жития Иосифа, составленного Саввой Черным, выдержано в духе Г.П. Федотова. По мнению П. Бушковича,

---

[40] А.Л. Лифшиц вполне обоснованно полагает, что для изысканий И.У. Будовница характерна «вульгарная интерпретация текстов агиографических произведений». См.: *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. Агиография Белозерского уезда XVI – XVII вв. М., 2017. С. 86. Примеч. 4.

[41] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV – XVI в.). М., 1977. С. 37–100.

[42] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 29–55.

[43] *Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 года» // *Он же.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. Приложения. С. 339–352.

труд крутицкого епископа составлен в «“реалистичном” ключе», а само Житие «необычно отсутствием чудотворений»[44].

В 2001 – 2002 гг. с серией статей, посвященных житиям Иосифа Волоцкого, выступила Т.В. Попова. В целом ее разыскания в этой области вызывают скорее недоумение. Так, исследовательница путает сами памятники и их редакции: дав характеристику двум редакциям минейного Жития и Надгробному слову Досифея Топоркова, она ставит «вопрос об относительной хронологии этих трех редакций». А обратившись к истории создания анонимного Жития, пишет о «той редакции, которая в публикации К. Невоструева носит название “Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным”»[45]. Выводы относительно деятельности волоцкого игумена – «пристрастие… к внешней… обрядовой стороне религии, к политической активности, к “деланию внешнему” в ущерб “деланию внутреннему”, “умному”»[46] – обнаруживают явную близость к высказываниям Г.П. Федотова[47]. Тем не менее, отдельные частные наблюдения исследовательницы, например, о поэтике Жития, созданного крутицким епископом[48], следует признать довольно любопытными.

Американский исследователь Том Дайкстра в исследовании по истории Иосифо-Волоколамского монастыря, обращаясь к агиографическим источникам об Иосифе Волоцком, отмечал, что такого рода литература ценна не только как источник сведений о раннем иосифлянстве, но также демонстрирует ценности иосифлянской среды времени создания агиографических памятников[49].

---

[44] *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New-York – Oxford, 1992. P. 15–16.

[45] *Попова Т.В.* К вопросу о «редакциях» Жития Иосифа Волоцкого // Вестник архивиста. 2001. № 6 (66). С. 253–255, 258.

[46] *Попова Т.В.* К вопросу о «редакциях» Жития Иосифа Волоцкого // Вестник архивиста. 2002. № 2 (68). С. 145.

[47] «Внешние аскетические подвиги и широкая деятельность занимают то место, которое у преподобного Нила посвящено “умной” молитве», – писал об Иосифе Волоцком Г.П. Федотов. См.: *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. С. 181.

[48] *Попова Т.В.* К вопросу о «редакциях» Жития Иосифа Волоцкого // Вестник архивиста. 2002. № 1 (67). С. 130.

[49] *Dykstra T.* Russian Monastic Culture: “Josephism” and Iosifo-Volokolamsk Monastery. 1479 – 1607. Münich, 2006. P. 79.

Противоречивое отношение к ценности агиографических сочинений об Иосифе Волоцком демонстрирует А.И. Алексеев. С одной стороны, он заявляет, что эти сочинения «были написаны в середине XVI в. и не могут претендовать на точное изображение событий более чем полувековой давности»[50], а с другой – активно пользуется ими в качестве источников в популярном жизнеописании волоцкого игумена. Правда, исследователь почему-то приписывает создание Надгробного слова и Волоколамского патерика не Досифею, а его брату Вассиану Топоркову, и замечает, что современные «приемы критики текста позволяют извлекать из житий ценнейшие сведения, достоверность которых проверяется путем сопоставления с фактами, извлеченными из других источников»[51].

Интересные наблюдения над текстом минейного Жития Иосифа Волоцкого содержаться в новейшем исследовании Б.А. Успенского и Ф.Б. Успенского. Исследователи рассматривают сюжет о предсмертных видениях матери Иосифа Волоцкого, инокини Марии, и вопрос об употреблении монашеских прозвищ[52].

Таким образом, несмотря на возрастающий в настоящее время интерес к памятникам агиографии, обусловленный тем, что «в три последние десятилетия были сняты явственно ощутимые ранее ограничения на изучение произведений, связанных с религиозной жизнью древнерусского общества»[53], агиографические сочинения о волоцком игумене исследованы довольно фрагментарно, а их потенциал как исторического источника, безусловно, недооценен исследователями.

В какой-то мере причина такого положение вещей коренится все в той же традиции изучения раннего иосифлянства, речь о которой шла выше. Деятельность Иосифа Волоцкого в рамках этого подхода зачастую

---

[50] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М., 2012. С. 426.

[51] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. М., 2014. С. 9–10.

[52] *Успенский Б.А., Успенский Ф.Б.* Иноческие имена на Руси. М.; СПб., 2017. С. 98; 174–175.

[53] *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. С. 8.

рассматривается как обусловленная едва ли не исключительно «политическими» интересами, что приводит в том числе к очень непростым взаимоотношениям с великокняжеской властью. Однако к середине XVI в., «благодаря стараниям иосифлян» сочинения их патрона «начинают рассматриваться как официальная литература и иосифлянская традиция начинает восприниматься не только господствующей церковью, но и государственной властью»[54]. Не последнюю роль, как указывал Я.С. Лурье, в этой умышленной «мифологизации» образа волоцкого игумена сыграли его жития, составленные в середине XVI столетия и имевшие целью заретушировать неоднозначные моменты биографии Иосифа. Поэтому логичным представляется вывод не только о сугубой недостоверности, но и крайней «идеологизированности» и «политизированности» жизнеописаний Иосифа Волоцкого, взятых в качестве исторического источника.

Впрочем, таковой подход с использованием масштабных социологических схем, в рамках которых осмысливаются те или иные частные аспекты деятельности Иосифа Волоцкого, представляется к настоящему моменту неоправданным. Непосредственное обращение к текстам агиографических памятников, которые, по справедливому наблюдению А.Л. Лифшица, «больше, чем многие иные исторические свидетельства, способны придать человеческое измерение происходившим историческим и культурным процессам»[55], позволяет сосредоточиться на известиях агиографов в их культурно-исторической уникальности.

Актуальность исследования, таким образом, заключается в обращении к содержательному аспекту агиографических сочинений об Иосифе Волоцком в контексте более изученных источников по истории раннего иосифлянства. Сравнительный анализ текстов источников, в свою очередь, открывает возможность представить панораму раннего иосифлянства не как идеологического или политического направления, но как событийный ряд,

[54] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 500–509.
[55] *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. С. 7.

каждый из моментов которого, будучи неотъемлемой частью культурно-исторического контекста эпохи, дает представление об уникальности как самой эпохи, так и ее деятелей, непосредственно связанных с Иосифом Волоцким. Для источниковедческого анализа агиографических памятников такой подход представляется единственно возможным, поскольку «объем актуальной информации, извлекаемой из жития, неминуемо оказывается обусловлен тем, насколько обратившийся к житию ученый осведомлен об историко-культурной ситуации, в которой возникает и существует текст»[56]. Это, в свою очередь, «предполагает аппеляцию к точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения»[57], именно поэтому феномен раннего иосифлянства раскрывается на материалах житий не как «идеологическое», «политическое» или «религиозное» течение, а как непосредственная деятельность Иосифа Волоцкого и его учеников, находящая свое отражение в агиографических текстах.

Новизна исследования сосредотачивается в содержательном анализе описанных в житийных текстах ключевых моментов истории раннего иосифлянства. Такой подход позволяет сделать вывод о значении посвященных Иосифу Волоцкому агиографических текстов как исторического источника применительно к рубежу XV – XVI вв., а не только и не столько как источника по истории идеологии или общественной мысли середины XVI в.

---

[56] *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. С. 86. Эффективность подхода А.Л. Лифшиц демонстрирует при анализе Жития преподобного Иродиона. Исследователь обращается к свидетельству Жития о том, что вскоре после основания Иродионом церкви в Озацкой волости Белозерского уезда местные крестьяне нарушили уединение подвижника, «начаша у церкви мертвых погребати и младенцев крещати, и брачитися, и яди мяса, и питие пианственные приношаху и ту пияху». Внешне указанный сюжет выглядит вполне как агиографический топос, однако культурно-историческая реальность оказывается куда сложнее. Дело в том, что для основания церкви Иродион Илоезерский покупает землю у местного жителя, по-видимому, черносошного крестьянина. Однако вместе с землей к старцу переходит обязанность нести государево тягло. Платить подати Иродион, вероятно, в силу возраста не мог, и эту его обязанность взял на себя крестьянский «мир» – именно поэтому крестьяне заявляют свои права на основанный подвижником храм. Церковь фактически превращается в приходскую, при ней возникает погост и проводятся собрания мирян, сопровождающиеся традиционными застольями (Там же. С. 87–89). Так внешне типический житийный сюжет, рассматриваемый в связи с историко-культурным контекстом, становится живым свидетельством об эпохе.

[57] *Успенский Б.А.* История и семиотика: Восприятие времени как семиотическая проблема // *Он же.* Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 11.

Разумеется, такой подход имеет свои издержки. Во-первых, очевидно, далеко не все события из истории раннего иосифлянства освещаются агиографами равномерно, а некоторые вообще оказываются за границами повествования, как например, сюжет о конфликте Иосифа Волоцкого с Серапионом Новгородским в Надгробном слове Досифея Топоркова. Во-вторых, в отдельных случаях известия агиографов явно вторичны по отношению к известиям современных описываемым событиям источников, то есть по факту не содержат сколько-нибудь оригинальных сведений. Поэтому исследовательский интерес фокусируется не только на характере описания тех или иных событий, но на том, в силу каких причин те или иные события преподнесены так, а не иначе. Это, в свою очередь, позволяет хоть отчасти представить некоторые принципы работы агиографов с имеющейся у них в наличии информацией. Такой подход, очевидно, также демонстрирует новаторство при работе с агиографическими источниками и позволяет уточнить многие важные моменты в истории раннего иосифлянства.

Объектом исследования, соответственно, являются тексты жизнеописаний Иосифа Волоцкого, составленные не позднее середины XVI в. К **предмету исследования** следует отнести известия о деятельности Иосифа Волоцкого и его сподвижников (конец 1450-ых – 1510-ые гг.), на основании анализа которых предлагаются выводы о ценности агиографических сочинений как исторических источников.

Цель исследования видится в том, чтобы, исходя из описаний агиографами отдельных моментов деятельности Иосифа Волоцкого и его окружения, сделать вывод о характере житийных памятников, рассматриваемых в качестве исторических источников. **Задачи исследования** заключаются в следующем:

- уточнение датировок отдельных агиографических сочинений, посвященных Иосифу Волоцкому, – это касается сочинения, принадлежащего перу Досифея Топоркова, и анонимного Жития – и вопроса об авторстве, актуального, главным образом, для Жития, написанного неизвестным

автором, а также исследование вопроса о текстологических связях между исследуемыми памятниками;

- анализ важнейших эпизодов деятельности Иосифа Волоцкого в житиях путем сопоставления сообщений агиографов с показаниями иных источников;

- рассмотрение агиографических свидетельств об отдельных моментах истории раннего иосифлянства в контексте культурно-исторического своеобразия эпохи.

Методы исследования. В основе работы лежит *нарративный метод*, цель его использования – проследить, что и как сообщают агиографы о тех или иных событиях. Применение *хронологического метода* позволяет соблюсти известную последовательность при изложении и анализе тех или иных известий. *Сравнительный метод* используется при сопоставлении информации, содержащейся в житиях, со сведениями иных источников. И, наконец, применение *герменевтического метода* открывает перспективу истолковывания тех или иных сообщений агиографов в историко-культурном контексте эпохи.

Решение конкретных исследовательских задач следует предварить разработкой *общей методики работы* с агиографическими памятниками как весьма специфическим видом исторических источников. Как отмечал М.М. Бахтин, жанр житийного повествования исключает «все типическое для данной эпохи, данной национальности…, данного социального положения, данного возраста, все конкретное в облике, в жизни, детали и подробности ее, точные указания времени и места действия – все то, что усиливает *определенность в бытии* данной личности (и типическое, и характерное, и даже биографическая конкретность) и тем понижает ее авторитетность (житие святого как бы с самого начала протекает в вечности)»[58]. Причина такого подхода обнаруживается в том, что в житиях святых «прославленное

[58] *Бахтин М.М.* <Автор и герой в эстетической деятельности> // *Он же.* Собрание сочинений. Т. I: Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 244.

состояние святого и его блаженство “будущего века” проецируется на его прошлое, изменяя и преображая “мирской” аспект его земной, человеческой жизни»[59], а сам святой «теряет свою индивидуальность и превращается в условный агиографический тип; все, что приходит в соприкосновение с ним, становится безжизненной стереотипной декорацией религиозного подвижничества. Многословие, фигуральные описания и безудержный эвфемизм почти уничтожают всякий местный и временной колорит и оставляют лишь самые общие очертания той действительности, в которой жил и подвизался святой»[60].

Составители житий зачастую отдают предпочтение не историческим фактам в биографии святого, а литературным элементам, с помощью которых воплощается вневременной идеал в земной жизни подвижника. Такой элемент композиции жития, топос, то есть «любой повторяющийся элемент текста, закрепленный за определенным местом сюжетной схемы, – будь то устойчивая литературная формула, цитата, образ, мотив, сюжет или идея»[61], как правило, оформляется при помощи устойчивых лексических маркеров, преимущественно цитат или реминисценций текстов Священного Писания. Т.Р. Руди, исследовавшая отдельные топосы житий русских преподобных, выделила среди прочих мотив «вселения в пустыню», основанный на тексте 54-го псалма: «Се удалихся бегая и вселихся в пустыню»[62]. Вместе с тем в Житии Иосифа Волоцкого, написанным Саввой Черным, находим следующие слова: «И взя советников своих, и никому же ведящу, отойде в лес града Волока Ламска, и вселися в пустыню»[63]. В тексте Жития, очевидно, используется указанный Т.Р. Руди топос, однако он скорее дополняет ряд

[59] *Митрофан (Баданин), игум.* Проблема достоверности средневекового агиографического материала на примере житий святых Кольского Севера // Прославление и почитание святых. М., 2009. С. 38.

[60] *Рудаков А.П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997. С. 57.

[61] *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 432. Примеч. 3.

[62] *Руди Т.Р.* Об одном мотиве житий преподобных («Вселение в пустыню») // От Средневековья к Новому времени: Сб. статей в честь О.А. Белобровой. М., 2006. С. 15–21.

[63] Житие и пребывание вкратце преподобного отца нашего игумена Иосифа, града Волока Ламского // Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1868. Сентябрь. Дни 1 – 13 (далее – ВМЧ). Стб. 464.

фактов биографического характера, а не заменяет их собой, представляя тот случай, когда «этикетные литературные формулы… являются отражением реального этикетного поведения средневекового человека (игумена монастыря в частности)»[64]. Такой прием, очевидно, типичен для агиографических сочинений, принадлежащих к иосифлянской традиции, для которой «активное использование топики в целом не свойственно»[65]. Поэтому применительно к данному случаю едва ли можно утверждать, что «искусство “топосов” и “поэтика уподоблений”» приводят содержание житий «в область подчас абстрактных духовных переживаний, антиисторичности, а при отсутствии необходимого материала и условий к просто формальному, механическому копированию»[66]. Можно указать и причину, по которой составители агиографических сочинений об Иосифе Волоцком больше тяготели к фактам, а не к привычным для жанра топосам: жития составлялись задолго до официального прославления волоцкого игумена в лике преподобных, канонизации, у которой было изрядно противников, в первую из числа почитателей опального новгородского архиепископа Серапиона, серьезно конфликтовавшего с Иосифом Волоцким. Поэтому агиографы вынуждены были не только прославлять, но и обосновывать необходимость почитания старца Иосифа, а для этого необходимы были в первую очередь факты его биографии. К моменту общероссийского прославления Иосифа Волоцкого в 1591 г. появляется Житие, исполненное в традиционной для агиографии манере. В этом лишенном биографических деталей Житии вместо изображения «сурового борца, “начетчика” и богослова», характерного для ранних агиобиографий Иосифа Волоцкого, последний предстает как «святой-помощник, образ, гораздо более приближенный к каноническому образу преподобного»[67].

---

[64] *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 496.

[65] *Руди Т.Р.* Об одном мотиве житий преподобных. С. 25. Приведенная цитата относится к Житию Пафнутия Боровского, связь которого с иосифлянской агиографической традицией более чем очевидна.

[66] *Митрофан (Баданин), игум.* Проблема достоверности средневекового агиографического материала. С. 39.

[67] *Попова Т.В.* К вопросу о «редакциях» Жития Иосифа Волоцкого // Вестник архивиста. 2002. № 2 (68). С. 146.

Другая специфическая черта житийного жанра заключается в том, что агиограф, работающий над текстом жития некоторое время спустя после кончины святого, так или иначе склонен вкладывать в уста подвижника, видеть мотивы и конечную цель его деяний исходя из той культурно-исторической ситуации, в которую погружен сам агиограф, но которая может значительно отличаться от той, в которой действовал сам герой создаваемой агиобиографии. Именно на этот аспект указывал Я.С. Лурье, когда обосновывал сугубую недостоверность агиографических сочинений об Иосифе Волоцком. Но как представляется, в данном случае, может быть поставлен не «столько вопрос о достоверности, сколько проблема о разделении культурно-исторических наслоений, об отграничении бытовых черт основного предания, основного жития от бытовых подробностей, внесенных составителем»[68]. Разумеется, даже в самом благоприятном случае полностью отделить одни культурно-исторические напластования от других не представляется возможным, особенно когда кончина подвижника и время создания жития разделено не слишком длинным промежутком времени, как в нашем случае. Однако деятельность Иосифа Волоцкого и его сподвижников фиксируется не только, да и не столько агиографическими памятниками, хотя их роль не следует преуменьшать. Сохранился довольно обширный корпус источников, созданных в том числе и самим волоцким игуменом, содержащий известия об отдельных моментах истории раннего иосифлянства, и сопоставление их со сведениями агиографов как раз позволит отделить поздние интерпретации деятельности Иосифа Волоцкого от заданных современной ему историко-культурной ситуацией мотивов его поступков. Не стоит, однако, пренебрегать и интерпретацией агиографами мотивов, деяний и высказываний волоцкого игумена – эта интерпретация, равно как и те события, на которых агиографы особо фокусируют свое внимание, позволяют хотя бы отчасти представить тот историко-культурный контекст, который

[68] *Рудаков А.П.* Очерки византийской культуры. С. 60.

обуславливал оценку Иосифа Волоцкого и его направления ближайшими потомками.

Практическая значимость исследования состоит, во-первых, в возможности использования отдельных наблюдений, полученных в результате работы, при обращении к иным агиографическим памятникам. Во-вторых, разработка истории раннего иосифлянства сквозь призму агиографии позволяет скорректировать устоявшиеся воззрения на отдельные моменты деятельности Иосифа Волоцкого и его сподвижников. Предложенные выводы могут быть использованы при разработке конкретных проблем истории России рубежа XV – XVI вв., смежных с темой диссертационного исследования.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертационного исследования были изложены в докладах на IV Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых (Омск, 27 – 28 октября 2016 г.), V Всероссийской научно-практической школе-конференции молодых ученых (Москва, 9 ноября 2017 г.), III Научных чтениях памяти профессора В.А. Плугина (Москва, 14 ноября 2017 г.), Международной научно-практической школе-конференции молодых ученых (Москва, 25 октября 2018 г.), а также в девяти научных публикациях общим объемом 5,035 п. л..

Положения, выносимые на защиту:

1. Первым по времени создания агиографическим текстом, посвященным Иосифу Волоцкому, было Надгробное слово, написанное Досифеем Топорковым в 1520-е гг. В самом начале 30-х гг. XVI в. на основе рассказов волоцких постриженików предположительно Аникитой Львом Филологом было создано «анонимное» Житие, а уже в середине 1540-х гг. Саввой Черным велась работа над текстом минейного Жития.
2. Все три агиографа обнаруживают хорошую осведомленность о событиях, связанных с отдельными моментами истории раннего иосифлянства. Для Надгробного слова характерны краткость и

фрагментарность известий, что, впрочем, не снижает их значения для изучения проблемы. Официальный характер, связанный с подчеркиванием связей иосифлян с великокняжеской властью, характерен для труда Саввы Черного. Оригинальное, авторское переосмысление событий деятельности Иосифа Волоцкого и его сподвижников обнаруживает Житие, написанное Аникитой Львом Филологом. При этом все три текста содержат уникальные известия: Надгробное слово относительно ереси «жидовствующих», минейное Житие – о конфликте Василий III с его братом Юрием Ивановичем Дмитровским, «анонимное» Житие – о соборе 1503 г.

3. Содержание агиографических текстов, посвященных Иосифу Волоцкому, позволяет оценивать их не только в качестве исторических источников, посвященных локальной истории одной из многочисленных обителей Московского государства рубежа XV – XVI вв., но как источники, корректирующие и уточняющие отдельные аспекты истории государства в целом. Это касается изложения событий, связанных с наказанием еретиков, конфликта Иосифа Волоцкого с архиепископом Серапионом Новгородским, вопроса о взаимном влиянии великокняжеской власти и иосифлянской монашеской корпорации.

Глава 1. Обзор источников

Основные источники исследования – агиографические тексты, посвященные Иосифу Волоцкому: Житие, составленное волоколамским постриженником Саввой Черным; Житие, принадлежащее перу анонимного автора, возможно, агиографа сербского происхождения Аникиты Льва Филолога; Надгробное слово, написанное Досифеем Топорковым – «братаничем» основателя Волоцкого монастыря.

1.1 Житие, составленное Саввой Черным. Труд волоколамского постриженика, в 1545 г. возведенного на Крутицкую кафедру[69], представляет собой жизнеописание Иосифа Волоцкого в котором, по замечанию А.И. Плигузова, отразилось «официальное изложение истории иосифлянства»[70]. В предисловии автор сообщает, что, задумав приступить к написанию Жития, «известих сиа великому святителю преосвященному Макарию, митрополиту всея Руссии», а работа над текстом была начата «по благословению и по повелению великаго святителя»[71]. Вполне закономерно, что затем Саввино Житие Иосифа было «внесено в Успенский и Царский списки Великих Миней»[72]. Довольно подробно агиограф распространяется и о времени составления Жития: он приступил к работе, будучи уже «в святителех» спустя «30 лет по преставлении» преподобного[73]; Житие, таким образом, было составлено в 1545 – 1546 гг.

Также Савва Черный упоминает об источниках составленного им Жития волоцкого подвижника: «еже слышах у неложных о его преподобнем и боготруднем пребывании, а иное видех своима очима»[74]. Вопрос о том, когда именно Савва появляется в Иосифо-Волоцком монастыре, получив возможность быть непосредственным свидетелем описываемых им событий,

---

[69] Савва Черный в 1543 г. был поставлен в архимандриты Симонова монастыря, а 24 февраля 1545 г. хиротонисан в епископа Крутицкого; кафедру он занимал до февраля 1554 г., когда и скончался. См.: *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. М., 2007. Стб. 150, 1034.

[70] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 29.

[71] ВМЧ. Стб. 454.

[72] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 29.

[73] ВМЧ. Стб. 453–454.

[74] Там же. Стб. 454.

может быть решен довольно точно. «И поведа ми некто от честных старцев сначала ту живуща, – сообщает агиограф, – глаголя: истину реку ти, еще бысть трапеза древяна, церкви теплыя не бе, и у обедни стояша доблии ти Христови страдалцы в единой ризе, шубы никакоже не имея ни един»[75]. Вероятно, Савва Черный появляется в Иосифовой обители довольно поздно и знает о существовании деревянной трапезной палаты лишь со слов монаха-старожильца. Вместе с тем, согласно Летописчику Иосифа Санина, последний «основал трапезу камену» в своем монастыре 9 мая 1506 г.[76] Вероятно, к этой дате было приурочено начало строительства комплекса, включавшего «церковь святое Богоявление Господа нашего Иисуса Христа, да трапезу, да хлебню кирпичны»[77]. Поэтому есть смысл отнести появление Саввы Черного в Успенском Волоцком монастыре ко времени позже 9 мая 1506 г.

Тем не менее, насколько можно судить по сообщениям агиографа, он был довольно близок к преподобному Иосифу как раз в последние годы его жизни. Так, Савва сообщает, что «повинуяся служах» старцу Иосифу «и до его святаго отхождениа к Богу» и «сподоби мя Бог, еже своима рукама преподобное его тело в гроб положити»[78]. В этой связи любопытно упоминание в Надгробном слове Досифея Топоркова некоего инока, служившего «старостию изнемогающу блаженному отцу» Иосифу. Этому иноку, согласно Досифею, волоцкий игумен сообщил, что «откровено ему бысть бывшее под Оршею побоище», предсказав исход битвы. К тому же инок-келейник стал свидетелем исцеления по молитвам старца Иосифа некого бесноватого, вопившего «велиим и развращеным гласом»[79]. Основываясь на

---

[75] ВМЧ. Стб. 467.

[76] *Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. 1984. М., 1984. С. 185.

[77] См. Вкладную книгу Иосифо-Волоколамского монастыря: *Титов А.А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахромееву. М., 1906. Вып. пятый. Приложения. С. 15–16. № 12. Т.И. Шаблова, правда, предполагает, что к 9 мая 1506 г. церковь Богоявления, трапеза и хлебня были уже отстроены, см.: Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479 – 1510-ые годы) / Подгот. текста и исследование *Т.И. Шабловой.* СПб., 2004. С. 202. Прим. 2. Однако в Летописчике слово «основал» следует относить, скорее, к закладке здания, как в случае с главным монастырским храмом Успения, который был «основан» в 1484 г., а освящен два года спустя, о чем см. ниже.

[78] ВМЧ. Стб. 454.

[79] Надгробное слово преподобному Иосифу Волоколамскому ученика и сродника его инока Досифея Топоркова / Подгот. *К.И. Невоструев* // ЧОЛДП. 1865. Кн. 2. С. 176.

этих указаниях, можно предположить, что служившим престарелому игумену иноком был как раз Савва Черный, свидетельства которого тоже можно истолковать в пользу этого вывода. Но с другой стороны, Савва Черный в созданном им Житии не упоминает ни о пророческом видении старцем Иосифом исхода Оршинской битвы, ни об исцелении бесноватого. Впрочем, факт умолчания в данном случае не является решающим: повествование Саввы об игумене Иосифе на закате его дней касается преимущественно вопроса об игуменском преемстве в монастыре (см. Главу 6 настоящего исследования).

Среди прочих источников, которые Савва Черный использовал при составлении Жития, необходимо назвать уже упоминавшийся Летописчик Иосифа Санина, который, по наблюдениям открывшего этот памятник А.А. Зимина, «сообщает много конкретных фактов из биографии Иосифа Санина и из первоначальной истории Волоцкого монастыря». Это позволяет сделать вывод, что «большую часть сведений о жизни волоцкого игумена Савва черпал из летописчика Иосифа Санина»[80]. Последнее заключение, впрочем, не совсем оправданно: едва ли краткий Летописчик мог служить агиографу основным источником о жизни Иосифа Волоцкого: конкретные факты, сообщаемые Саввой в Житии, выходят за рамки скупых сообщений Летописчика. Но то, что Савва Черный использовал известия Летописчика, – бесспорный факт, на который указывает, в частности, сюжет с живописцами, расписывавшими первый каменный храм в Волоцком монастыре. «И в лето 6992 года, – читаем в Житии, составленном Саввой, – основа преподобный церковь камену; в лето 6994 соверши ея и подписа хытрыми живописцы в Руской земли: Дионисием и его детми, Владимером и Феодосием, и старцем Паисею, и с ними два братанича Иосифова – старец Досифей и старец Васиан, послежде бысть епископ Коломенский»[81]. Те же известия в Летописчике изложены

[80] *Зимин А.А.* Краткие летописцы XV – XVI вв. // Исторический архив. Вып. V. М.; Л., 1950. С. 5. Ср.: *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 210.

[81] ВМЧ. Стб. 466. Примечательно, что в Надгробном слове Досифей Топорков, который участвовал в росписи храма, рассказал об этом несколько по-иному: «Нача же ставити церковь в лето 6993-е, а соверши в

следующим образом: «И потом восхоте устроити церковь камену, и основа ея в лето 6992 в понедельник Святаго Духа июня 7, и свящал ея в лето 6994 месяца декабря 18. И подписал ея хитрыми живописцы в рускаи земли: Дионисием и его детьми – Владимером и Феодосием, и Паисеею иноком, два братаничя Иосифовы – иноцы Досифей и Васиян»[82]. Очевидно, что в данном сюжете агиограф использовал известия Летописчика, возникновение Краткой и Пространной редакций которого А.И. Плигузов относил к началу и концу 1520-х гг. соответственно[83]. Вообще, минейное Житие Иосифа содержит довольно много абсолютных датировок, касающихся жизненного пути Иосифа Волоцкого, начиная с того момента, когда старец Иосиф «въселися в пустыню в лето 6987»[84]. Это известие, вероятно, восходит к сведениям все того же Летописчика, который фиксирует, что «пришед старец Иосиф на Волок на Ламской в лето 6987 по Троицине дне во вторник, месяца июня в 1, на памет мученика Иустина»[85]. Особенное внимание Савва Черный уделяет абсолютным датировкам в заключительной части своего труда, рассказывая о преставлении Иосифа Волоцкого[86]. Эти известия также можно рассматривать как обобщение сведений Летописчика[87].

Другим памятником письменности, с которым минейное Житие обнаруживает текстологические параллели, является Надгробное слово Досифея Топоркова. Правда, Савва Черный в предисловии к Житию пишет, что после кончины Иосифа Волоцкого не нашлось никого, «иже бы кто предал

4-е, и подписав и украсив священными божествеными образы от изящных живописец, ему же именование Божий дар, со отцем своим и прочими пособниками туне» (Надгробное слово. С. 160).

[82] *Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 185.

[83] Там же. С. 183. Схожий текст в сюжете об основании и украшении монастырского храма содержит Сказание о преподобнем Пафнутии, возникновение которого может быть отнесено к 1518 г. (см. ниже): «И подписа ея чюдно велми Митрофаном старцем и Дионисием, живописци хитрыми в Рустей земли и их ученици и пособници» (РГБ, Волок. 638, л. 238, ср.: РГБ, Волок. 515, л. 419об.).

[84] ВМЧ. Стб. 464.

[85] *Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 184.

[86] ВМЧ. Стб. 492-493.

[87] *Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 184–185. А.А. Зимин обратил внимание, что Минейный список Жития Иосифа Волоцкого содержит неверные датировки: «там указано, что Иосиф жил 75 лет, из которых он был игуменом Волоколамского монастыря 35» (ВМЧ. Стб. 492–493), в то время как в иных списках минейного Жития, в частности в Синодальном (ГИМ, Син. 927), изданным К.И. Невоструевым, «вместо цифр 35 и 75 находятся 36 и 76». Те же цифры содержатся и в иных памятниках с жизнеописанием Иосифа Волоцкого, в том числе и в Летописчике. См.: *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 37–38. Прим. 2.

на память последнему роду, и о сем ми пытающу, еже бы от сродник или от ученик его, и никтоже изъяви о нем и 30 лет по преставлении его»[88]. Поэтому кажется более вероятной возможность влияния текста Жития на текст Надгробного слова, а не наоборот. Однако еще К.И. Невоструев высказал мнение, что Надгробное слово было создано «чрез несколько лет после» преставления Иосифа Волоцкого и являет собой «первое из всех житий препод. Иосифа»[89]. Эта точка зрения была поддержана Л.А. Ольшевской, которая, однако, не привела каких-либо дополнительных доводов в ее обоснование[90]. Гипотеза о поздней датировке Надгробного слова принадлежит В.О. Ключевскому, утверждавшему, что «заметка Саввы, что до него никто не писал об Иосифе, поддерживается намеком Досифея, что он писал свое слово “по мнозе времени” после смерти Иосифа»[91]. Замечание это, впрочем, не совсем корректно: в отрывке, на который ссылается историк, речь идет отнюдь не о времени написания Надгробного слова[92]. Р.П. Дмитриева также полагала, что Надгробное слово принадлежало к числу последних литературных трудов Досифея Топоркова[93].

Несколько иначе к проблеме подошел А.И. Плигузов, утверждавший, что труд Саввы Черного «опирается на первое пространное жизнеописание Иосифа – Надгробное слово, написанное племянником волоцкого игумена Досифеем Топорковым в 30 – перв. пол. 40-х гг. Надгробное слово… не удовлетворило взыскательных читателей-иосифлян»[94], поскольку не принадлежало к собственно житийному жанру, и, соответственно, не могло стать основанием для канонизации[95]. Непосредственная попытка

---

[88] ВМЧ. Стб. 453.

[89] Надгробное слово. С. II.

[90] *Ольшевская Л.А.* Досифей Топорков: (Опыт реконструкции биографии писателя на основе документальных и литературных источников XV – XVI вв.) // Факт, домысел, вымысел в литературе. Иваново, 1987. С. 50.

[91] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 294.

[92] «По мнозе же времене государем умаляющемся», то есть, согласно комментарию К.И. Невоструева, «когда удельные и вел. князи Московские стали уменьшать свои подаяния в обитель», см.: Надгробное слово. С. 165. Очевидно, здесь оборот «по мнозе времени» указывает лишь на факт постепенного уменьшения вкладов удельных и великих князей в Иосифов монастырь.

[93] *Дмитриева Р.П.* Досифей Топорков (Вощечников) // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 202–203.

[94] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 29.

[95] *Он же.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 270.

канонизации, согласно А.И. Плигузову, была связана с деятельностью митрополита Макария, и как раз в это время Савва Черный создает Житие Иосифа Волоцкого, включенное в Минеи Четии, предпочитая «забыть» о Надгробном слове Досифея, «чью работу он знал и цитировал». Впрочем, эта заявка на канонизацию, если она действительно таковой являлась, также не имела результата[96]. В рамках построений А.И. Плигузова интерес представляет утверждение, что Савва Черный «цитировал» отдельные моменты из Надгробного слова. Попробуем указать отдельные примеры таких заимствований.

Первый из такого рода фрагментов касается происхождения Ивана Санина, в будущем Иосифа Волоцкого:

Надгробное слово, с. 161-163	Минейное Житие, стб. 454-455
Изнесе убо сего град не от высоких прьвый, но сравняяся подобным, и не ино убо ношаше отечество, глаголю же Волок Ламскый, село же убо обычными речьми: Язвище, в нем же родися, отчина ему суще <…> Блаженный убо сей от Литовскыя земли земли влечашеся родом: прадеду его пришедшу на Русь Александру Сане, дед же Григорие Санин нарицашеся, а во иноцех Герасим <…> Иоанн же отцу его именование <…> Марина же бе матери нарицание <…>	Весь бе не от славных в пределех и в уезде града Волока Ламскаго, нарицаема Язвище <…> Бе же от чина прадеда его, нарицаемого Саня; съй бе приехал от Литовьскиа земли, и князь великий даде ему в отчину. И у Сани бысть сын Григорий, а у Григория бысть сын Иван; и съй бе Иван отец, о нем же нам слово, иже бе и жену боголюбиву имый и живяше в всяком благоговеинстве и в въздръжании и в молитвах, именем Марина.

Второй отрывок описывает тот момент, когда юный Иван Санин навсегда покинул родительский дом ради иноческой жизни:

[96] *Он же.* Вторая редакция минейного Жития. С. 29–30.

Надгробное слово, с. 166	Минейное Житие, стб. 457-458
Тогда убо родитилие и сродницы его плачевная пояху о нем и острейшая стрела печали в тех сердца прохождаше отхождения ради его.	А егда отъиде безвестно из дому своего, родитилие же и сродницы великою скорбию обиати бывше, везде пытающе, и всех же их сердца, яко стрелы, печаль произошя о нем, о его неведомем отхождении.

Третий фрагмент касается известий о матери Иосифа, инокине Марии, вернее, о ее кончине:

Надгробное слово, с. 164	Минейное Житие, стб. 469-470
Во время убо отшествияея ко Господу малым недугом содержима бе, и тезоименитыя ей коюждо Мариям по имени нарицаше: Мария Ияковля, Мария Магдалыни, Мария Египетская, и глаголаше: се, госпожи, гряду, се, госпожи, гряду с вами. И се многажды глаголаше, образом же телеснее покушашеся ити, и от немощи возбраняема, и от всех тех днех и до кончины се глаголаше, и мало небрегома бе, и встав из храмины выйде, и от болезни изнемогши седе. Служительницы же вняше, положиша ю пакы на одре: она же пакы тоже глаголаше: се, госпожи, гряду, и в тех глаголех отъиде с ними ко Господу.	И тако ей моляшеся, уже бо в велицей старости и немощи, и прииде сын ея Елеазар посети ея. Она же нача просити мантии. И рече ей сын ея: на что ти, госпоже, мантиа? Не можеши бо. Она же отвеща: пришли по мене Мариа Магдалыни и Мариа Ияковля и Мариа Египтескаа; сего не видеши? вси стоят у мене. И глагола: уж же Марии госпоже, иду с вами. И нача подоиматися, яко встати хотя, и приня ея сын ея, хотя пособити. Она же в той час предасть дух свой Господеви, и отъиде с Мариями.

Содержание приведенных отрывков касается исключительно известий о родителях Иосифа Волоцкого. Вероятно, такого рода информация была

гораздо лучше известна Досифею Топоркову, как ближайшему родственнику преподобного, нежели чем Савве Черному, появившемуся в монастыре на Волоке на исходе дней прославленного игумена. Тем не менее, говорить о том, что заимствование отдельных фактов имело место быть, следует с осторожностью. Относительно первого отрывка можно предполагать, что Савва воспользовался известиями Надгробного слова, заметно их сократив[97], во втором случае параллели тоже довольно очевидны. Но в третий сюжет, с одной стороны, обнаруживает близость мотива, связанного с предсмертным явлением трех Марий матери Иосифа Волоцкого, однако рассказ Досифея Топоркова лишен конкретных фактов, связанных с посещением инокини Марии ее сыном Елеазаром, о которых сообщает Савва Черный. Данный эпизод в минейном Житии вообще представляется не до конца понятным: неясно, что за мантию просила инокиня на смертном одре, и, самое главное, – почему она просила ее именно у навестившего ее сына. Вполне вероятно, что инокиня настаивала на предсмертном пострижении в схиму, в то время как Елеазар попросту не понял ее просьбы. Не исключено, что «данный эпизод в житии призван проиллюстрировать проницательность и прозорливость матери святого, и достигается этот эффект за счет демонстрации отсутствия этих качеств у ее сына Елеазара»[98]. В литературе встречаем гипотезу, что Елеазар Санин был отцом Досифея Топоркова[99]. Можно предположить, что Досифей

[97] Сокращенными оказались известия о благочестии деда Иосифа Волоцкого, Григория, принявшего постриг с именем Герасим и любившего повторять: «Дал бы нам Бог царство небесное, а рай-то нам отечество есть, и его же погубихом и пакы Господь нам дарова его своим вочеловечением»; см.: Надгробное слово. С. 162. Также выпущенными оказались приведенные в Надгробном слове подробные сведения о родителях старца Иосифа, Иоанне и Марине (Надгробное слово. С. 162–163), которые, впрочем, обнаруживаются в тексте минейного Жития по ходу повествования, см.: ВМЧ. Стб. 458–459.

[98] *Успенский Б.А., Успенский Ф.Б.* Иноческие имена на Руси. С. 210. Прим. 11.

[99] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 40. Прим. 13. Запись Досифея на одной из книг, вложенных им в Тверской Савватиев монастырь, упоминает его родителей – «инока Еуфима и иноку Иулию», см.: *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф // Известия Академии наук СССР. Серия VII. Л., 1929. № 9. С. 766. Рис. 2. И поскольку, по наблюдениям исследователей, «с XV в. монахам обычно дается имя, начинающееся на ту же букву, что и имя, которое носил постригаемый в миру» (*Успенский Б.А., Успенский Ф.Б.* Иноческие имена на Руси. С. 100), вполне вероятно, что именно Елеазар Санин был отцом Досифея Топоркова.

намеренно не упомянул об отце в рамках данного сюжета[100], который Савва мог почерпнуть из устной традиции[101].

В этой связи необходимо указать на еще один источник, который, по-видимому, использовал Савва Черный – Волоколамский патерик, созданный Досифеем Топорковым. Рассказ о попе-еретике, который читается в обоих памятниках, вполне уверенно позволяет говорить о текстологической связи:

Минейное Житие, стб. 474-475	Волоколамский патерик[102], с. 84-85
И в некий день служив литоргию, прииде в дом свой, потырь имея в руку своею, пещи тогда горящи, и волиа ис потыря в пещь, отойде; а подружие его варящее ястие, и узре в пещи во огни отроча младо, и глас от него изыде, глаголя: ты мя здесь огню предаде, а аз тя предам вечному огню. И абие отверзося покров избы, и прилетешя две птицы великии, и взяше отроча, и полетеша на небо; таже покров ста, якоже и преже. И жена сиа видя, бысть в велице страсе, и ужас нападе на нь; и поведаша сиа въскрай ея живущим съседам.	И служив литургию, прииде в дом свой, и потырь имея в руку своею. Пещи тогда горящи, а подружие его, стоя, брашно варяше. Он же, волиа ис потыря в огнь пещный, отъиде. Подружие же его возре в пещь и виде во огни отрочя мало. И глас от него изыде, глаголя: «Ты мене зде огню предаде, а аз тебе тамо вечному огню предам». Абие отверзеся покров у избы, и жена зрит: прилетели две птицы велики и, взяша отроча ис пещи, полетеша на небо. (Ей ся видели птицы, ано то ангели). И покров избный по обычею стал. Она же в страси бывши, и не поведа никому же. Имяше же некую знаему жену, иже часто к ней

[100] Так же как Досифей не упомянул и о собственном участии в росписи храма в Волоцком монастыре. См. выше, примеч. 13.

[101] На то, что весь этот сюжет был «заимствован из живого предания», указывал И.П. Хрущев, см.: *Хрущев И.П.* Исследования о сочинениях Иосифа Санина. С. XXXVII.

[102] Волоколамский патерик // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Издание подготовили А.Л. Ольшевская и С.Н. Травников. М., 1999. С. 81–106.

	прихожаше, живущу близ дому того мужа, иже ми сказа. И яко обычна ей сущи и верна, поведа ей, еже сотвори муж ея поп и како виде отроча во огни и глас от него слыша. Слышавши же, и та страхом одержима бе, исповеда мужу своему. Муж же еа знаем бе тому, еже мне сказа, исповеда ему еже слыша от жены своеа. Он же нам исповеда.

Очевидно, характер сюжета в патерике более пространен и информативен по сравнению с рассказом минейного Жития[103]. В Волоколамском патерике отмечено происхождение рассказа: его поведали Иосифу Волоцкому «Феодосие-живописець и ученик его Феодор»[104], в то время как Савва Черный указывает, что информатором волоцкого игумена был лишь «некий живописец, именем Феодосие, сын живописца Дионисиа мудраго»[105]. Не менее интересно сообщение Досифея Топоркова о том, что поставлению героя рассказа в попы предшествовал «обыск от державных государей Русскиа земля на безбожныя еретики». А в завершении повествования Досифей делает интересный вывод о том, что «елици и ересь тайно имущее в себе и страха людскаго ради творяще по преданию соборныя церкви, и мы, от них крещаеми, и исповедь к ним творящее, и божественыя тайны от рук их приемлюще, не повреждаемся ничим же, Бог бо совершает своя таинъства Святым Духом и служением ангильским»[106]. Несколько иначе ситуация представлена у Саввы Черного: согласно его рассказу, чуду о попе-еретике также предшествовал розыск «жидовствующих», в результате

[103] А.П. Кадлубовский, предпринявший попытку указать литературные источники повести о попе-еретике, считал его «наиболее любопытным и наиболее важным из всех рассказов патерика». См. подробнее: *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. 4. Легендарные рассказы Волоколамского патерика // Русский филологический вестник. 1901. № 1 – 2. С. 58–69.

[104] Волоколамский патерик. С. 84.

[105] ВМЧ. Стб. 474.

[106] Волоколамский патерик. С. 84–85.

которого «неции от них начаше каятися лестно, а не истинно», в то время как Иосиф Волоцкий ратовал за то, чтобы «им ис темницы неисходным быти». Случай с нечестивым священником привел к тому, что волоцкий игумен «паче первого подвижеся, пишущу и приказываа к державному, дабы не верил их еретическому лестному покаянию»[107]. Очевидно, что контекст повествования в Волоколамском патерике и минейном Житии различен: Савва Черный в гораздо большей степени приурочивает чудо к борьбе с еретиками, о которой достаточно подробно распространяется, в том время как для Досифея важен сам факт чуда, обличившего нечестивца. Как отмечал А.Д. Седельников, Досифей при работе над патериком «задался целью доказать существование среди своих современников чудесного»[108], а среди особенностей сочинения Саввы Черного нередко отмечают «общую направленность Жития, замечательного отсутствием чудес»[109]. Поэтому вполне возможен вывод о том, что Савва Черный использовал Волокламский патерик при составлении Жития Иосифа Волоцкого.

С другой стороны, в тексте Волоколамского патерика его автор упоминает, что прежде «отца Иосифа надгробными словесы почтохом и мало объявихом о жительстве его»[110], то есть работа над Надгробным словом явно предшествовала составлению патерика, на текст которого опирался Савва Черный. Из этого можно сделать вывод о первичности текста Надгробного слова по сравнению с минейным Житием.

Завершая обзор Жития Иосифа Волоцкого, составленного Саввой Черным, следует сказать судьбе самого текста. А.И. Плигузов, помимо Минейного, указал еще 13 рукописей Жития, из которых наибольший интерес, как имеющий значимые разночтения с остальными списками, представляет ГИМ. Синодальное собрание (Син.). № 927[111]. Именно этот список был

---

[107] ВМЧ. Стб. 474–475.

[108] *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф. С. 772.

[109] *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. P. 18.

[110] Волоколамский патерик. С. 83.

[111] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 31. Подробное описание сборника: *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники. С. 212–213.

положен в основу публикации минейного Жития в 1865 г. К.И. Невоструевым[112]. «Сборник, включающий этот список, – замечает А.И. Плигузов, – датируется серединой 60-х годов XVI века; он целиком переписан известным книжником Вассианом Кошкой, жившим с 1563 по 1568 гг. в Волоколамской обители»[113]. Список Вассиана Кошки от Минейного списка отличают две характерные особенности: во-первых, отсутствие упоминания о пожаловании Волоколамскому монастырю села Белково удельным князем Юрием Ивановичем Дмитровским[114], а во-вторых, добавлением в текст повествования «О иереи новогородьском», которое было «записано со слов архиепископа Феодосия, в 1551 г. прибывшего в монастырь на покой»[115]. Суть рассказа в следующем. В Новгороде на «владычне дворе» жил некий иеромонах Исаия, «всегда ненавидя и злословя монастырь Иосифов». Некогда случилось новгородскому архиепископу ехать в Москву, «случижеся и тому иерею с архиепископом ехати». В дороге Исаия сильно разболелся, и владыка предложил ему остаться в Иосифове монастыре, «доколе оможется, да опять бы ехал к Москве». Разумеется, Исаия с негодованием отверг такое предложение. По прибытию в Москву болящему стало легче, но когда он уже собирался возвратиться в Новгород, «вельми разболеся тое ночи, нача вопити ночь всю, никакоже засну» и потребовал отвезти его в Иосифов монастырь. На возражение о том, что прежде «не хотел еси ни слышати Иосифова монастыря», Исаия поведал о случившемся ему явлении Богородицы с Иосифом Волоцким. Будучи привезен на Волок, иеромонах Исаия «игумену

---

[112] Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким // ЧОЛДП. 1865. Кн. 2. С. (1). Постатейное описание сборника см. в: *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники. С. 212.

[113] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 31. См. также: *Дмитриева Р.П.* Вассиан Кошка // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 119–120.

[114] ВМЧ. Стб. 488: «И уведа, яко братия великиа труды его ради подъяша, *и всех повеле въпросити, кто чем недостаточен, и упокои, елико кто чего требуя, и учреди их многыми царскыми брашны, и монастырю Пречистыя даде в наследие вечных благ село, рекомо Белково*, и возвратися на свою отчину в град Дмитров с великой радостию». Выделенный курсивом отрывок отсутствует в списке Вассиана, см.: Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 58.

[115] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 31. К.И. Невоструев приводит соответствующий текст с рассказом самого архиепископа Феодосия, который и лег в основу сюжета. По свидетельству Феодосия, происшествие имело место в 1557 г. (см.: *Невоструев К.И.* Рассмотрение книги И. Хрущева. С. 166–168), поэтому основанный на воспоминаниях новгородского архиепископа сюжет был включен в минейное Житие явно не его автором, Саввой Черным, умершим в 1554 г. (см. выше, прим. 1).

покаявся исповедах, и пребысть в монастыре две недели, благодаря Бога, с миром успе»[116].Сюжет этот, как представляется, весьма показателен: он демонстрирует отношение какой-то части новгородского духовенства к Иосифу Волоцкому и его ученикам, которое было вызвано, как можно предположить, отзвуками конфликта волоцкого игумена и новгородского архиепископа Серапиона начала XVI в. (см. ниже, главу 4).

Схожую тенденцию обнаруживает и список минейного Жития по рукописи РНБ. Собрание Санкт-Петербургской духовной академии (СПб. ДА). № 270/4. Обратившийся к изучению этого списка Жития Н.П. Попов, среди прочего, обнаружил в повествовании о преставлении волоцкого игумена обширную вставку с рассказом о примирении Серапиона с Иосифом: первый просил прощения у второго в момент его кончины[117]. Согласно разысканиям А.И. Плигузова, данный список Жития, представляя вторую редакцию сочинения Саввы Черного, может быть датирован второй половиной 60-х годов XVI в., а редакторская работа предположительно осуществлена известным псковским агиографом Василием, в иночестве Варлаамом[118]. Иное мнение относительно личности редактора принадлежит Н.П. Попову, считавшему, что «автор переделки был человеком, которому упокоение насельников Волоцкой обители и пополнение их прибытков были делами близкими и сердцу любезными» и высказал предположение, что им мог быть Евфимий Турков[119], в 1575 – 1587 гг. игуменствовавший в Иосифовом монастыре[120]. Отмеченная Н.П. Поповым вставка представляет собой переработку рассказа о примирении владыки и игумена из Жития Серапиона,

[116] Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 65–66.

[117] *Попов Н.П.* Саввино Житие Иосифа Волоцкого. С. 65–66.

[118] А.И. Плигузов, основываясь на тексте второй редакции, высказал соображение, что редактор «отделял себя от братии Волоколамского монастыря… и, следовательно, не мог быть игуменом этой обители или принадлежать к иосифлянской монашеской корпорации», см.: *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 33.

[119] *Попов Н.П.* Саввино Житие Иосифа Волоцкого. С. 69–71. По-видимому, Евфимий Турков был причастен к редактированию памятника. В обширном предисловии, включенном в текст при переработке Жития, собор на еретиков 1504 г. именуется «вселенским» (см. ниже, примеч. 482), а в своей духовной грамоте Евфимий упоминает Иосифа Волоцкого как «великого поборника, иже на еретикы новогорцкиа велию победу показавшаго, посреди всего вселенскаго собора православную Христову веру уяснившаго» (*Демкова Н.С.* Духовная грамота волокламского книжника XVI в. Евфимия Туркова // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 346).

[120] *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 182.

где, правда, опальный архиепископ сам прощает Иосифа Волоцкого в момент преставления последнего[121]. Главную причину возникновения второй редакции труда Саввы Черного А.И. Плигузов небезосновательно видит в совершившемся в конце 1550-х – начале 1560-х гг. прославлении новгородского владыки в лике святых[122]. Все это позволяет заключить, что конфликт Иосифа Волоцкого с новгородским владыкой Серапионом, о котором довольно подробно рассказывает Савва Черный в составленном им Житии, был весьма актуален и для волоколамских постриженików, и для их противников, по крайней мере, до конца 60-х гг. XVI в. Память о распре между двумя церковными деятелями в значительной степени определила характер тех дополнений, которые вносились волоколамскими книжниками в текст минейного Жития.

Таким образом, составленное в 1545 – 1546 гг. Саввой Черным минейное Житие, хотя и носило официальный характер, едва ли было первым агиографическим памятником, посвященным Иосифу Волоцкому. Среди его источников следует назвать Летописчик Иосифова монастыря и агиографические произведения, принадлежащие перу Досифея Топоркова, в том числе Надгробное слово игумену Иосифу. Собственные же наблюдения Саввы за событиями монастырской жизни следует датировать временем позже 9 мая 1506 г. Последующие переделки текста, составленного крутицким епископом, были связаны в первую очередь со стремлением иосифлян несколько заретушировать не слишком приятные события, связанные с конфликтом Иосифа Волоцкого со своим правящим архиереем.

1.2 Сочинения Досифея Топоркова. Агиографические сочинения Досифея Топоркова включают в себя Надгробное слово Иосифу Волоцкому и

---

[121] См.: *Моисеева Г.Н.* Житие Новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 164.

[122] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 33, 38–41, 47. Р.П. Дмитриева относит редакторскую правку минейного Жития к еще более позднему времени – 70-м гг. XVI в., а редактора также отождествляет с игуменом Иосифо-Волоцкого монастыря Евфимием Турковым, см.: *Дмитриева Р.П.* Житие новгородского архиепископа Серапиона как публицистическое произведение XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 373.

Волоколамский патерик[123]. В отличие от минейного Жития Иосифа Волоцкого, почти все списки которого – кроме содержащегося в сборнике Вассиана Кошки Син. № 927 – были созданы вне пределов Иосифо-Волоцкого монастыря[124], тексты сочинений Досифея сохранились исключительно в сборниках, непосредственно связанных с волоколамской монашеской корпорацией. В основу публикации К.И. Невоструевым Надгробного слова был положен текст памятника в составе сборника Вассиана Кошки ГИМ. Син. № 927, разночтения приведены по сборнику РГБ. Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря (Волок.). № 572, который был составлен в 1564 г. и принадлежал упомянутому волоцкому постриженику Евфимию Туркову, и рукописи Московской Епархиальной библиотеки (Епарх.) № 664[125], местонахождение которой в данный момент неизвестно. Сохранился еще один сборник с Надгробным словом – РГБ. Волок. № 551, принадлежавший волоцкому игумену Нифонту Кормилицыну[126] и не содержащий сколько-нибудь серьезных разночтений с изданным К.И. Невоструевым текстом[127].

Текст Волоколамского патерика содержится в двух сохранившихся сборниках, переписанных неоднократно упомянутым Вассианом Кошкой – ГИМ. Син. № 927 и РГБ. Музейное собрание (Музейн.). № 1257, и несохранившейся рукописи Епарх. 664, представлявшей собой «авторский список Волоколамского патерика, который до 1941 г. хранился в Волоколамском музее»[128].

О принадлежности Надгробного слова перу старца Досифея свидетельствовало указание в авторском списке памятника по рукописи Епарх. № 664, где текст был обозначен как «творение Досифеево», а в

---

[123] Во вводной части настоящей работы (с. 9) Волоколамский патерик, в отличие от Надгробного слова, был отнесен к числу не основных, а вспомогательных источников. Однако в творчестве Досифея Топоркова два этих произведения связаны неразрывно, и рассматривая вопрос о происхождении Надгробного слова, совершенно невозможно обойти стороной историю создания Волоколамского патерика.

[124] *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники. С. 211.

[125] Надгробное слово. С. I-III. Подробное описание сборника см.: *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники. С. 214–215.

[126] *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники. С. 210.

[127] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 55. Прим. 82.

[128] *Ольшевская А.Л.* Досифей Топорков. С. 39.

рукописи Евфимия Туркова о Надгробном слове игумену Иосифу сказано, что оно «списано иноком Досифеем, учеником его и сродником»[129]. К тому же в тексте Надгробного слова автор сообщает, что старец Иосиф «во дни наша произыде и израсте плотию от среды нас»[130], что явно указывает на родственные связи названного в заглавии Досифея и волоцкого игумена. Текст Волокламского патерика, как было показано выше, был составлен позже Надгробного слова.

Впрочем, вопрос о точной датировке Надгробного слова довольно запутан. Выше уже упоминалась точка зрения К.И. Невоструева о том, что Надгробное слово «судя по сильной, в нем выражающейся, скорби о разлуке с преподобным… кажется написанным при первых еще впечатлениях, вскоре по кончине Иосифа; однако явилось уже чрез несколько лет после нее, когда скончался инок Арсений, в мире Андрей Квашнин»[131], рассказ о котором содержится в тексте. Опираясь на этот рассказ, можно попытаться определить условную датировку создания Надгробного слова относительно минейного Жития, написанного Саввой Черным.

Рассказ Досифея Топоркова об Арсении довольно лаконичен и иллюстрирует представление, что Иосиф Волоцкий по своей кончине «болше назирает нас и заступает, и удалившихся наказует, и возвратившихся пакы исцеляет». Инок Арсений, будучи постриженником Волоцкого монастыря, своеволием оставил обитель, и был наказан преподобным Иосифом, который «наведе разслабление телу и языку онемение». Возвратившись на Волок, Арсений «у гроба отца прощение испроси, и абие здрав бысть всем телом и языку разрешение прия: и пребысть служа больным, пищу и питие приноси им и до кончины своея»[132]. Повествование Саввы Черного об этих событиях куда более пространно и содержит много любопытных подробностей, в частности, о том, что инок Арсений Квашнин, приняв во время серьезной болезни постриг

[129] Надгробное слово. С. 153.
[130] Там же. С. 161.
[131] Там же. С. II.
[132] Надгробное слово. С. 178–179.

в обители игумена Иосифа, по выздоровлении «нача жити не по преданию, еже предаде преподобный». Увещевания игумена и старцев не имели успеха: Арсений «нача волноватися и нача проситися во обитель святаго чюдотворца Кирила». Будучи отпущен на Белоозеро, Арсений Квашнин «на обитель преподобнаго отца Иосифа, яко гневаяся и укаряя и поношаа, глумяся, глаголя: как оподобися Иосифова обитель сей святой обители!». В Кирилло-Белозерском монастыре нерадивого инока постиг новый недуг: «бяше бо ослабе ему рука и нога, и не могий ни мало приступити, ни языком что проглаголати, токмо помоваа здравою рукою». Живший в ту пору в Кирилло-Белоозерском монастыре старец Гурий Тушин, «сродич» Арсения Квашнина, «повеле его скоро возвратити назад во обитель отца Иосифа», где своевольный инок после молитвы у Иосифова гроба «здрав бысть, языком же бысть косен и медлен и до кончины живота своего». «И предадеся игумену в послушание без всякого разсужденіа, – сообщает далее Савва, – и нача тружатися, по келиям болем ясти носити на раму своею на всяк день и вечер, якоже обычай в святей обители <…>. И тако ему живущу до кончины живота своего». В целом, очевидно, рассказы Досифея Топоркова и Саввы Черного об иноке Арсении Квашнине идентичны и различаются лишь бóльшим вниманием к подробностям, которое характерно для минейного Жития. Однако в завершении своего повествования последний упоминает об обретении мощей инока Арсения «по десятих летех преставления его»[133] – событии, которое осталось вне поля зрения Досифея Топоркова. В этой связи не будет преувеличением предположить, что Надгробное слово было создано ранее открытия мощей инока Арсения. Последнее же, видимо, произошло не позднее 1545 г., когда Савва Черный начал работу над Житием Иосифа Волоцкого, то есть инок Арсений, мощи которого были обретены десять лет спустя после его смерти, скончался самое позднее в 1535 г.[134] Эта дата может

[133] ВМЧ. Стб. 495–497.

[134] Белозерский монах Гурий Тушин, сыгравший важную роль в судьбе Арсения Квашнина, умер 8 июля 1526 г. (*Казакова Н.А.* Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина

рассматриваться как крайний срок составления Досифеем Надгробного слова. Впрочем, датировка также может быть скорректирована, правда, гипотетически: характер рассказа Саввы Черного об Арсение Квашнине свидетельствует о конфликте в отношениях между постриженикаими Иосифо-Волоцкой и Кирилло-Белозерской обителей: недаром инок Арсений, прейдя на Белоозеро, начинает всячески хулить Волоцкий монастырь и его основателя. Ничего подобного не сообщает Досифей Топорков и, надо думать, не случайно: возможно, он намеренно старался избежать каких-либо намеков на нестроения между иноками двух монастырей. Согласно показаниям Досифея Топоркова в суде над Вассианом Патрикеевым, последний имел довольно близкое общение с автором Надгробного слова, пытаясь спровоцировать последнего к обсуждению вопроса о противоречиях между иосифлянами и нестяжателями: «Как твой отец Иосиф писал, – заявлял князь-инок Досифею, – что на седми соборех отци святии Духом писали, мой, де, старец Нил не обыскивал, не писал». Желание племянника преподобного Иосифа вступить в полемику с Вассианом Патрикеевым встретило предостережение со стороны другого известного иосифлянина, старца Ионы Головы: «Не говори, уморит тя». И хотя судебные показания Досифея Топоркова свидетельствуют о спорах между ним и князем-иноком[135], Досифей, зная о влиянии Вассиана на великого князя, по всей вероятности, предпочитал не обострять с ним отношений[136]. Не исключено, что именно по этой причине Досифей Топорков опустил значительную часть подробностей в сюжете с Арсением Квашниным. В этом случае Надгробное слово могло быть составлено не позднее 1531 г., когда состоялся соборный суд над князем-иноком.

// ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 172). Ср. с точкой зрения Т.И. Шабловой: Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря. С. 93–94. Прим. 19.

[135] *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. Приложения. С. 296–297.

[136] Как полагал А.И. Плигузов, «между Досифеем и Вассианом обсуждались обстоятельства Никейского собора и, надо думать, обсуждались в гораздо менее “кусательном” тоне, чем представлял на суде Досифей: иначе вряд ли Вассиан в мае 1531 года назвал своего оппонента “великим” и “добрым” старцем». См.: *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. С. 165.

Более точные датировки произведений Досифея Топоркова возможны при обращении к рукописи Епарх. № 664, представлявшей собой сборник житий. Существует описание этого сборника, выполненное П.М. Строевым: рукопись была датирована им предельно общо, началом XVI в.; также было отмечено, что начало рукописи утрачено. Содержание сборника весьма любопытно:

«1) л. 1 Отрывок предисловия к следующим за сим житиям святых, содержащий историческое известие о месте, на коем основан город Волок Ламский, о времени его построения и о князе оного Борисе Васильевиче.

2) л. 11 **Слово** о жительстве отца Пафнутия, иже в Боровсце.

3) л. 61 **Повести** отца Пафнутия (Боровского).

4) л. 81 **Слово** надгробное преподобному игумену Иосифу: сказание мало о **житии** его, откуду и кто бе. Творение Досифеево.

5) л. 162 О отце Макарии Колязинском.

6) Разные **повести**, приложенные писавшим сию книгу, им самим слышанные и виденные»[137].

Как видно из описания, Надгробное слово в утраченном сборнике находилось в конвое агиографических произведений, многие из которых входят в состав Волоколамского патерика. К таковым относится, во-первых, отрывок с историческими известиями о Волоколамске, читающийся и в патерике[138]. Во-вторых, Повести Пафнутия Боровского из сборника Епарх. № 664 также обнаруживаются в составе патерика[139]. Примечательно, что рассказы, восходящие к Пафнутию Боровскому, отложившиеся в составе повестей и исторических известий о Волоколамске, аналогичны отдельным сюжетам составленного Досифеем Топорковым Хронографа. На такого рода связи указал А.Д. Седельников[140], в частности, обративший внимание на

[137] *Строев П.М.* Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Савино-Сторожевского и Пафнутиева-Боровского. СПб., 1891. С. 201. № XXIX.

[138] Ср.: Волоколамский патерик. С. 81–82.

[139] Там же. С. 95–100.

[140] *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф. С. 770–771.

легенды о явлении Батыю архангела Михаила во время похода на Новгород и рассказ об убиении Батыя венгерским королем Владиславом, читающиеся и в Волоколамском патерике[141], и в Хронографе[142], и не имеющие аналогий в летописании. Исследователь вполне справедливо полагал, что повести, вошедшие в патерик, отражают устную традицию, первичную по отношению к тексту Хронографа, составление которого он отнес к 1516 – 1522 гг.[143] Построения А.Д. Седельникова были дополнены Б.М. Клоссом, который подтвердил датировку Русского Хронографа 1516 – 1522 гг.[144] и к указанным двум параллельным сюжетам, восходящим к Пафнутию Боровскому, добавил еще один – об эпидемии 1427 г.[145] Источником всех трех сюжетов ученый посчитал сокращенный летописный свод 1495 г., соответствующие статьи которого в Хронографе были дополнены уникальными сведениями, известными в том числе и из Патерика. Исследователь также предложил вывод, что «параллели между Хронографом и сочинениями Досифея Топоркова свидетельствуют скорее о влиянии Хронографа на творчество Досифея»[146]. Последнее заключение, впрочем, представляется малообоснованным: соответствующие сюжеты явно восходят к устной традиции[147], в Волоколамском патерике изложены более пространно и имеют

[141] Волоколамский патерик. С. 82.

[142] ПСРЛ. СПб., 1911. Т. XXII. Ч. 1: Хронограф редакции 1512 г. С. 399–401.

[143] *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф. С. 755–758.

[144] *Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи XVI – XVII веков. М., 1980. С. 158–159.

[145] Волоколамский патерик. С. 95–96; Хронограф редакции 1512 года. С. 430.

[146] *Клосс Б.М.* Иосифо-Волоколамский монастырь и летописание конца XV – первой половины XVI в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1974. Вып. VI. С. 120–121.

[147] А.В. Пигин, с большой убедительностью атрибутировавший Досифею Топоркову Повесть о видении Антония галичанина, особо подчеркивает, что Начальная редакция Повести как раз была связана с присутствовавшими в ней признаками устной речи, которые были сглажены в последующих редакциях. См.: *Пигин А.В.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 228–230. С другой стороны, Б.М. Клосс обратил внимание, что в статье за 6848 г. «к имени князя в Хронографе добавлено: “Калита”», в то время как Повести отца Пафнутия в составе Патерика содержат особый рассказ об этом князе и происхождении его прозвища: «Бе бо милостив зело и ношаше при поясе калиту, всегда насыпану сребрениц, и, куда шествуя, даяше нищим, сколько вымется». Правда, согласно патериковому рассказу, таковое поведение князя стало причиной известного казуса с нищим, трижды приступавшим к нему за милостыней, см.: Волоколамский патерик. С. 96. А.А. Турилов убедительно показал, что источником этого сюжета стало сербское Житие деспота Стефана, известное в волоколамской книжности начала XVI в., см.: *Турилов А.А.* Гарун-ар-Рашидовский сюжет в славянских литературах XV – XVI вв. (сербский деспот Стефан Лазаревич и великий князь Московский Иван Данилович Калита) // *Он же.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 709–713. Впрочем, книжный источник был весьма серьезно переработан Досифеем Топорковым: сравнивший тексты рассказа о Калите из Патерика и Жития деспота Стефана А.А. Турилов подчеркнул, что «русский текст

указание на источник – рассказы старца Пафнутия. Сложно судить, имел ли Досифей Топорков записи этих рассказов при составлении Хронографа, либо привел их по памяти, включив их позже в расширенном виде в состав своего сборника Епарх. № 664. Можно предположить, что исторические известия о Волоколамске и повести отца Пафнутия были включены Досифеем Топорковым в сборник едва ли спустя много времени после составления Хронографа и относятся к 1520-м гг. Нужно обратить внимание и еще на один факт: в сборнике РГБ. Волок. № 530, составленном Вассианом Кошкой, на лл. 572 – 589об. читаются Повести отца Пафнутия Боровского, что может говорить об их относительно длительном бытовании в качестве самостоятельного произведения. Очевидно, что между написанием отдельных повестей и включением их в текст патерика прошло какое-то время, и состав сборника Епарх. № 664, в описании которого находим патериковые повести, разделенные Надгробным словом Иосифу Волоцкому, в целом подтверждают этот вывод.

Возвращаясь к составу сборника Епарх. № 664 отметим, что рассказы о Макарии Калязинском в его составе позже также были включены в Волоколамский патерик[148]. Источником их, скорее всего, были сообщения Иосифа Волоцкого, который, судя по «Отвещанию любозазорным», десятой главе монастырского Устава пространной редакции, посещал Калязинский монастырь[149]. К рассказам своего дяди Досифей Топорков добавил известия об обретении мощей Макария, случившемся 26 мая 1521 г.[150]; согласно Досифею, «пребысть святый в земли до четыредесять лет и вящьше». Последнее утверждение, впрочем, ошибочно: преподобный Макарий скончался в 1483 г., поэтому до момента обретения его мощей никак не могло пройти более сорока лет, как о том сообщает Досифей Топорков, видимо, не осведомленный о

выглядит существенно менее книжным, что, впрочем, вполне соответствует жанру патерика»; см.: Там же. С. 710.

[148] Волоколамский патерик. С. 92–93.

[149] «Видех и блаженнаго оного старца Макариа игумена, създателя манастыря Колязинскаго», – свидетельствует Иосиф Волоцкий, см.: ВМЧ. Стб. 558–559.

[150] *Гадалова Г.С.* Сказание об обретении мощей преподобного Макария Калазинского: исследование и тексты // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. II. С. 61.

точной дате кончины калязинского подвижника. С другой стороны, приведенная датировка может указывать на время составления рассказа, позволяя датировать его серединой 1520-х гг. Указание на ту же дату содержит еще один рассказ Волоколамского патерика, о волоцком иноке Никандре, который «в прихожение еже к Угре безбожнаго царя агарянскаго Ахмата <…> пленен бысть некоим от князей его, еще пребывая в мирьском образе». Освободившись из плена, он постригся в Иосифо-Волоцком монастыре и «пребысть в нем лет 40 и 3, всякую добродетель исправи»[151], что указывает на середину 20-х гг. XVI в.

Интерес представляет упомянутое П.М. Строевым «Слово о жительстве Пафнутия Боровского», отсутствующее в составе патерика. Нельзя исключить, что оно могло быть тождественно «Сказанию о преподобном Пафнутии», представляющему собой краткий летописец земного пути основателя Боровского монастыря, известному в волоколамской книжности: РГБ. Волок. № 515, лл. 419 – 420об. и Волок. № 638, лл. 236об. – 240[152]. «Сказание» основано, согласно В.О. Ключевскому, на пространном Житии боровского подвижника, написанном Вассианом Саниным, братом Иосифа Волоцкого, с некоторыми добавлениями. Мало того, историк обратил внимание на одну характерную деталь текста в списке Волок. № 638, а именно на приписку, что от основания Пафнутием Боровской обители до составления «Сказания» прошло 74 года, то есть составлено оно было в 1518 г.[153] Также в Надгробном слове его автор «говорит, что удалился из монастыря дяди по его благословению, может быть, в Пафнутьев монастырь»[154]. «Удалихся немощи

[151] Волоколамский патерик. С. 88–89.

[152] Помимо двух указанных списков Сказания о преподобном Пафнутии Н.П. Барсуков называл еще несколько списков, правда, более поздних, XVII – XVIII вв., см.: *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 427.

[153] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 208. См.: РГБ, Волок. 638, л. 237об.: «В лета 6952 апреля 23 на память святаго великаго мученика Георгия иде же обитель состави Пречистей владычици нашеа Богородици честнаго ея Рождества», л. 240: «И всих лет живота великаго страца Пафнутиа от рожениа матерня до успениа его 83, а в чернечестве живота его 60 лет и 3, а как поставил сей монастырь 74 лета».

[154] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 294. По мнению Л.А. Ольшевской, «с большим основанием… можно говорить об уходе Досифея в московский Симонов монастырь, где с 1502 по январь 1506 г. был архимандритом Вассиан Санин… Возможно, уже в Симоновом монастыре у Досифея возник и стал осуществляться (на уровне сбора материала и записи отдельных рассказов) замысел Волоколамского патерика». См.: *Ольшевская А.Л.* Досифей Топорков. С. 45–46.

ради по его благословению», – сообщает Досифей Топорков в своем сочинении о волоцком игумене[155]. В Боровском монастыре старец Досифей вполне мог составить «Сказание о Пафнутии Боровском», которое вошло в состав его авторского сборника; впрочем, такого рода предположение довольно гипотетично.

Различные повести в составе сборника Епарх. № 664, на которые указывает П.М. Строев, также могли быть впоследствии включены в патерик, хотя некоторые из них, очевидно, продолжали существовать как самостоятельные произведения, как в случае с Повестями отца Пафнутия, а отдельные рассказы по какой-то причине вовсе не вошли в состав Волоколамского патерика[156]. В этом отношении показателен состав рукописи РГБ. Музейн. № 1257. По замечанию Л.А. Ольшевской, «рукопись содержит фрагменты Патерика, часть которых не входит в состав другого сборника Вассиана Кошки», т.е. ГИМ. Син. № 927. «Рассказы патерикового характера, – продолжает свои наблюдения исследовательница, – читающиеся в сборнике из Музейного собрания, сближают с Синодальным списком Патерика Досифея Топоркова общие мотивы преступления против заповедей монашеской жизни и наказания грешников, типичные для иосифлянской литературы»[157].

В целом, рассмотрение состава сборника Епарх. № 664 приводит к заключению, что составлен он был, возможно, в 1520-ых гг.: в пользу этого свидетельствуют приведенные выше датировки отдельных его частей, в первую очередь Повестей Пафнутия Боровского и рассказа о Макарии

---

[155] Надгробное слово. С. 180.

[156] А.И. Плигузов обнаружил в составе сводной Кормчей митрополита Даниила «Повесть о преподобнем игумене Пафнутьи манастыря Пречистыя Богородици, его же сам созда, иже в Боровсце, в нем же и святое тело его лежит» (РГБ, Унд. № 27, лл. 275об. – 276). Повесть представляет собой три краткие заметки из жизни боровского игумена, аналогий которым нет ни в Житии Пафнутия, ни в Волоколамском Патерике, хотя по содержанию они вполне могут быть отнесены к патериковым рассказам: в основе их лежит мотив воздаяния за непослушание Пафнутию Боровскому. Как полагал А.И. Плигузов, отрывки эти могли быть взяты из несохранившейся первоначальной редакции Жития Пафнутия (*Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 г.». С. 375–376. Прим. 104.). С той же вероятностью они могут быть отнесены к числу рассказов о Пафнутии, записанных Досифеем Топорковым, но не вошедших в Волоколамский патерик.

[157] *Ольшевская Л.А.* История создания Волоколамского патерика, описание его редакций и списков // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Издание подготовили Л.А. Ольшевская и В.Н. Травников. М., 1999. С. 343.

Калязинском. Включение в конвой этих произведений Надгробного слова позволяет приурочить его создание к 1520-ым гг.

В этой связи встает вопрос о времени составления Волоколамского патерика как цельного произведения. Здесь возможно поставить вопрос о причинах, благодаря которым Досифей Топорков решил свести собранные им отдельные рассказы о подвижниках благочестия в рамках патерика – жанра, не слишком распространенного в оригинальной древнерусской книжности[158]. Решение этого вопроса возможно благодаря разысканиям И.М. Смирнова, которому удалось связать с именем Досифея создание особой редакции Синайского патерика. Основываясь на послесловии к этой редакции, исследователь не без оснований полагал, что редакторская работа была проведена самим Досифеем Топорковым, который, правда, подписал свой труд как «Досифеос Осифитие». Работа над Досифеевской редакцией Синайского патерика велась в 1528 – 1529 гг. по благословению новгородского архиепископа Макария[159].

Интересны и наблюдения И.М. Смирнова над текстами Волоколамского и Досифеевской редакции Синайского патерика. Сравнивая вступительные части обоих патериков, И.М. Смирнов обнаружил, что «автор Волоколамского патерика повторяет у себя *план* Предисловия к Синайскому Патерику (только с несколько иным распорядком частей)», а также «он часто пользуется, для выражения одних и тех же мыслей, уже готовыми оборотами речи», при этом

---

[158] Иосифляне, по слову о. Иоанна (Кологривова), «слились в мощный дисциплинированный отряд, который после смерти основателя продолжал вести установленную им жизнь. Память об этом сохранилась в письменных произведениях Волоколамского монастыря; они образуют “Патерик”, притом *единственный*, какой нам оставила Северная Русь». См.: *Иоанн (Кологривов), иером.* Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 201.

[159] *Смирнов И.М.* Синайский патерик в древнеславянском переводе. Сергиев Посад, 1917. Ч. I – II. С. 148–150, 160 и след. Примечательно, что в «Библиологическом словаре» П.М. Строев рассмотрел текст Синайского патерика и обратил внимание на его автора, подписавшегося в приписке как «Досифей Осифитие», однако не смог отождествить его с Досифеем Топорковым, решив, что книжник, который «поправил существовавший перевод Патерика синайского» был «конечно грек». См.: *Строев П.М.* Библиологический словарь. С. 94-96. И.М. Смирнов, однако, пришел к прямо противоположным выводам относительно работы редактора над текстом Синайского патерика, отметив, что редактирование «существовавшего др.-славянского текста Патерика… было выполнено самым *примитивным способом, без сверки с греческим оригиналом*» в результате чего «текст древнего перевода редактированием Досифея был *испорчен весьма основательно*». См.: *Смирнов И.М.* Синайский патерик. С. 181–182.

исследователь привел внушительное число такого рода примеров[160]. «Правда, – замечает он далее, – в самом изложении патеричных рассказов точек соприкосновения меньше, но внешняя связь по выражениям между этими двумя патериками несомненно тоже чувствуется». Выражается она в наличии тождественных формулировок, имеет место и обнаруженное И.М. Смирновым «совпадение мыслей», которое «говорит, что там и здесь действует одно и то же лицо»[161].

Таким образом, непосредственным импульсом к работе над составлением Волоколамского патерика из разрозненных повестей стала редакторская работа Досифея Топоркова над текстом Синайского патерика, осуществлявшаяся в 1528 – 1529 гг. Очевидно, следует согласиться с выводом Л.А. Ольшевской, что «работе над созданием Волоколамского патерикового свода предшествовало редактирование Топорковым Синайского патерика, поэтому, скорее всего, агиографическое произведение Досифея о святых “иосифлянской” школы появилось в 30-е годы XVI в.». Столь же справедливо и утверждение исследовательницы, что составление Патерика было «связано с церковным собором 1531 г., на котором были осуждены за непризнание каноничности монастырского землевладения и новых святых, патронов “иосифлян” Макси Грек и Вассиан Патрикеев»[162]. «Подщахся писанию предати таковая, – сообщает Досифей о главной причине, побудившей его к написанию Волоколамского патерика, – елика от древних святых бываемая и от сущих в нашей земли святых, глаголющих ради и неправе мудрствующих, яко в нынешняя времена такова знамения не бывают: сиа глаголюще, хотяще и на преже сущая знамениа ложь положити, не ведуще, яко и ныне той же Бог, сам и святыми своими, до скончяния века творит чудеса»[163]. В ходе соборных разбирательств 1525 и 1531 гг. выяснилось, что Максим Грек скептически

[160] *Смирнов И.М., свящ.* Материалы для характеристики книжной деятельности всероссийского митрополита Макария // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 5. С. 179–181.

[161] Там же. С. 181–183.

[162] *Ольшевская Л.А.* Досифей Топорков. С. 51.

[163] Волоколамский патерик. С. 83.

относился к чудотворениям Пафнутия Боровского, поскольку тот «держал села, и на денги росты имал, и люди и слуги держал, и судил, и кнутьем бил», причем такое мнение сложилось у Максима не без влияния Вассиана Патрикеева[164]. А сам Вассиан, как показал соборный суд 1531 г., весьма резко отзывался о Макарии Калязинском: «Сказывают, в Колязине Макар чюдеса творит, а мужик был сельской»[165]. Поэтому выпад Досифея Топоркова против «неправе мудрствующих», не признающих новых чудотворцев, вероятнее всего, относился к Максиму Греку и Вассиану Патрикееву. Очевидно, такого рода выпад стал возможен лишь после соборного осуждения Вассиана, имевшего колоссальное влияние на Василия III. К тому же в творчестве Досифея, принимавшего деятельное участие в соборном суде над князем-иноком, этот вопрос никак не мог быть обойден вниманием. Как показал А.Д. Седельников, статья «Изложение о вере», предваряющая список Хронографа 1538 г., повторяет как раз те мысли, которые были высказаны Досифеем в полемике с Вассианом Патрикеевым в рамках судебных прений 1531 г.[166] По-видимому, Досифей Топорков работал над сведением Волоколамского патерика из отдельных повестей после 1531 г., вскоре после осуждения Вассиана Патрикеева. Но в любом случае надо признать, что текст Патерика был создан ранее 1545 г., когда Савва Черный, используя патериковые материалы в качестве источника, приступил к написанию минейного Жития Иосифа Волоцкого.

Не менее важен вопрос об источниках, которыми пользовался Досифей Топорков при составлении своих сочинений. Сам Досифей довольно ясно свидетельствует об источниках, к которым он обращался, в предваряющей Волоколамский патерик фразе: «Изволися и мне последовати преданию святых отец, предати писанием сущим по нас бывшаа преже отец наших, елико они слышаша от сущих преже их святых отец и елика в лета их быша, нам

[164] Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Издание подготовил Н.Н. Покровский. М., 1971. С. 112–113.

[165] *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев. С. 297.

[166] *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф. С. 758 след.

исповедаша, такоже и в наши лета бывшаа, еже от иных слышахом и сами видехом, бывшаа во обители отца Пафнутиа и ученика его отца Иосифа, и елика от них слышахом и от ученик их, сущих в их обителях»[167]. Повествование строится, таким образом, на устных рассказах иноков и свидетельствах самого автора. В Надгробном слове агиограф не сообщает, откуда черпал свои известия, однако не будет преувеличением предположить, что источники, им используемые, были те же: собственные наблюдения и сообщения очевидцев. Это тем более важно в связи с тем, что Досифей Топорков появляется в обители своего дяди вскоре после ее основания, во всяком случае, как упоминалось выше, он принимает деятельное участие в росписи первого каменного храма Волоколамской обители, строительство которого было завершено в конце 1485 г.

Прежде уже обращалось внимание на тот факт, что Досифей покинул основанную его дядей обитель еще при жизни последнего, а приведенная выше выдержка из предисловия к Патерику позволяет согласиться с мнением В.О. Ключевского о последующем пребывании агиографа в Боровском монастыре. Неизвестно, правда, когда Досифей удалился с Волока; предложенная Л.А. Ольшевской датировка до 1509 г., основывается, во-первых, на допущении, что Досифей Топорков сразу же отправился в Симонов монастырь, о чем едва ли возможно судить на основании источников, а во-вторых, именно к этой дате исследовательница приурочивает появление на Симонове Вассиана Патрикеева, с которым Досифея связывали довольно тесные контакты[168]. Однако, как показала Н.А. Казакова, о времени переезда князя-инока в Москву нет достоверной информации, а дата 1509 г. имеет слишком косвенное обоснование[169]. А.И. Плигузов вообще полагает возможным считать, что «опальный Гедеминович и волоколамский монах в 20-х гг. XVI в. некоторое время жили бок о бок в московском Симоновом

[167] Волоколамский патерик. С. 81.
[168] *Ольшевская Л.А.* Досифей Топорков. С. 45.
[169] *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев. С. 56.

монастыре, скорее всего, в годы архимандритства Герасима Замыцкого (1520 – 1526), связанного с иосифлянами и отправленного на покой в Волоколамский монастырь»[170]. Поэтому, очевидно, попытки определить, когда именно Досифей Топорков мог оставить Волоцкую обитель, представляются малообоснованными, равно как и поиски тех причин, которые подтолкнули его на этот шаг. «“Немощь” Досифея, – пишет Л.А. Ольшевская, – заставившая его покинуть Иосифов монастырь, могла быть и результатом внутренних разногласий в “иосифлянской” среде, неприятие “братаничем” игумена жестоких методов введения строгого монастырского устава. Видимо, с этим связано появление в Волоколамском патерике “слова” о Савве, настоятеле Тверского Саввина монастыря, “наказанном” болезнью за жестокое обращение с монахами, “нрав” которых он “правил” не убеждением, а жезлом»[171]. Связь ухода Досифея Топоркова с Волока с содержанием патерикового рассказа опять же слишком умозрительна для объяснения причин поведения племянника старца Иосифа.

Тем не менее, о позднем периоде жизни волоцкого игумена Досифей Топорков сообщает некоторые уникальные известия – в частности, упоминавшееся предвидение Иосифом Волоцким исхода Оршинской битвы 8 сентября 1514 г.[172], – которые позволяют предположить, что агиограф был хорошо осведомлен о том, что происходило в Волоцком монастыре, получая известия непосредственно от очевидцев. К тому же, даже после ухода из Иосифова монастыря его связи с братией едва ли прервались. А.Д. Седельников отметил, что отрицание Вассианом Патрикеевым на соборном суде 1531 г. знакомства и общения со старцами-иосифлянами – хотя князь-инок, как показал соборный суд, хорошо знал Досифея, – вызвано тем, что собственно иосифлянином, в смысле постоянного обитателя Волоцкого монастыря, «Досифей Топорков не мог счесться, хотя и не переставал,

[170] *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. С. 164.
[171] *Ольшевская Л.А.* Досифей Топорков. С. 46.
[172] Надгробное слово. С. 176.

странствуя по разным обителям, называть себя учеником Иосифа»[173]. Собственно, направленность агиографических трудов Досифея Топоркова, с пиететом относившегося к Иосифу Волоцкому и его постриженикам – «умом и сердцем повсегда с ним и с сущими его» – так Досифей завершает Надгробное слово[174], – доказывает справедливость этого суждения.

Таким образом, работу над текстом Надгробного слова можно отнести к 20-м гг. XVI в.; к этому же времени относятся, по-видимому, и повести, включенные вскоре после 1531 г. в Волоколамский патерик. Источниками этих произведений являлись, очевидно, по большей части собственные свидетельства автора и близких к нему лиц из числа Иосифовых постриженików.

1.3 Житие Иосифа Волоцкого, составленное «неизвестным». Вопросы происхождения, авторства и времени создания анонимного Жития Иосифа Волоцкого, несмотря на продолжительную традицию изучения текста, по сию пору остаются довольно запутанными. Более основательно рассмотрена проблема атрибуции Жития, в меньшей степени исследователи обращались к особенностям текста, единичны попытки его датировки.

В предисловии к первой публикации памятника по ныне утраченному списку Волоколамской библиотеки № 625 (1865 г.) К.И. Невоструев заметил об авторе, что тот был «человек, хорошо знавший не только деяния, и подвиги, и внешние отношения преподобного, но и дух, и сокровенные его беседы». При этом «язык автора довольно темен и труден», что, по мнению публикатора, «происходило от начитанности нашей древней духовной, большею частью переводной, литературы»[175]. К.И. Невоструев довольно

---

[173] *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф. С. 761–762. Существует свидетельство о связях и возможном пребывании Досифея в Савватиевом монастыре близ Твери (Там же. С. 766), о его редакторской работе над текстом Синайского патерики в Новгороде при архиерейской кафедре (*Смирнов И.М.* Синайский патерик. С. 149). Не исключена и вероятность посещения племянником волоцкого игумена Павло-Обнорского монастыря (*Пигин А.В.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина. С. 232–233).

[174] Надгробное слово. С. 180.

[175] Рассказывая об удельном князе Борисе Васильевиче, агиограф сообщает, что «Волок Ламский митрополь наменися ему и в нем седа владычествоваше». Вслед за этой фразой в текст было внесено замечание: «Едина Москва митрополия, а Волок не епископья не бывала». Впоследствии это замечание было зачеркнуто и дано разъяснение слова «митрополь»: «сиречь столный его град». См.: Житие преподобного

внимательно отнесся к судьбе рукописи, положенной им в основу публикации: он показал, что создавалась она отнюдь не в Иосифом монастыре, а поступила туда в 1566 г. среди прочих книг князя Д.И. Оболенского-Немого[176]. Позже рукопись была разделена на две части, содержащие анонимное Житие и пространную редакцию Устава Иосифа Волоцкого соответственно[177].

В.О. Ключевский относительно анонимного Жития Иосифа заметил, что «очень трудно разъяснить личность любопытного неизвестного биографа», ведь тот «нигде не делает и намека, что был учеником Иосифа, даже знал его лично, называет его просто черноризцем и дает понять, что писал не в его монастыре». К тому же «чтение этого жития затрудняется изысканной вычурностью изложения, которою оно заметно отличает от других житий XVI в. и какую находим только у одного писателя того времени, у Зиновия Отенского»[178].

В 1903 г. выходит новая публикация текста памятника, подготовленная С.А. Белокуровым; в ее основу легла рукопись XVI в. из собрания П.А. Овчинникова, ныне – РГБ. Собрание П.А. Овчинникова (Овч.). № 289. В предисловии к изданию исследователь сравнил разночтения этого списка с

Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным / Подгот. К.И. Невоструев // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1865. Кн. 2. С. 94. Примеч. 124.

[176] Известие о поступлении книг Д.И. Оболенского-Немого сохранились в виде приписки к описи монастырской библиотеки 1545 г., подлинник которой был утерян и известен только по переизданной Р.П. Дмитриевой публикации В.Т. Георгиевского: «Лета 7074. Прибыли книгы княже Дмитриевы Ивановичя Оболенскаго… (*не разборчиво*): Правила в десть без заставиц… Книга в полдесть, в начале Житие преподобнаго Иосифа; да духовная его (Иосифа) туто ж». См.: Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 40. К.И. Невоструев приводит более исправное чтение записи: «В лето 7074 прибыли (т.е. вновь поступили) книги княже Дмитриевы Ивановича Оболенскова-Немова с Локныша», среди которых «книга в полдесть, в начале житие преподобнаго Иосифа, да духовная ево туто ж», см.: Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С. II. Благодаря разысканиям В.Б. Кобрина известно, что князь Д.И. Телепнев-Немой из дома Оболенских в 1562/63 г. пожаловал Иосифо-Волоколамскому монастырю в Рузском уезде село Локныш с деревнями. После опалы и пострижения князя в 1565 г. эти земли были отобраны царем, однако уже в 1566 г. вновь переданы монастырю, см.: *Кобрин В.Б.* Материалы генеалогии княжеско-боярской аристократии XV – XVI вв. М., 1995. С. 108–109.

[177] Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С. I–IV. Рукопись, содержащая Устав, дошла до наших дней – ГИМ. Епарх. 341. Описание: Книжные центры Древней Руси. С. 354–355. А.И. Плигузов обратил внимание, что в каталоге П.М. Строева 1817 г. (*Строев П.М.* Описание рукописей. С. 189. № CCCX) «рукопись описана вместе со второй ее частью – монастырским уставом Иосифа в пространной редакции (ныне – ГИМ. Епарх. № 341). Между 1817 и 1854 гг. житие Иосифа было уже отделено от устава… В 60-х – нач. 70-х гг. XIX века список анонимного жития Иосифа находился у К.И. Невоструева, опубликовавшего его текст в 1865 г.», а затем был возвращен в Иосифов монастырь. Хранившаяся там рукопись с Житием, по-видимому, была утрачена в 1940-х гг. (*Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 52–53. Примеч. 58).

[178] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 203.

публикацией Жития К.И Невоструевым, и пришел к выводу, что эти различия «позволяют считать настоящий список П.А. Овчинникова новой редакцией жития, составленного “неизвестным”, а не новым только его списком». Отдельные фрагменты текста в списке, опубликованном К.И. Невоструевым, в некоторых случаях исправляют неясности языка анонимного автора, например, «в матице огнене» – «в геенне огнене», «Дмитровскиа митрополиа» – «Дмитровскиа области». Также рукопись Овч. № 289 «опускает иногда целые фразы» по сравнению с Волок. № 625. Например, к сообщению Овч. № 289 об обретении мощей одного из волоцких иноков спустя 7 лет после его кончины, Волок. № 625 добавляет «и пакы по 14 лет такожде обретоша мощи его целы, нечто мало с левыя страны носа тлению причастно». Но самое важное отличие между текстами заключается в перестановке отдельных его частей: в рукописи К.И. Невоструева рассказ о церковных соборах начала XVI в. предшествует повествованию об учениках Иосифа Волоцкого, в то время как в рукописи из собрания П.А. Овчинникова порядок изложения обратный: сперва о сподвижниках волоцкого игумена, затем о соборах. «Нельзя не признать, – справедливо отмечает С.А. Белокуров относительно списка Овч. № 289, – что этот порядок более соответствует течению мыслей: сперва о поставлении монастыря, уставе и учениках преп. Иосифа и потом уже о деятельности его вне монастыря, на соборах и проч.». Также С.А. Белокуров подробно рассмотрел состав рукописи, содержащей публикуемый им текст анонимного Жития, и повторил догадку В.О. Ключевского о Зиновии Отенском как возможном его авторе[179].

С.В. Иванову удалось обнаружить в рукописях XVII – XVIII вв. отрывки анонимного Жития Иосифа Волоцкого, надписанные: «От слова Филогона о преподобнем Иосифе Волоцтем»; это позволило исследователю высказать предположение, что автором Иосифова Жития был сербский агиограф XVI в. Аникита Лев Филолог, с именем которого также связано создание Похвальных

[179] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. III–XII.

слов Зосиме и Савватию Соловецким[180]. Немногочисленные известия о черноризце Филологе были рассмотрены в 1859 г. Н.И. Субботиным, который высказал несколько интересных соображений, основанных, главным образом, на разысканном им послании Аникиты Льва монаху Богдану Русину. Н.И. Субботин установил, что монах Богдан был послан либо в Сербию, либо в Хиландарский монастырь на Афон «с поручением от братии Соловецкого монастыря – найти ученого инока, который мог бы описать в похвальном слове жизнь и чудеса основателей монастыря их, и с просьбою об исполнении такого поручения обратился именно к Филологу». Последний исполнил прошение и, получив от Богдана «нужные сведения о Зосиме и Савватии, о которых не знал до того времени, приступил к составлению похвальных слов»; «окончив слова, он вручил их Богдану, который и отправился с ними обратно в Соловецкий монастырь». Обращение с такого рода прошением именно к Аниките Льву Филологу исследователь полагал отнюдь не случайным: он предположил, что агиограф на тот момент был уже известен «как сочинитель похвального слова Черниговским мученикам», князю Михаилу и боярину его Феодору. «Не жил ли Филолог, – задается вопросом Н.И. Субботин, – как и другие сербы, несколько времени в России, когда и составил слово о Михаиле и Феодоре?». Исследователь обратил также внимание на тот факт, что «слова на память соловецких чудотворцев встречаются в некоторых рукописях без имени сочинителя, а в других даже приписываются другому писателю, – именно черноризцу Зиновию…, иноку Отенского монастыря»[181]. Наконец,

[180] *Иванов С.* Кто был автором анонимного Жития. С. 177–179.

[181] Мнение о Зиновии Отенском как авторе Похвальных слов Зосиме и Савватию Соловецким, равно как и Слова Михаилу и Феодору Черниговским, в новейшей историографии обосновывается С.В. Минеевой. Исследовательница рассматривает фигуру Аникиты Льва Филолога как мистификацию соловецких монахов, которые, с одной стороны, ориентировались на авторитет Пахомия Логофета – именно поэтому вымышленному агиографу было приписано сербское происхождение. С другой стороны, такого рода мистификация была вызвана, по мнению исследовательницы, стремлением скрыть имя реального автора, которым был якобы осужденный в 1526 г. вместе с Максимом Греком инок Зиновий, сосланный затем в Отенский монастырь, см.: *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI – XVIII вв.). М., 2001. Т. 1. С. 170–177, 201–207. Л.Е. Морозова, впрочем, отметила, что списки Похвальных слов Зосиме и Савватию с именем Зиновия Отенского «встречаются в сборниках XVII и XVIII веков», в то время как большинство списков, надписанных именем Филолога, относятся к XVI в. Авторитет ранних списков Л.Е. Морозова полагает заслуживающим большего доверия и относится к возможности авторства Зиновия Отенского скептически (*Морозова Л.Е.* Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990. С. 234 след.). Поэтому аргументы и построения С.В. Минеевой, несмотря на их оригинальность и некоторые

основываясь на указаниях из Похвального слова Зосиме Соловецкому, Н.И. Субботин отнес создание памятников к 1534 – 1542 гг., подчеркивая, что в это время, судя по посланию к Богдану, «Филолог находился уже в преклонных летах: он называет себя обветшавшим и состарившимся»[182].

На разыскания Н.И. Субботина в значительной степени опирался и С.В. Иванов; кроме того, он утверждал, что Житие Иосифа было создано «между годом смерти Дионисия Звенигородского (1539 г.) и годом поступления ркп. в библиотеку Иосифова монастыря от князя Д.И. Оболенского (1560 г.)». При этом он заметил, что поскольку сам Аникита Лев называл себя в послании к Богдану слабым и состарившимся, «можно лишь предположить, что об Иосифе Филолог писал раньше, чем обратились к нему с просьбой соловецкие иноки»[183]. Датировки С.В. Иванова, впрочем, представляются неубедительными: во-первых, как было показано выше, рукопись с анонимным Житием поступила в Волоцкий монастырь не в 1560, а в 1566 г., а во-вторых, сведения о Дионисии Звенигородском явно заимствованы С.В. Ивановым у В.О. Ключевского. Последний считал, что Житие было «составлено не раньше 1540-х гг.», поскольку в тексте автор «выражается об иноке Дионисии Звенигородском как об умершем», в то время как в одном из волоколамских сборников «сохранилась приписка с известием, что этот инок умер в 1539 г.»[184]. Такого рода запись известна[185], однако судя по тексту Жития, едва ли можно утверждать, что агиограф отзывался о Дионисие как об умершем[186].

небезынтересные наблюдения, едва ли можно считать исчерпывающими. К тому же они не лишены противоречий, на которые укажем ниже.

[182] *Субботин Н.И.* Сведения о Филологе Черноризце, проповеднике XVI века // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. М., 1859. Ч. 18. С. 538.

[183] *Иванов С.* Кто был автором. С. 182.

[184] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 292.

[185] «Преставись старец Дионисей Звенигородцкой лета 7047 на память преподобнаго отца Спиридона <…>», РГБ. Волок. № 577. Л. 298.

[186] «И иного постящася у отца в манастыри Дионисиа, иже от Звениградских князей, глаголют трудолюбна зело: в хлеботворници бо двою братов работу един страдаше, к сим же 77 псалмов пояше и полтретии тысящи метаний на кождо день твореше. Възлюбив же уединение, и спроси отца отпущен быти к отцу Нилу, иже сиаше тогда, яко светило, в пустыни на Беле езере». См.: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 30; ср.: Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С.126–127. Очевидно, сделать на основании этих известий выводы, предложенные В.О. Ключевским, проблематично.

Возвращаясь к исследованиям С.В. Иванова, отметим его наблюдения над содержанием сборника из коллекции П.А. Овчинникова, в составе которого находится текст Жития, опубликованный С.А. Белокуровым. Исследователь особо выделил наряду с анонимным Житием Иосифа Волоцкого факт включения в сборник Похвальных слов Зосиме и Савватию Соловецким, Слова на память князю Михаилу Черниговскому и боярину его Феодору, и сделал вывод, что составитель сборника, вероятно, «имел ввиду переписать творения Льва Филолога», но «отвлекался от своего первоначального оригинала и вписывал в сборник не принадлежащие Филологу статьи». По этой причине возникла путаница с атрибуцией Жития Иосифа, которое оказалось отделено от основного массива произведений сербского агиографа сочинением об архиепископе Ионе Новгородском. При этом Житие Иосифа было надписано: «Того же о отци Иосифе», что «указывало уже не на Филолога, а на автора предыдущей статьи» о святителе Ионе Новгородском и в конечном итоге запутывало вопрос об авторстве сербского агиографа применительно к Иосифову Житию[187].

Аргументы, приведенные С.В. Ивановым, были дополнены А.И. Плигузовым, обнаружившем еще несколько рукописей с отрывками этого памятника, автором которых был назван черноризец Филолог. Исследователь привел новые доводы в пользу деления списков Жития на две редакции, из которых, как он полагал, список Овч. № 289 «сохранил первоначальный вид анонимного жития Иосифа». Кроме того, А.И. Плигузов предложил собственную датировку памятника, на которую, по его мнению, указывал один из сюжетов в составе Жития. «В 1 редакции жития Иосифа, – утверждал исследователь, – сказано об открытии мощей Ионы Головы Пушечникова через 7 лет после смерти старца…, а во второй редакции – о вторичном обретении мощей Ионы спустя 14 лет после первого… Иона Голова умер прежде июля 1545 г., когда волоколамский монах Зосима и книгохранитель

[187] *Иванов С.* Кто был автором. С. 188–190.

Паисий составляли опись Волоколамского монастыря. Следовательно, первое открытие мощей состоялось прежде июля 1552 г., а второе – прежде июля 1566 г.». При этом, по мнению А.И. Плигузова, анонимное Житие не могло быть составлено ранее минейного Жития Иосифа Волоцкого, то есть ранее сентября 1545 г. «В таком случае, – заключает А.И. Плигузов, – 1 редакция жития Иосифа была составлена в 1545 – 1552 гг., 2 редакция – в 1559 – 1566 г.»[188]. Построения исследователя, при всей их логичности, ошибочны, ибо основаны на неверном прочтении текста. На самом деле мощи, на отрывок об обретении которых указывает А.И. Плигузов, принадлежали не Ионе Голове, а его ученику Епифанию[189], который «ничтоже ведый, точию наставника своего Иону». Этот Епифаний, «шестолетное время старцу поработав, разболеся болезнию, в ней же скончася», причем, по словам агиографа, «умирающу ему глаголати к Иосифу ту седящу – видети Богородичину икону пред очима своима, и не боятися ему приглашающу». Сам Иосиф Волоцкий, таким образом, присутствовал при кончине молодого монаха. «Сего же прилучися, – сообщает далее составитель Жития, – по седми летех от земли възгрести, не разсыпаны мощи его обретоша»[190]; «и пакы по четыренадесяти лет такожде обретоша мощи его целы»[191]. Датировку Жития А.И. Плигузовым, таким образом, нельзя признать сколько-нибудь основательной.

Р.П. Дмитриева отнеслась к атрибуции анонимного Жития Иосифа Волоцкого Аниките Льву Филологу сугубо критически. Она обратила внимание, что Слово князю Михаилу и боярину Феодору Черниговским «не только включает конкретные детали из Сказания о князьях владимирских, но и его композиционное построение оказалось тесно связанным с официальной политической концепцией», которая актуализировалась «великокняжеской властью не позднее 20-х гг. XVI в.». Это позволило ей предположить, что

---

[188] *Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 года». С. 342–347.

[189] В Волоколамском патерике также упоминается «Епифание, иже бе от великих и славных, отверьжеся мира в юности и пребысть в послушании». См.: Волоколамский патерик. С. 88.

[190] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 30.

[191] Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С. 127.

Филолог «примерно в 10 – 20-х гг. действительно находился в России и был связан с кругом лиц, заинтересованных в распространении идей, изложенных в Сказании о князьях владимирских». Вероятно, «Лев Филолог работал на Руси в писательской среде, окружавшей Максима Грека и Вассиана Патрикеева» и отнюдь «не был связан с иосифлянами»[192]. Этот вывод, по-видимому, повлиял на отношение Р.П. Дмитриевой к проблеме атрибуции анонимного Иосифова Жития. Помимо прочего, «датировка Жития Иосифа Волоцкого, “написанного неизвестным”, заставляет усомниться в том, что автором его мог быть Лев Филолог. Житие было написано примерно в сер. XVI в., а Лев Филолог уже в 30-ые гг. был в преклонном возрасте и проживал вне пределов России»[193].

Литературная деятельность Аникиты Льва Филолога в контексте русско-сербских связей первой половины XVI в. стала предметом разысканий А.А. Турилова. Исследователь аргументировал точку зрения, что «Филолог после пребывания на Руси вернулся на Афон», поскольку в послании Богдану Русину указывал, что ему довелось преодолеть “великую пучину расстояния” при возвращения к месту своего обитания, «т.е. плыть морем, тогда как в континентальную Сербию вели из Руси сухопутные дороги». Интересно также выдвинутое исследователем предположение, что «его отъезд на Балканы был вынужденным и вызван опасениями за собственную судьбу в связи с судебными процессами над Максимом Греком (1525, 1530) либо нежеланием участвовать в них». Тем не менее, творчество сербского агиографа было высоко ценимо на Руси, главным образом благодаря составленному им Похвальному слову черниговским мученикам. Литературные достоинства сочинений Филолога стали причиной, по которой вынужден был отправиться

[192] По мнению Р.П. Дмитриевой, «судя по биографическим сведениям о Зосиме и Савватии, приводимым Львом Филологом, в его распоряжении был текст Жития… в новой редакции, которая обычно сопровождалась предисловием, приписываемым Максиму Греку», см.: *Дмитриева Р.П.* К вопросу о литературной деятельности Льва Филолога // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 66–67. Мнение это было оспорено С.В. Минеевой, показавшей, что источником Похвальных слов была совершенно иная редакция Жития Зосимы и Савватия Соловецких, см.: *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития. С. 177–181.

[193] *Дмитриева Р.П.* К вопросу о литературной деятельности. С. 65–67.

на Афон монах Богдан. Вместе с тем, А.А. Турилов рассматривает вопрос об авторстве сербского агиографа в отношении анонимного Жития Иосифа Волоцкого как дискуссионный и отмечает, что Иосифово Житие «в этом случае должно являться последним по времени сочинением Аникиты Льва Филолога»[194].

Все вышеизложенное позволяет сделать заключение, что, несмотря на исследовательский интерес к проблеме, выводы, предложенные обращавшимся к данному вопросу учеными, едва ли можно назвать исчерпывающими и тем более согласованными. В меньшей степени это касается вопроса об авторстве анонимного Жития Иосифа Волоцкого, в большей – датировки памятника. Отсутствие непосредственных указаний на то и другое в тексте вынуждает прибегать к рассмотрению косвенных свидетельств.

В первую очередь это касается проблемы авторства. Как было показано выше, доводы в пользу авторства Аникиты Льва Филолога, хоть и небезупречны, но все же более основательны, не в последнюю очередь благодаря разысканиям С.В. Иванова. Им было сделано сопоставление текстов Жития Иосифа и Похвальных слов Зосиме и Савватию, которое довольно убедительно свидетельствует о текстологической близости памятников[195]. В этой связи можно указать еще на один момент, который может свидетельствовать о близости некоторых мотивов в обоих сочинениях.

В свое время Н.А. Казакова весьма подробно проанализировала «крестьянский» мотив в анонимном Житии волоцкого игумена. Внимание исследовательницы привлек рассказ агиографа о благотворном влиянии настоятеля Волоколамского монастыря на окрестное население: «Глаголаше бо господиям селом, да будут блази тяжарем своим». Интересны те доводы, которые автор вкладывает в уста Иосифа Волоцкого для обоснования такого

---

[194] *Турилов А.А.* Культурные связи Московской Руси и Сербии в XIV – XVI вв. // Москва – Сербия, Белград – Россия: Сборник документов и материалов. Белград; М., 2009. Т. 1: Общественно-политические связи XVI – XVIII вв. С. 107–108.

[195] *Иванов С.В.* Кто был автором. С. 184.

отношения к крестьянам: «Елма унужаяй тяжаря делы дому своего и насилуя в стяжании его, вскоре обьубожает тяжаря своего. Тому же обнищавшу, како подаст самому ему плоды нив? <…> Послабляяй же земодельнику възделает целизны своа, и утяжит нивы, и въсприемлет присно плоды своя»[196]. Наблюдения над отрывком позволили Н.А. Казаковой прийти к убедительному выводу, что «та постановка вопроса, которая имеет место в “Житии” Иосифа, принадлежит автору “Жития”, неизвестному писателю середины XVI в.», а отнюдь не волоцкому игумену. Обратившись к соответствующим сочинениям последнего, исследовательница отметила, что «призыв к милосердию по отношению к рабам обосновывается у Иосифа авторитетом божественного писания…, и в этом отношении он выступает как продолжатель церковной учительной литературы»[197].

Мотив о «тяжарях» можно обнаружить и в Похвальном слове Савватию Соловецкому, правда, в совершенно ином контексте. Агиограф сравнивает духовные подвиги монахов с трудами «тяжарей», причем последние описывает весьма подобно: «Зрим бо и тяжарей не преже сеюща семене, преже даже изрежет землю, и к сим умягчает, таже и тутны свальшаяся персти разбивает, и уравнивает дрязги, на то устроеными; и тогда убо сеет, егда может земля семена приятии <…>. Аще же тяжарь едино поле отъреченных оставит разленився, или не изрежет, или не разбиет, погубляет семя, и вотще труд его бывает»[198]. Особый мотив, связанный с трудом «тяжарей», который явно прослеживается и в Житии Иосифа, и в Похвальном слове Савватию, вполне может быть истолкован как дополнительный довод в пользу принадлежности этих произведений перу одного автора, в котором, разумеется, не без оговорок, можно видеть Аникиту Льва Филолога.

---

[196] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 22.

[197] *Казакова Н.А.* Крестьянская тема в памятнике житийной литературы. С. 243–244.

[198] Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких и Похвальные слова в память их (далее – Похвальные слова) // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. 1859. Часть третья. С. 116.

Гипотеза об авторстве Филолога в отношении Жития Иосифа Волоцкого требует рассмотрения вопроса о датировке памятника, ведь, как было показано выше, критические построения Р.П. Дмитриевой во многом основаны на выявленных ей хронологических нестыковках. В самом тексте, правда, едва ли возможно обнаружить прямые указания на время его создания, но все же по некоторым признакам вполне можно установить если не абсолютную, то относительную датировку памятника.

Для этого нужно обратить внимание на то, откуда агиограф черпал известия о жизни волоцкого игумена при работе над Житием. В тексте упоминается «мних некто, тамо в обители множайшая лета проводив, от иже на селех тяжарь в мире бе» по имени Селифонт. Повествование о Селифонте связано с чудом: старец Селифонт, согласно Житию, был свидетелем посмертного явления Иосифа Волоцкого и инока Арсения Голенина. «Сиа сам той Селифонт глаголаше»[199], – указывает агиограф, очевидно, слышавший эту историю от ее рассказчика. Вместе с тем в минейном Житии упомянут «некий инок от простыя чяди, именем Висарион; и видяше его братиа внешнюю простоту, нарекоша его Селифоном»[200]. А.А. Зимин не без основания считал Селифонта, о котором рассказал Филолог, и Селифона из повествования Саввы Черного одним и тем же лицом[201], об этом говорит не только имя, но и происхождение старца. Кроме того, рассказ о Селифоне и в минейном Житии связан с чудом: во время выноса плащаницы на заутрене в Великую субботу старец Селифон сподобился видеть белого голубя «над главою отца Иосифа». В этой связи нужно обратить внимание на сообщение Саввы Черного о смерти старца Селифона[202], ведь, как было показано выше, начало работы Саввы над текстом минейного Жития относится ко времени не ранее сентября 1545 г. К

[199] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 29.

[200] ВМЧ. Стб. 468.

[201] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 119. Примеч. 91; ср.: Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С. 132. Примеч. 385.

[202] Этот сюжет также связан с чудом, с прозорливостью старца относительно дня собственной кончины: «Егда же сам впаде в немощь, и повеле на собя камень подписати и на своем гробе положити того месяца в девятое число; и положив на собя святую схиму и причастився Божественных таин, в девятое число того месяца отиде ко Господу», см.: ВМЧ. Стб. 468–469.

тому моменту старца Селифона, очевидно, уже не было в живых, поэтому его встреча Аникитой Львом Филологом случилась раньше этой даты; вполне возможно, что и Житие Иосифа Волоцкого было составлено сербским агиографом раньше того момента, как к своей работе приступил Савва Черный. В этом случае слова последнего о том, что за тридцать лет «никтоже изъяви» об Иосифе Волоцком – не более чем агиографический прием[203].

Уточнение времени создания Филологом Жития связано с обращением к датировке составления им Похвальных слов соловецким преподобным. Памятник может быть довольно точно датирован благодаря упоминанию в тексте событий, произошедших «в последнее же лето наконец владычества иже царствия тезоименитого, иже и рожение от княжескиа и царскиа крове смешение имевшаго <…>, в начало же владычества юнаго, иже благодати тезоименитаго, и матере его Елены благочестивою владыку Руси, в епископство архиерея, иже блаженству тезоименитаго»[204]. Н.И. Субботин справедливо увидел в упомянутых лицах скончавшегося великого князя Василия III, малолетнего наследника Ивана Васильевича и его мать Елену Глинскую, а в архиерее – новгородского архиепископа Макария. На основании этого исследователь датировал составление Похвальных слов временем «между 1534 годом (когда скончался великий князь Василий Иоаннович) и 1542 г. (год возведения Макария в сан митрополита)»[205]. Р.П. Дмитриева, сославшись на то, что агиограф «говорит о малолетстве Ивана IV, после смерти отца, и о матери его Елене Глинской как о здравствующей, а умерла она в 1538 г.», сузила временные рамки составления Похвальных слов до 1534 – 1538 гг.[206]

---

[203] Такой подход, очевидно, не представлял из себя чего-то исключительного: В.О. Ключевский упоминает, что автор составленного в 1546 – 1547 гг. Жития Макария Калязинского также указывал, «что до него никто не писал Жития Макария», и тут же высказывает предположение, что неизвестный составитель агиобиографии Макария «пользовался краткой запиской о нем, составленной по рассказам монахини, родственницы святого, и любопытной как по своему простому изложению, так и по биографическим чертам, не воспроизведенным в пространном Житии». См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 289.

[204] Похвальные слова // Православный собеседник. 1859. Часть вторая. С. 351–352.

[205] *Субботин Н.И.* Сведения о Филологе Черноризце. С. 537–538. Заметим, что Василий III скончался в ночь с 3 на 4 декабря 1533 г., см.: *Филюшкин А.И.* Василий III. М., 2010. С. 322; *Леонид, еп. Дмитровский.* Выписка из «Обихода» Волоколамского Иосифова монастыря. С. 4.

[206] *Дмитриева Р.П.* К вопросу о литературной деятельности. С. 125.

И все же в этих датировках оказалось упущено нечто важное, что позволяет несколько по-иному взглянуть на проблему, а именно – те события, о которых Филолог сообщает в контексте данного отрывка. По словам агиографа, тогда «единодушно вси живущиа неразумнии людие к просвещению притекоша, и вси бывша овчата Христова, иже преже дивии звери. Прогнашабося нечистии бесове от них, разсыпашася чародейства, и все бесовское мечтание изчезе; водрузишася церкви во имя Господне, возградишася жертвенницы нескверннии, чистотнии же паче, и освятишася Богови, тщанием и подвигом блаженству тезоименитого архиерея»[207].

Речь здесь, очевидно, идет о событиях, напрямую связанных с посланием архиепископа Макария в Водскую пятину от 25 марта 1534 г. В послании говорится, что в тех «местех многие христиане <…> заблудили от истинныя христианскиа православныя веры, о церкве, деи, Божии и о церковном правиле не брегут, к церквам к божественому пению не ходят, а молятся, деи, по скверным своим мольбищам древесом и каменью, по действу диаволю». Для искоренения нечестивых обычаев архиепископ направлял в Водскую пятину священника Илью, «а с тем священником с Ильею <…> детей боярских Васюка Палицина да Ивашка Ошманаева» с поручением «те скверныя молбища <…> разоряти и огнем жещи»[208]. Таким образом, автор Жития сообщает о событиях, произошедших в 7042 г. (то есть с сентября 1533 по август 1534 гг.), и о которых он, вероятно, узнал непосредственно от пришедшего к нему соловецкого монаха Богдана, поведавшего о главных событиях в Московском государстве накануне начала своего путешествия. В этом случае можно датировать составление Похвальных слов временем не

[207] Похвальные слова // Православный собеседник. 1859. Часть вторая. С. 352.

[208] Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. I. № 28. С. 27–28. Ср.: ПСРЛ. Т. V: Псковские и Софийские летописи. СПб.,1851. С. 73–74. С.В. Минеева полагает, что упоминание «архиерея, иже блаженству тезоименитаго» относится не к архиепископу Макарию, а к митрополиту Даниилу, и, соответственно, все последующие указания агиографа в рамках приведенного отрывка из Похвального слова Зосиме Соловецкому также следует отнести к деятельности Даниила. Такое отождествление становится весомым аргументом исследовательницы в пользу того, чтобы рассматривать «автора Похвальных Слов как одного из сторонников иосифлянского направления». См.: *Минеева С.В.*, Рукописная традиция Жития. С. 194–196. Очевидно, для такого рода заключений нет никаких оснований: «тезоименитым блаженству» является именно Макарий, имя которого переводится с греческого как «блаженный», а отнюдь не Даниил.

ранее сентября 1534 г.[209] Поскольку в середине 1530-х гг. Аникита Лев Филолог, будучи уже в преклонных годах, жил вне пределов Московского государства, резонно предположить, что его встреча с волоцким старцем Селифоном произошла либо ранее этой даты, когда сербский агиограф предположительно был в России, либо позже, но тогда надо допустить, что Селифон предпринял то же самое путешествие, какое совершил Богдан. Впрочем, второй вариант кажется менее вероятным: наблюдения А.И. Плигузова над текстами посланий волоцкого игумена привели к заключению, что «в последние годы жизни Иосиф был посещен немощью – он не вставал с одра уже в первой половине 1508 г.»[210]. Поэтому описанное Саввой Черным чудо о голубе едва ли могло произойти позже этой даты, ибо агиограф однозначно указывает, что Селифон узрел голубя над головой Иосифа, когда тот возглавлял богослужение. Очевидно, уже тогда Селифон был довольно опытным монахом, коль скоро сподобился чудесного видения. По-видимому, ко второй половине 1530-х гг. старец Селифон вполне мог быть в весьма преклонном возрасте, чтобы решиться на столь дальнее путешествие. Вместе с тем, более внимательный взгляд на источники позволяет высказать некоторые соображения относительно самого старца Селифона.

Для этого обратим внимание на контекст, в который помещены известия об этом старце в Житии Иосифа, написанного «неизвестным»: его имя названо среди наиболее близких волоцкому игумену постриженików, таких как Арсений Голенин, Иона Голова, Дионисий Звенигородский, Герасим Черный, Кассиан Босой[211]. С другой стороны, к «братиям болшим», которым Иосиф Волоцкий доверял управление монастырем, отнесены в его послании к

[209] Ю.К. Бегунов, отметив факт, что Похвальное слово преподобному Зосиме, память которого совершается 17 апреля, также посвящено и празднику Пасхи («В нас ныне праздник, пасха бо Господня, пасха наша за ны жрен бысть Христос», см.: Православный собеседник. 1858. Часть вторая. С. 230), предположил, что Слово могло быть написано в 1536 г., когда Пасха приходился на 16 апреля, см.: *Бегунов Ю.К.* Три описания весны (Григорий Низианзин, Кирилл Туровский, Лев Аникита Филолог) // Зборник историје језика и књижевности. Београд, 1976. Књига 10. С. 274. Примеч. 12. Похвальное слово Савватию Соловецкому, по-видимому, было составлено несколько позже, во всяком случае в Похвальном слове Зосиме агиограф указывает, что «о преподобнем отце нашем Савватии слово да пождет ныне, отдастжеся в того подвиг натрижнения день» (Похвальные слова // Православный собеседник. 1859. Часть вторая. С. 347).

[210] *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. С. 77. Примеч. 55.

[211] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 26–31.

великому князю «старец Касиан, Иона Голова, Арсеней Голенин, Калист бывшей игумен, Гурей бывшей келарь, Геронтей Рокитин, Геласей Суколенов, Варлам Старой, Селиван келарь, Тихон Ленков»[212]. Большинство имен старцев, о которых рассказано в Филологовом Житии, упоминаются и в послании, за исключением Дионисия Звенигородского и Герасима Черного, которые, вероятно, на момент составления послания жили вне монастыря[213]. Но нельзя исключить возможности, что Селифон, речь о котором идет в Житии, и келарь Селиван в послании – суть одно и то же лицо. В контексте упоминания Саввой Черным в минейном Житии инока Селифона Ф.Б. Успенский замечает, что «*Селифан* – гиперкорректная форма имени *Селиван*; в свою очередь *Селиван* представляет собой просторечную форму имени *Силуан*»[214].

В свою очередь, о возможности контактов Аникиты Льва Филолога с информатором, непосредственно связанным с хозяйственными, точнее, поземельными вопросами Иосифо-Волоцкого монастыря, говорят два весьма выразительных момента в Житии. Во-первых, рассказывая о примирении князя Федора Борисовича Волоцкого с игуменом Иосифом и братией, агиограф упоминает, что удельный князь «лепшайшее село свое по себе манастырю приписа, его же самодержец сребром манастырю замени, село же к своим селом приписа»[215]. «Около 1513 г., – замечает в этой связи А.А. Зимин, – было отписано на великого князя село Буйгород, завещанное в монастырь

[212] ВМЧ. Стб. 489.

[213] Выше упоминалось, что старец Дионисий отправился в скит к Нилу Сорскому; Герасим же Черный, по свидетельству агиографа, «последи вне обители отшельнически живяше, внимая молитве своей и зело прилежа рукоделию», см.: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 31.

[214] *Успенский Б.А., Успенский Ф.Б.* Иноческие имена на Руси. С. 174–175. О келаре Селиване см. также: *Дайкстра Т.* Иноческие имена в Московской Руси и проблемы идентификации их обладателей (на материале источников Иосифо-Волоколамского монастыря, 1479 – 1607) // Именослов. Историческая семантика имени. М., 2007. Вып. 2. С. 286. Американский исследователь обратил внимание на упоминание имени Селивана в соборной грамоте об осуждении Максима Грека (1525 г.), отправленного в заключение в Волоцкий монастырь. Имя Селивана фигурирует там, по-видимому, в числе монастырских соборных старцев, однако келарем назван некий Савва. См.: Судные списки Максима Грека. С. 121.

[215] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 43.

князем Федором Борисовичем. Вместо него Василий III дал в монастырь 300 рублей. На эти деньги старцы купили с. Ивановское около 1515 – 1522 гг.»[216].

Во-вторых, в тексте Жития, написанного «неизвестным», рассказывается о связях Волоцкого монастыря с удельным дмитровским князем Юрием Ивановичем, братом Василия III. «Елика же села в области его манастыря Иосифова, вся дани манастырю подаде, и суд жителей сел их манастырю устрои, и своим властелем судити земоделца не повеле, и от всех оброк своих вся облегчи», – сообщает агиограф[217]. В Житии говорится лишь о иммунитетных привилегиях, выданных удельным князем, и совсем не упоминаются земельные пожалования, даже такие крупные, как село Белково, данное в монастырь за успешное посредничество волоцких старцев, примиривших князя Юрия Ивановича с его старшим братом[218]. С.М. Каштанов, подробно рассмотревший историю взаимоотношений Волоцкого монастыря и Юрия Ивановича в связи с выдачей иммунитетных льгот, отметил, что наиболее щедрые пожалования были сделаны дмитровским князем в 1510 г., когда переданные монастырю села Белково и Стан освобождались «от всех податей за ежегодный оброк в размере рубля. Судебный иммунитет ограничивался лишь в делах, связанных с душегубством». Столь же обильные льготы были предоставлены дмитровским князем только в конце 1529 г., когда «Юрий Иванович выдал жалованную грамоту Иосифо-Волоколамскому монастырю… на всю монастырскую вотчину в Рузском уезде. Эта грамота фактически повторила и еще более усилила содержание… тарханно-оброчной, несудимой и заповедной грамоты 1510 г.»[219].

Судя по свидетельству агиографа, скорее всего, речь в Житии идет о пожалованиях конца 20-х гг. В этом случае составление текста Жития следует

---

[216] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 126. Прим. 127. Ср.: Духовные и договорные грамоты. № 98. С. 408; Титов А.А. Рукописи славянские и русские. Выпуск пятый. Приложения. № 8. С. 15.

[217] Житие, оставленное неизвестным // ЧОИДР. С. 43.

[218] О тех событиях см. ниже, в главе 5 настоящей работы.

[219] *Каштанов С.М.* Монастырский иммунитет в Дмитровском уделе, 1504 – 1533 гг. // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М., 1961. С. 26, 28–29.

отнести к 30-м гг. XVI в. Упоминания в актах Иосифо-Волоцкого монастыря келаря Селивана относится к 1510-м – середине 1520-х гг.[220], так что он вполне мог быть информатором Аникиты Льва Филолога в конце 1520-х – начале 1530-х гг.[221] Поэтому самым поздним сроком составления Иосифова Жития Аникитой Львом Филологом вполне можно считать начало 30-х гг. XVI в., разумеется, при условии, что Селифон, упомянутый в тексте, и келарь Селиван – одно и то же лицо.

С другой стороны, отметим, что в купчей Волоцкого монастыря, датированной 1517 – 1518 гг., упоминается некий инок Селифон[222], вероятно, также имевший отношение к хозяйственной деятельности обители. Нельзя исключить возможности, что именно он, а не келарь Селиван, рассказывал агиографу о подвигах преподобного Иосифа и его монастыре. Думается, такое отождествление едва ли может сильно повлиять на предложенную выше датировку Жития.

К сожалению, об иных источниках сочинения Филолога, кроме рассказов инока Селифонта, исходя из текста Жития, судить крайне сложно. Правда, Я.С. Лурье не исключал возможности, что «сербский агиграф пользовался Житием, составленным Саввой, а может быть и Надгробным словом», но ничем свой вывод не аргументировал[223]. Можно отметить единичное сходство в повествованиях между составленным Филологом Житием и Волоколамским патериком. Общий сюжет посвящен одному из волоколамских постриженików – иноку Арсению Голенину, однако в данном случае можно говорить лишь о сюжетных параллелях, а не о прямом текстологическом заимствовании[224]. Тем более сложно обнаружить сходство в повествованиях Аникиты Льва Филолога и Саввы Черного, поскольку, как

[220] Акты феодального землевладения и хозяйства. М., 1956. Часть вторая. № 68. С. 67; № 78. С. 75; № 81. С. 79; № 83. С. 81; № 96. С. 91.

[221] Интересно в этой связи наблюдение А.А. Турилова о том, что «к 1520-м гг. сербский монах (прежде всего приехавший с Афона) уже не представлял в Москве ничего необычного», см.: *Турилов А.А.* Культурные связи Московской Руси и Сербии. С. 96–97.

[222] Акты феодального землевладения и хозяйства. № 81. С. 79.

[223] *Лурье Я.С.* Житие Иосифа Волоцкого. С. 274.

[224] Ср.: Житие, оставленное неизвестным // ЧОИДР. С. 27-28 и Волоколамский патерик. С. 91–92.

справедливо подметил В.О. Ключевский, «один большей частью распространяется о том, о чем умалчивает другой; иногда даже в рассказе об одном и том же событии один выставляет на первый план черты, опущенные или мимоходом замеченные другим»[225].

Однако позднейшие переработки житийных текстов, посвященных Иосифу Волоцкому, демонстрируют знакомство редакторов или переписчиков сочинения сербского агиографа с трудом Саввы Черного. Так, список составленной Филологом агиобиографии в составе сборника Овч. № 136, использованный С.А. Белокуровым для выявления разночтений при публикации текста Жития, содержит весьма интересные указания, касающиеся как раз инока Селифонта: в этом списке он назван Виссарином[226], как и в минейном Житии. Примечательно, что рукопись Овч. № 136, по наблюдениям А.И. Плигузова, «представляет собой неполную дефектную копию кодекса СПб. ДА № 270/4», того самого, что содержит вторую редакцию Жития Иосифа Волоцкого, написанного Саввой Черным. При этом в составе обеих сборников читается Житие волоцкого игумена, атрибутируемое Аниките Льву Филологу[227]. Составитель сборника СПб. ДА № 270/4, с которого затем была снята копия Овч. № 136, очевидно, использовал известия Саввы Черного при работе с текстом Филологова Жития.

Другая характерная деталь переработки сочинения сербского агиографа в СПб. ДА № 270/4 и Овч. № 136 – вставка в текст второй митрополичьей разрешительной грамоты Иосифу Волоцкому, отлученному архиепископом Серапионом Новгородским[228]. Редактор Жития таким образом, вероятно, хотел подчеркнуть сугубую правоту волоцкого игумена в конфликте с новгородским владыкой, правоту, которая была подтверждена митрополитом

[225] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 293.
[226] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 29. Прим. 128, 129.
[227] *Плигузов А.И.* Вторая редакция. С. 34.
[228] *Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 г.». С. 344; Житие, оставленное неизвестным // ЧОИДР. С. 41–42. Прим. 243.

Симоном и архиерейским собором. Для первоначального же текста, составленного Аникитой Львом Филологом, была характерна подмеченная еще В.О. Ключевским «мягкость автора в отношении автора в отношении к противникам Иосифа, отсутствие резких выражений о них, которых не чужд Савва»[229]. Конфликт Иосифа Волоцкого с архиепископом Серапионом сербский агиограф весьма тактично уподобил ссоре Епифания Кипрского с Иоанном Златоустом. «Сиа бо преподобным свойствена: егда коа строптивая прилучаются или въспрений взысканиа, не можая в сем укосневати, но обретшее истину, самем в смирении известоватися, якоже и блаженная Епифаний и Иоанн, и сиа отца, Серапион и Иосиф», – сообщил Аникита Лев Филолог[230]. Известия о распре между древними святителями были известны древнерусским книжникам из Жития Епифания, достаточно распространенного в древнерусской письменности с XII – XIII вв. – древнейший список переводного Жития кипрского архиепископа содержится в Успенском сборнике[231]. Небезызвестно было это Житие и в иосифлянской книжности, оно содержится в волоколамской минее конца XV в. РГБ. Волок. № 597, лл. 185об. – 225об. Впрочем, если судить по тексту Жития Епифания Кипрского, вывод о примирении древних святителей представляется весьма проблематичным. Епифаний, заподозрив по навету константинопольского архиепископа в ереси, прибыл в Константинополь, где в это время разгорался конфликт между архиепископом Иоанном Златоустом и императрицей Евдоксией. Будучи уверенным в приверженности святителя Иоанна к ереси, кипрский архиепископ поставил в Константинополе клирика, что, разумеется, было расценено Златоустом и его сторонниками неканоничным, «и пронесеся по всему граду, яко великый иерей Божий Епифан, епископ Кипрейскый, вшед к царици сътвори изгнание великаго Иоаннна». Исходом конфликта стал обмен посланиями между архиереями: «Веру же я Иоанн, яко пристал есть на

[229] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 293.
[230] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 42.
[231] Успенский сборник XII – XIII вв. / Издание подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. М., 1971. С. 253–297.

отгнание его Епифан, и взем дщицю написа Епифанови: Епифание мудры, занеже убо съветова о моем изгнании, к тому не сядеши на столе своем. Такожде Епифан, приим яже от Иоанна, написа: страдалче, бием – одолевай. А занеже верова, яко аз пристах твоем отгнании, то на месте, яможе еси отгнан, не доидеши»[232]. Параллели между рассказом из Жития Епифания Кипрского и распрей Иосифа Волоцкого с новгородским архиепископом Серапионом едва ли могли быть признаны сторонниками волоцкого игумена удачными: совершенно очевидно, что Серапион, как архиерей, сведенный с кафедры и отправленный в заточение, сопоставлялся с неправедно пострадавшим святителем Иоанном Златоустом. Прообраз же поведения Иосифа Волоцкого, взаимодействовавшего с великокняжеской властью, видимо, усматривался в действиях Епифания Кипрского. Поэтому вероятно, агиограф пытался избежать каких-либо прямых сопоставлений: Епифаний и Иоанн в тексте Жития соотносятся у него с Серапионом и Иосифом. Между тем в Житии архиепископа Серапиона, составитель которого активно пользовался сочинением сербского агиографа, в рамках рассказа о прощении опальным владыкой волоцкого игумена соответствующий фрагмент представляет в ином виде: «Сия преподобным свойствена: егда кая стропотная бывает им, вражду попра, на смирение приити, яко же блаженный Иван и Епифаний, тако ж и сии отцы, Серапион и Осиф», а затем прибавляет: «И по смерти прости Иосифа великий отец Серапион»[233].

В свою очередь, рассказ о прощении бывшим владыкой волоцкого игумена, вероятно, был использован при составлении второй редакции минейного Жития преподобного Иосифа, которая также вошла в состав сборника СПб. ДА № 270/4[234] и затем была скопирована в Овч. № 136. Можно полагать, что к моменту составления рукописи СПб. ДА № 270/4 всплеск интереса волоцких постриженików к конфликту более чем полувековой

[232] Успенский сборник. С. 285–289; РГБ, Волок. № 597, л. 223–225об.
[233] *Моисеева Г.Н.* Житие Новгородского архиепископа Серапиона. С. 164.
[234] *Дмитриева Р.П.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 373.

давности связан был с обретением мощей святителя Серапиона в 1559 г. и, вероятно, с составлением его Жития[235].

Вообще, сопоставление текстов Жития архиепископа Серапиона и Жития Иосифа Волоцкого, принадлежащего перу Филолога, позволяет сделать некоторые выводы относительно судьбы текста последнего. Выше уже отмечалось выделение исследователями двух редакций этого памятника. Первая редакция представлена единственным списком Овч. № 289, текст Жития из которого был положен С.А. Белокуровым в основу издания памятника. «Рукопись РГБ. Овч. 289, – заметил А.И. Плигузов, – создана 80-ых гг. XVI в. и отреставрирована на Выгу в конце 1700-х – начале 1710-х гг.». Также с выговской старообрядческой средой связано возникновение поздних списков первой редакции, относящихся к 1710 – 1780-м гг.[236].

Тексты второй редакции представлены списками Волок. № 625, известным к настоящему времени лишь по изданию К.И. Невоструева и составленном ранее 1565 – 1566 гг., когда он был вложен в библиотеку Волоцкого монастыря; РНБ. СПб. ДА № 207/4, созданный во второй половине 1560-ых гг., его неполной копии РГБ. Овч. № 136, относящейся к 90-м гг. XVI в.; РГБ. Собрание В.М. Ундольского (Унд.). № 232 третьей четверти XVII в., текст которого был использован К.И. Невоструевым для восстановления утерянного в Волок. № 625 первого листа с началом предисловия; и, наконец, БАН. Арх. Д. № 258, относящегося к последней четверти XVII в.[237] Особенностями второй редакции Жития, по наблюдениям А.И. Плигузова, является то, что «рассказ о соборе 1503 г. предшествует рассказу об основании монастыря на Волоке Ламском и из текста удалены сербизмы, отличающие списки первой редакции». К тому же в тексте упоминается о присутствии на соборе 1503 г. троицкого игумена Серапиона, впоследствии занявшего новгородскую кафедру[238].

---

[235] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 291.
[236] *Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 г.». С. 342.
[237] *Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 г.». С. 341–342.
[238] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 41.

Вместе с тем довольно подробный рассказ о деятельности троицкого игумена Серапиона на соборе 1503 г., обсуждавшего вопрос, «коими судьбами и винами притяжашеся села монастырем», содержит его Житие[239]. Еще В.О. Ключевский обратил внимание, «что участие Серапиона в споре о монастырских селах изложено словами анонимного жития Иосифа и подражание этому сочинению заметно даже в рассказе о распре Серапиона с Иосифом»[240] – последнее было отмечено выше, на примере с Епифанием и Иоанном. А.А. Зимин, сопоставляя соответствующие фрагменты в агиобиографиях новгородского владыки и волоцкого игумена, пришел к заключению, что «рассказ жития Серапиона является чисто механическим сокращением текста жития Иосифа Волоцкого»[241]. Разыскания в данном направлении были продолжены А.И. Плигузовым, обнаружившим, что «автор жития Серапиона выпустил пять отрывков жития Иосифа в рассказе о соборе 1503 г.»[242]. Таким образом, можно с уверенностью говорить, что Филологово Житие Иосифа было использовано при составлении Жития Серапиона[243].

Однако прослеживается и обратная связь – влияние Жития Серапиона на Житие Иосифа. Список Волок. № 625, изданный К.И. Невоструевым,

---

[239] *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 155–157.

[240] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 291.

[241] Исследователь, в частности, обратил внимание, что в Житии Серапиона оставлена фраза «тем же повинутися древним боголюбезным мужем», см.: *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 157), дословно совпадающая с фразой из Жития Иосифа, в то время как рассказ о самих «мужах» в Житии Серапиона был выпущен, но читается в Житии Иосифа (Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 38), см.: *Зимин А.А.* Зарождение земских соборов // Вопросы историографии и источниковедения. Сб. IV. Казань, 1969. С. 20. Примеч. 36. В этой связи не слишком убедительно выглядит мнение Г.Н. Моисеевой, что «сербский агиограф Лев Филолог… использовал Житие новгородского архиепископа», см.: *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 150. Примеч. 7.

[242] *Плигузов А.И.* «Сборный ответ 1503 г.». С. 345.

[243] В.О. Ключевский также обратил внимание, что агиобиограф Серапиона «предисловие и начало жития… дословно выписал из слова Льва Филолога на память Зосимы Соловецкого», см.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 291; ср.: *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 152–153 и Похвальные слова // Православный собеседник. 1859. Часть вторая. С. 353–355 Очевидно, творчество сербского агиографа было хорошо знакомо неизвестному автору Жития Серапиона. По мнению Э. Курц, список Жития новгородского архиепископа по рукописи РГБ. Унд. № 367 текстологически наиболее близок к Похвальному слову Зосиме Соловецкому, см.: *Kurz E.* The Lives of Serapion and Iosif as Historical Sources for the Council of 1503 // The Council of 1503: Source Studies and Questions of Ecclesiastical Landowning in Sixteenth-Century Muscovy: A Collection of Seminar Papers. Cambridge, Mass., 1977. P. 101–102. Это может говорить о первичности данного списка Жития Серапиона по сравнению с остальными. Г.Н. Моисеева, издавшая текст памятника, положила в основу публикации иной список, РНБ. Погод. № 758, а Унд. № 367 был использован для разночтений, см.: *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 150 . В дальнейшем Житие Серапиона цитируется по списку Унд. № 367 как наиболее близкому и к тексту Жития Иосифа Волоцкого.

обнаруживает в рассказе о соборе 1503 г. приписанные внизу листа (выделены курсивом) и внесенные в текст следующие дополнения:

Первоначальная редакция Жития	Список Волок. № 625
И в сих съвопрошаниих Иосиф разумно и добре, разчиняя лучшая к лучшим, смотря обоюду пользующая. Аще вся леть есть, рече апостол, но не назидають. И по совершении же сих отци кождо во своа отидоша. Малом же послеже самодержец Иван сыновом своим расчиняет достоаниа господьству их [244].	И в сих же съвпрошаниих *Троицкой Сергиева монастыря игумен Серапион да сий* Иосиф разумно и добре расчиняа лучшая к лучшим, смотря обоюду пользующая. Аще вся леть есть, рече апостол, но не вся назидают. *Ивану же самодержцу тогда нечто божественно случися.* По совершении же сих отци кождо во своа отидоша. Мало же последиже самодержец Иоанн, в старости мастити уже, испольнь дней, сыновом своим расчиняет достояниа отечеству их [245].

Отмеченные изменения текста можно отнести к заимствованиям из Жития Серапиона, где они читаются непосредственно в тексте: «В сих же совопрошаниих Троицкой Сергиева монастыря игумен Серапион, разумно и добре разчиная лучшая к лучшим, разсмотряя обоюду пользующая. Тогда же самодержцу Иванну нечто божествено бысть, и уже в старости мастите самодержец Иван разчиняет сыновам свои достояния»[246]. Схожие чтения сохраняются и в списках Жития Иосифа СПб. ДА № 270/4 и Овч. № 136[247], поэтому вполне уместен вывод А.И. Плигузова, что «на перечисленные списки

[244] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 39.
[245] Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С. 120.
[246] *Моисеева Г.Н.* Житие Новгородского архиепископа Серапиона. С. 157.
[247] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 39. Прим. 218–220.

жития Иосифа повлияло житие Серапиона». Причину этого исследователь видит в том, что «последователи Иосифа в середине XVI в. вынуждены были вернуться к обсуждению конфликта их патрона с архиепископом Серапионом под давлением пропаганды, развернутой Троице-Сергиевой корпорацией, возможно, появление полемического Жития Серапиона… вынудило редакторов Жития Иосифа поправить историю собора 1503 г.»[248].

Вторая часть утверждения ученого, впрочем, довольно спорна: список Волок. № 625, старший из тех списков, где присутствует влияние Жития Серапиона, как уже неоднократно отмечалось, был переписан вне стен Волоколамской обители. Его переписчиком едва ли был иосифлянином, во всяком случае, в тексте Волок. № 625 есть маркер, который позволяет сделать такой вывод: за повествованием Филолога о том, что «един же Кирилов монастырь общества уставы съблюдати неврежены мняшеся, еже Иосифови зело взлюбися», редактор сделал в тексте вставку «а нестяжателное его не взлюбил». Это замечание не читается ни в первоначальной редакции, ни в редакции, представленной списками СПб. ДА № 270/4, Овч. № 136[249], Унд. № 232. Впоследствии эта фраза, являющаяся характерной особенностью списка Волок. № 625, была зачеркнута[250], что не удивительно, учитывая судьбу рукописи, переданную после кончины Д.И. Оболенского-Немого в Иосифо-Волоцкий монастырь. Поэтому включение в состав старшего списка второй редакции Филологова Жития Иосифа вставок из Жития новгородского архиепископа можно объяснять не столько реакцией иосифлян на прославление святителя, сколько желанием редактора подчеркнуть роль Серапиона на соборе 1503 г.

Последнее, между тем, может быть связано не столько с иосифлянами, сколько с их оппонентами, сторонниками опального архиепископа Серапиона.

---

[248] *Плигузов А.И.* «Сборный ответ 1503 г.». С. 346–347.

[249] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 20; Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С. 93. Примеч. 112.

[250] Житие, составленное неизвестным // ЧОЛДП. С. 93. Примеч. 112. К.И. Невоструев, обративший внимание на зачеркнутую фразу, полагал, что «это было критическое замечание какого-нибудь постороннего читателя, сделанное им на поле своего списка, которое писец настоящей рукописи внес в самый текст».

Среди материалов Стоглавого собора содержится послание бывшего митрополита Иоасафа с замечаниями относительно соборных постановлений, написанное им в ответ на послание царя и собора. В своих ответах Иоасаф особое внимание уделил соборным определениям 1503 г. «о вдовых священникех», которые отразились и в решениях Стоглавого собора. «И опричь, государь, – отвечал бывший митрополит царю, – игумена Иосифа никто не писан, кто у деда у твоего на том соборе был. И будет, государь, тебе угодно деда твоего, государя нашего, и ты бы, государь, Бога ради и тех честных манастырей архимандритов и игуменов, и старцев велел написати в тои статьи в своем списке»[251]. Р.П. Дмитриева справедливо полагала, что бывший митрополит, проживавший на покое в Троице-Сергиевом монастыре, предлагал упомянуть в статьях Стоглава о вдовых попах «по всей вероятности, Нила Сорского и новгородского архиепископа Серапиона», присутствовавших на соборе 1503 г. Исследовательница также отметила, что ответы Иоасафа «на постановления собора носили частный характер и в окончательных решениях его отражения не получили» [252], хотя, как показала Е.Б. Емченко, замечания Иоасафа частично были учтены в соборных приговорах Стоглава[253]. Последнее явно свидетельствует об авторитетности мнений бывшего митрополита. Не исключено, что и автору переделки Жития Иосифа Волоцкого, были известны указания Иоасафа: руководствуясь ими, он вполне мог включить упоминание о присутствии Серапиона на соборе. Правда, в рамках Жития Иосифа упоминание о нем обнаруживается в рассказе о поземельных, а не о дисциплинарных вопросах на соборе 1503 г. Однако известия Жития Серапиона, которыми пользовался редактор Жития Иосифа, сообщали только об участии будущего новгородского архиепископа в обсуждении вопроса о монастырских вотчинах. К тому же о роли Серапиона в поземельных спорах 1503 г. свидетельствует и другой источник – «Слово

[251] *Емченко Е.Б.* Стоглав: Исследование и текст. М., 2000. С. 413.

[252] *Дмитриева Р.П.* Иоасаф Скрипицын – книжник и библиофил XVI в. // Книжные центры древней Руси XI – XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 303.

[253] *Емченко Е.Б.* Стоглав. С. 111–112.

иное». Кстати, «Слово иное» вполне четко разъясняет известие Жития о том, что Ивану III «нечто божественно случися»: согласно источнику, покушавшемуся на земли Троице-Сергиевой обители великому князю «прииде же посещение от Бога <…>: отняло у него руку и ногу и глаз»[254]. Очевидно, Серапион в бытность троицким игуменом действительно сыграл заметную роль в решении вопроса о монастырских селах. И если предложенная гипотеза справедлива, то возникновение второй редакции Жития Иосифа Волоцкого следует отнести к 50-м гг. XVI в.[255]

После обретения мощей Серапиона и последующего его прославления на рубеже 1550-х – 60-х гг. иосифляне могли использовать текст находившейся в их распоряжении второй редакции Жития своего патрона для собственных целей. Проблема разрешения конфликта между двумя церковными деятелями, очевидно, никуда не делась, хотя иосифляне пытались решать ее не столько сглаживанием противоречий, сколько утверждением правоты первого волоцкого игумена: вероятно, именно по этой причине в список второй редакции Филологова Жития СПб. ДА № 270/4 попал текст второй митрополичьей разрешительной грамоты Иосифу Волоцкому. С другой стороны, если предположить, что текст Жития Иосифа Волоцкого, составленный «неизвестным», в СПб. ДА № 270/4 восходит непосредственно к Волок. № 625, нужно признать, вопреки мнению А.И. Плигузова, что сборник СПб. ДА № 270/4 все же, по-видимому, был составлен в Иосифовом монастыре. При этом можно утверждать, что, несмотря на все переделки, Житие Иосифа Волоцкого, принадлежащее перу Аникиты Льва Филолога, не имело сколько-нибудь широкого распространения в среде иосифлян.

Таким образом, Житие Иосифа Волоцкого, написанное «неизвестным», вполне могло принадлежать перу Аникиты Льва Филолога и быть написанным

---

[254] *Бегунов Ю.К.* «Слово иное» – новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 352.

[255] Весьма примечательно, что автором Жития Серапиона многие исследователи считают бывшего митрополита Иоасафа, хотя это мнение дискуссионно, см.: *Дмитриева Р.П.* Иоасаф Скрипицын. С. 309-310; *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 150. С учетом предложенной датировки второй редакции Жития Иосифа Волоцкого, Житие новгородского архиепископа было составлено ранее 50-х гг. XVI в. и явно не приурочено к обретению мощей Серапиона в 1559 г.

в самом начале 1530-х гг. Несмотря на то, что агиограф взаимодействовал при написании Жития с иосифлянами, в частности, с упомянутым в тексте старцем Селифоном, Житие в первоначальной редакции не получило, по всей вероятности, распространения в среде волоцких постриженików. Лишь гораздо позже, во второй половине 60-х гг. XVI в., когда список уже второй редакции Филологова Жития попал на Волок в составе библиотеки князя Д.И. Оболенского-Немого, тамошние насельники обратили на него свое внимание.

1.4 Выводы. Рассмотрев основные агиографические произведения, посвященные Иосифу Волоцкому, условно относящиеся к середине XVI в., можно предложить следующие выводы.

Во-первых, относительно минейного Жития можно заключить, что Савва Черный при работе над ним имел возможность опираться на Надгробное слово и Волоколамский патерик Досифея Топоркова, причем, если связь сочинения крутицкого владыки с Надгробным словом в значительной степени предположительна, то использование в минейном Житии патеричного рассказа о попе-еретике можно считать вполне обоснованным. Поэтому заявление автора минейного Жития Иосифа Волоцкого о том, что спустя 30 лет после смерти преподобного никто не решился приступить к написанию его агиобиографии, следует признать исключительно этикетным приемом. К иным источникам, использованным Саввой Черным, нужно отнести Летописчик Волоколамского монастыря, возможность связи которого с текстом минейного Жития довольно высока. Очевидно также, что крутицкий владыка опирался на собственные воспоминания – в этом отношении замечательно приведенное выше наблюдение о времени появления Саввы в Иосифо-Волоцком монастыре позже мая 1506 г.

Во-вторых, изучение истории творчества Досифея Топоркова и состава не дошедшего до наших дней авторского сборника Епарх. № 664 позволяет прийти к выводу, что большинство произведений, в него включенных, в том числе Надгробное слово преподобному Иосифу, могли быть созданы в 1520-х гг. Рассмотрение истории текста Волоколамского патерика с известной долей

вероятности свидетельствует о создании Досифеем отдельных патериковых повестей, бытовавших в качестве самостоятельных произведений, также в 20-е гг. XVI в. Существуют косвенные признаки того, что в целом патерик был составлен позже 1531 г., после завершения редакторской работы Досифея над текстом Синайского патерика и соборного осуждения Вассиана Патрикеева. Источники Досифея Топоркова основаны, в первую очередь, на его личных впечатлениях от пребывания в обители дяди, но даже тогда, когда Досифей использовал информацию, полученную из вторых рук, его известия могут быть признаны уникальными и вполне достоверными. Вполне вероятно, родственные связи Досифея Топоркова с Иосифом Волоцким явились причиной интереса к агиографическим сочинениям Досифея в волоколамской книжности, а текст Надгробного слова был использован составителем позднейшего Жития Иосифа Волоцкого, приуроченного к его общерусскому прославлению в 1591 г.[256].

В-третьих, был приведен дополнительный довод в пользу атрибуции Жития Иосифа, написанного «неизвестным», Аниките Льву Филологу: об этом может свидетельствовать сюжет о «тяжарях», встречающийся и в тексте Жития, и в тексте Похвального слова Савватию Соловецкому, принадлежащего перу сербского агиографа. Вероятная датировка Жития устанавливается на основании косвенных признаков, главным образом, благодаря контексту упоминания волоцкого старца Селифонта в минейном и Филологовом Житии, а также известиях Филолога о пожалованиях дмитровского князя Юрия Ивановича Иосифову монастырю. По-видимому, сербский агиограф работал над созданием Жития в самом начале 30-х гг. XVI в. Рассмотрен был и вопрос относительно истории текста написанной Аникитой Львом Филологом агиобиографии, а создание его второй редакции,

[256] «К соборному приговору 1591 года об общерусском церковном почитании первого волоцкого игумена было готово новое сочинение – развернутое житие с солидным списком чудес и похвальным словом Иосифу», см.: *Плигузов А.И.* Вторая редакция. С. 30. Состав этого памятника был относительно подробно рассмотрен Т.В. Поповой, обратившей внимание на предисловие к тексту, в качестве которого было использовано начало Надгробного слова, см.: *Попова Т.В.* К вопросу о «редакциях» Жития Иосифа Волоцкого // Вестник архивиста. 2001. № 6 (66). С. 261.

в котором обнаруживается влияние Жития святителя Серапиона Новгородского, отнесено к середине XVI в. Вообще, нужно отметить, что конфликт Иосифа Волоцкого с новгородским архиепископом Серапионом отразился не только в начальных текстах Филологова и минейного Жития, но и оказал влияние на последующие переделки этих агиографических сочинений.

Глава 2. На пути к основанию Волоцкого монастыря: Иосиф Санин в конце 1450-х – 1479 гг. по житийным текстам

2.1 Историографический экскурс. Ранний период биографии преподобного Иосифа – до монашеского пострига Ивана Санина – известен почти исключительно по агиографическим сочинениям. Повествовательные начала житийных текстов, при почти полном отсутствии иных источников, в целом определяли основную линию изучения начального этапа истории раннего иосифлянства. Исследователи зачастую вынуждены были пересказывать сообщения источников, лишь в отдельных случаях прибегая к критическому разбору известий.

Сочинение П.С. Казанского, в значительной мере построенное на повествовательных началах, тем не менее, содержит отдельные наблюдения, не утратившие актуальности по сей день, о чем еще будет повод упомянуть ниже[257]. Н.А. Булгаков, также следуя сообщениям агиографических источников, вместе с тем сопровождает свои разыскания обобщениями, в

[257] *Казанский П.С.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 3–16.

частности о том влиянии, которое оказало на будущего основателя волоцкой обители посещение Кирилло-Белозерского и Саввина Тверского монастырей[258]. И.П. Хрущев, рассматривая житийные тексты, в некоторых случаях обращает внимание на нестыковки в рассказах агиографов. Так, согласно его замечанию, «житие, написанное неизвестным, говорит, что Пафнутий сам назначил учителем и пастырем ближайшего ученика своего Иосифа. Надгробное слово Иосифу, писанное племянником его Досифеем, говорит, что избранный братиею Иосиф был понуждаем принять игуменство самим Иваном Васильевичем и принял этот сан только потому, что не мог ослушаться самодержца»[259]. Критические замечания к книге И.П. Хрущева, предложенные К.И. Невоструевым, и, бесспорно, имеющие характер самостоятельного исследования, содержат довольно любопытные наблюдения, в частности, касающиеся Саввина Тверского монастыря, где Иосифу Волоцкому дважды довелось побывать[260].

Дальнейшее развитие историографии обнаруживает характерное обращение с текстами источников, которое становится основой для весьма вольной интерпретации фактов начальной истории раннего иосифлянства. Краткий обзор деятельности Иосифа Санина до основания Волоцкого монастыря принадлежит В.И. Жмакину, который склонен рассматривать его как прямого продолжателя дел Пафнутия Боровского, но не в монашеском делании, а в хозяйственной организации своей обители. «Продолжительное пребывание в монастыре Пафнутия, – пишет В.И. Жмакин, – имело для Иосифа широкое воспитательное значение… Монастырь Пафнутия отличался обширностью, благоустройством и… редким богатством». Опыт, полученный Иосифом в Пафнутьевом монастыре, согласно рассуждениям автора, был впоследствии использован при организации Волоколамской обители:

---

[258] *Булгаков Н.А.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 17–35. Впрочем, работа Н.А. Булгакова с агиографическими текстами содержит некоторые оплошности: в частности, автор называет среди иноков, поддержавших решение поставленного в игумены Боровского монастыря Иосифа о введении строго общежития, Иону Голову. См.: Там же. С. 24. Из Филологова Жития Иосифа известно, что Иона принял постриг уже на Волоке. См.: ЧОИДР. С. 29.

[259] *Хрущев И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 31–32.

[260] *Невоструев К.И.* Рассмотрение книги И. Хрущева. С. 99.

«Благодаря предприимчивому и практическому характеру, который выработался у него под руководством Пафнутия, преп. Иосиф сумел быстро увеличить монастырские средства, которые дали ему возможность обстроить свой монастырь со всем благолепием и богатством»[261]. В том же ключе наблюдения о характере связей между учителем Пафнутием Боровским и учеником Иосифом Волоцким были продолжены В.М. Довнар-Запольским, писавшим, что старец Пафнутий «не терпел в своем монастыре рассуждений о догматах и рассуждающих изгонял из монастыря», что в значительной степени было перенято и преподобным Иосифом: «Буква и обряд, – пишет В.М. Довнар-Запольский, – вот основа его понимания религии… Мысль не должна играть роли в жизни человека»[262]. Краткий пересказ житийных известий о начале трудов и подвигов преподобного Иосифа с собственными критическими замечаниями предлагает читателю Г.П. Федотов[263]. Наблюдения такого рода, очевидно, страдают излишней публицистичностью.

«Политические позиции Иосифа Волоцкого» в качестве фокуса рассмотрения его деятельности к моменту основания Волоколамского монастыря были характерны для штудий советского периода. Так, Я.С. Лурье полагал, что «представления об иосифлянстве как официозном направлении, теснейшим образом связанном с государственной властью» не имеют ничего общего с фактами начального этапа деятельности Иосифа Волоцкого, уход которого с игуменства в Пафнутьевом монастыре как раз был вызван конфликтом с великокняжеской властью, а с момента устроения обители на Волоке «завязалась его многолетняя дружба с местными удельными князьями, разрешившими ему основать новый монастырь в их владениях»[264]. Более внимательное отношение к известиям агиографических источников характерно для А.А. Зимина, подробно осветившего все перипетии раннего

[261] *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил. С. 14–15.

[262] *Довнар-Запольский В.М.* Московские гуманисты и обскуранты XVI века // Москва в ее прошлом и настоящем. Б.м., 1909. Вып. 2. С. 25.

[263] *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. С. 175–178.

[264] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 234–238.

этапа деятельности Иосифа Волоцкого, рассматривая вопросы о его происхождении, пребывании в Пафнутьевом монастыре и странствиям по русским обителям в поисках образца для устройства иноческого общежития. Исследователь, однако, тоже указывает на «смену политической ориентации» Иосифа как причину ухода из Боровского монастыря, находившегося под покровительством великого князя. С другой стороны, как пишет А.А. Зимин, «школа, которую он получил в Пафнутьевом монастыре, не прошла для него даром. Он навсегда сохранил представление о великом князе как о возможной защите». Внимание удельного князя Бориса Васильевича Волоцкого к пришедшему в его владения игумену Иосифу исследователь объясняет необходимостью «создать свою придворную обитель, защищавшую интересы волоцких князей» в условиях конфликта с Новгородом, к епархии которого принадлежал удельный Волоколамск. Мало того, как замечает А.А. Зимин, местный удельный князь Борис Васильевич выступал в качестве инициатора создания монастыря[265].

Своеобразным обобщением работ предшествующих поколений ученых об Иосифе Санине до создания им Волоцкого монастыря стал труд А.И. Алексеева[266].

Разыскания исследователей, таким образом, представляют собой довольно простую картину изучения раннего периода биографии Иосифа Волоцкого. Во-первых, как уже было отмечено, для нее характерен скорее повествовательный, чем проблемный подход, а во-вторых, большинство обобщающих выводов, предложенных исследователями по теме, зачастую являются результатом скорее логических построений, чем тщательной работы с источниками. Обращение к материалам житий Иосифа Волоцкого позволяет выделить несколько немаловажных вопросов и, основываясь на более внимательном прочтении текстов, предложить адекватное указаниям источников их решение.

---

[265] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 37–54.
[266] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 23–79.

2.2 Связи с Саввиным Тверским монастырем в иосифлянской агиографической традиции. Первая проблема, которая нуждается в разъяснении, касается связей Иосифа Волоцкого с Саввиным Тверским монастырем. Из минейного Жития преподобного известно, что по достижении двадцатилетнего возраста Иван Санин «хотя отъити в мнишеский чин <…>, еже имети учителя нелестна, и како предатися ему и быти безответну и в всяком повиновании без разсужденаа и ничесоже от помыслов таити». И «пыташе об обителех и в них старцев живущих; и уведев в Тверскых монастырех в обители святаго Савы старца свята, именем Варсонофия, по реклу Неумоя»[267]. Достигнув Саввина монастыря, Иван «прииде к игумену, игумен же посла его в трапезу, якоже и прочих гостей, дабы ял». Но услышанное в монастырской трапезной «от мирян сквернословие» серьезно его смутило, ибо, как пишет Савва Черный, «зело бо ненавидя сквернословиа и кощун и смеха безчинна от младых ногтей». Найдя старца Варсонофия, Иван Санин рассказал ему о своем стремлении к иноческой жизни и попросил совета: «еже ми аще речеши, то ми от Бога извещение». Старец Варсонофий так ответил будущему игумену: «Добру делу, чадо, желаеши, аще съвершиши; но неудобно ти в здешних монастырех жити; но иди, Богом возлюбленное чадо, к преподобному игумену Пафнутию в Боровеск: слышах бо о нем от многых, яко живет богоугодным житием в всем по Бозе, тамо получиши желаемое»[268]. Существовании связей между Пафнутьевым монастырем и Саввинским старцем Варсонофием подтверждает Волоколамский патерик: некий разбойник Иаков Черепина, раскаявшись, принял постриг в обители преподобного Пафнутия, но «помале, отложив образ, начат паки разбивати». Будучи обличен в своих нечестивых делах Пафнутием, Иаков вновь раскаялся,

[267] В Житии Иосифа, составленном Филологом, сказано, что Иван Санин, «двадесятое бо лето от рожения ему текущу <…> умысли взыскати наставника искусна, могуща юности въздержати, и истина учителя суща быти, и руководити небесному жительству могуща». Однако агиограф не знает о путешествии Ивана в Саввин монастырь к старцу Варсонофию, сообщая, что юноша сразу отправился в Боровск к игумену Пафнутию. См.: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 14–15.

[268] ВМЧ. Стб. 456–457.

«и поиде ко отцу Варъсунофию, в Савиной пустыне живущу во отходе, и у него сконча живот свой в покоянии, слезах»[269].

Посещение Иваном Саниным Саввина Тверского монастыря имело, если исходить из свидетельств Саввы Черного, решающее значение для его дальнейшей судьбы и стало причиной того, что постриг Иван принял именно у игумена Пафнутия в Боровске. Однако спустя почти два десятилетия Иосифу, тогда уже настоятелю Боровской обители, довелось вновь оказаться в Саввином монастыре. Согласно повествованию Саввы Черного, стремясь укрепить в Пафнутьевой обители после смерти ее основателя общежительные начала и видя несогласие насельников, игумен Иосиф задумал «пойти <…> во вся рускыя монастыри и избирати от них еже на пользу». Вместе со старцем Герасимом Черным, которого молодой игумен «сътвори себе старцем <…>, и предася ему в ученикы <…>, изыдоша вътай из монастыря»[270]. Посетив Кирилло-Белозерский монастырь, старцы «поидоша в тверскиа монастыря, еще бо в та времена великое княжение свое в Твери; и приидошя во обитель святаго преподобнаго Савы, бе же в той обители благоговеинство и благочиние велие». Там с Иосифом и Герасимом произошел случай, который явно был истолкован боровскими пострижениками отнюдь не в пользу обычаев Саввина монастыря. «Со всенощнаго разидошася клирошане, – пишет Савва Черный, – якоже им обычно прохладитися в час чтениа; бе же книга на налои, а чтеца не бяше. Игумен же зря семо и овамо, и от стыда не могий ничто глаголати; старец Герасим рече Иосифу: въстани, чти». Иосиф начал читать, являя «во чтении умиление, достойно удивлению великому: никто бо в та времена нигде таков явися». Игумен Саввина монастыря, услышав чтение Иосифа, задумал задержать странствующих старцев в своей обители и даже послал к тверскому князю, дабы тот не дал им уйти из тверских пределов, однако Герасиму и Иосифу удалось скрыться[271].

---

[269] Волоколамский патерик. С. 100.

[270] По сообщению Досифея Топоркова, Иосиф «учини же ученика своего в чину старца, а сам яко ученик последоваше ему и ризами худейшими обложив себе». См.: Надгробное слово. С. 168.

[271] ВМЧ. Стб. 462–463.

Несколько любопытных подробностей о своих посещениях Саввина Тверского монастыря преподобный Иосиф сообщает в «Отвещании любозазорным», десятом «слове» пространной редакции монастырского Устава. «Видехом и блаженнаго оного Саву, – свидетельствует Иосиф Волоцкий, – иже бяше настоятельствуя в Савине монастыри в тверских пределех пятьдесят лет и выщьше, и толикое тщание и попечение имеяше о пастве, яко же и ему предстояти в дверех церковных, и жезл в руку имея; и аще убо кто от братии к началу не приде, или преже отпущения отхождаше, или на пении беседы творяше, или от своего места на иное преходяща, никако умолчеваше, но возбраняше и запрещаше; или кто от пения исхождаше не единою, яко же ни малая согрешения и безчинства презирати, вопреки же глаголющих и безчинстующих овогда жезлом бияше, овогда в затвор посылаше». Как видим, устроение Саввиной обители было весьма строгим исключительно благодаря Савве; резонно предположить, что будущий волоцкий игумен имел возможность познакомиться с обычаями тверского монастыря, когда явился туда за советом к старцу Варсонофию. Преподобный Иосиф сообщает о том, что видел «святаго оного великого старца Варсонофия, иже нарицаем Неумоя, иже бяше брат блаженному Савве», то есть тогдашнему настоятелю Саввина монастыря. Иосиф рассказывает о Варсонофии некоторые небезынтересные подробности, в частности, о том, что старца Варсонофия «постави настоятелем предний Сава Бороздин, нарицаемый Ера, иже бяше началник обители оноя, егда сам отиде во Святую гору. Блаженный же Варсонофие 5 лет пребысть на игуменстве, потом же отиде в пустыню, игуменство же предаст сему Саве». Варсонофий сорок лет подвизался в отшельничестве недалеко от Саввиной обители, и лишь когда «доспе в великую старость, тогда святый Сава повеле того в монастырь привести». Однако по преставлении старцев Варсонофия и Саввы братия «избраша себе игумена от иного монастыря; он же начат жити не по обычаю монастыря оного

и не по преданию святых онех старец»[272]. Вероятно, последнее свидетельство можно соотнести с известиями о монастырских обычаях из рассказа Саввы Черного о втором посещении старцем Иосифом Саввина монастыря. Поэтому совершенно справедливо основанное на известиях минейного Жития Иосифа Волоцкого замечание П.С. Казанского, что во время второго посещения преподобным Иосифом Саввина Тверского монастыря «уже не застал он в живых Савву и Варсонофия»[273].

Однако существует и другое мнение касательно времени посещения Иосифом Волоцким Саввиной обители близ Твери и знакомства его с игуменом Саввой и старцем Варсонофием. Так, В.В. Зверинский в статье о Саввином монастыре пишет, что «преподоб. Иосиф Волоколамский лично посетил обитель около 1480 г… В свое посещение преп. Иосиф Волоколамский лично познакомился с великим старцем Варсонофием, называемым Неумоя»[274]. Приводимую дату можно отнести только ко времени второго визита будущего волоцкого игумена в Тверской монастырь. Впрочем, справочник В.В. Зверинского о русских монастырях, будучи едва ли не самым информативным пособием по теме, тем не менее, не лишен досадных оплошностей[275], к которым вполне можно отнести известие о единственном посещение Иосифом Саниным Саввина монастыря на рубеже 70 – 80-ых гг. XV в.

Похожая точка зрения озвучена и в контексте новейших разысканий М.В. Корогодиной о книге Правил, принесенной с Афона старцем Саввой Тверского Саввина монастыря, и затем использовавшейся Вассианом Патрикеевым в работе над его редакцией Кормчей. Исследовательница, пытаясь установить, какой Савва мог принести список Правил с Афона, Савва Бороздин, которого Иосиф Волоцкий называл «начальником» обители, или

---

[272] ВМЧ. Стб. 553–556; Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 103–106.

[273] *Казанский П.С.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 13.

[274] *Зверинкий В.В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 2015. Книга III. С. 153. № 1999.

[275] В.В. Зверинский, например, указывает в статье о Иосифо-Волоцком монастыре, что на территории обители был погребен «митроп. Даниил, сосланный сюда в 1522 г. Грозным». См.: Там же. Книга II. С. 154. № 845.

игумен Савва, брат старца Варсонофия, пишет следующее: «Преподобный Иосиф посетил Саввин монастырь в 1479 г. и встречался там с игуменом Саввой, который, по словам самого Иосифа, к тому времени управлял монастырем уже 50 лет». М.В. Корогодина обращает внимание на указание Иосифа, что прежде Варсонофия и Саввы настоятелем и, возможно, основателем монастыря под Тверью в 1397 – 1398 гг. был Савва Ера Бороздин, который отошел в 1411 г. на Святую гору. Этот Савва Бороздин, согласно укоренившейся традиции, впоследствии основал на реке Вишере под Новгородом новый монастырь, а после кончины в конце 50-ых гг. XV в. стал почитаться как святой. Рассуждения М.В. Корогодиной, будучи довольно последовательными, позволяют сделать вывод, что и Савва Бороздин, основавший монастырь под Тверью в самом конце XIV в. и преставившийся на Вишере в конце 50-ых гг. XV в., и старец Варсонофий, ставший игуменом в 1411 г. и в 1479 г. еще доживавший свой век, равно как и его брат игумен Савва, были долгожителями, что, разумеется, представляется маловероятным. Как замечает М.В. Корогодина, все это обязывает «критически отнестись к отождествлению Саввы Вишерского с основателем Тверского монастыря, отправившимся на Святую гору»[276].

Однако, как было показано выше, мнение о том, что Иосиф Волоцкий имел возможность видеть в Саввином монастыре в 1479 г. старцев Варсонофия и Савву, ошибочно, оно не подтверждается ни известиями минейного Жития преподобного Иосифа, ни его же свидетельствами из «Отвещания любозазорным». Мало того, существуют прямые доказательства, что тверской игумен Савва скончался еще при жизни Пафнутия Боровского, то есть до 1 мая 1477 г.[277] В составе Волоколамского патерика содержится записанный со слов Иосифа Волоцкого рассказ о неназванном по имени игумене «в нелице

[276] *Корогодина М.В.* Какие правила вывез со Святой Горы тверской инок Савва? // Афон и славянский мир. Сб. 1: Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Св. Гора Афон, 2014. С. 263–264.

[277] Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным / Издание и вступительная статья А.П. Кадлубовского // Сборник Историко-филологического общества при Институте князя Безбородко. Нежин, 1899. С. 147.

монастыри в Тверской стране»; игумен этот довольно строго обращался с братией своего монастыря, имея «обычей стояти у прежних дверей церковных, имиже братия вхожаху и исхожаху; и елицы исхожаху не на нужную потребу и в паперть церковную на празнословие, он же <…> бияше таковыа жезлом, сущим в руках его». В этом игумене, несомненно, можно узнать Савву Тверского, каким изображал его и сам преподобный Иосиф в «Отвещании любозазорным». Самое важное, однако, в том, что Волоколамский патерик содержит описание кончины игумена Саввы, когда «нападе на руки его болезнь и, яко огнем, пожизаше руце его. Братия же поставляху ему делбу, полну снега, в нем же погрузаше руце свои до запястиа, и, истаевшу ему, паки насыпаваху. И сице творяще, дондеже скончашеся он о Господе». Подробности кончины Саввы Тверского вскоре стали известны «отцу Пафнутию, иже в Боровъсце», который рассудил, что сурово смирявшему братию жезлом игумену Савве «Бог при кончине попусти пострадати <…> зде, а тамо милуя его»[278]. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что Савва Тверской скончался раньше второго посещения Иосифом Саввина тверского монастыря; вполне возможно, что еще раньше своего брата Саввы скончался и старец Варсонофий, поставленный на игуменство Саввой Бороздиным. В.О. Ключевский указал на рукопись, созданную «в Саввиной пустыни при игумене Варсонофие в 1416 г.»[279], а М.А. Федотова уточнила, что это «рукопись РНБ из собр. графа Толстого “Слова Исаака Сирина” (совр. шифр QI 207) датируется 1416 г., она написана, о чем сказано на л. 373 об., при Варсонофии из Саввиной пустыни»[280]. Судя по приведенным выше известиям Иосифа Волоцкого, Варсонофий пробыл на игуменстве пять лет, а затем его сменил Савва, остававшийся настоятелем более пятидесяти лет[281], поэтому

[278] Волоколамский патерик. С. 94.

[279] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 158. Примеч. 1.

[280] *Федотова М.А.* К вопросу о житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 556. Примеч. 56.

[281] Д.М. Буланин, впрочем, замечает, что «согласно Уставу (Духовной грамоте) Иосифа Волоцкого, пять лет подвизался на Афоне местночтимый подвижник Савва Тверской, которого, как кажется, рано начали путать и до сих пор с уверенностью не могут отделить от тезоименитого ему святого Саввы Вишерского». См.: *Буланин Д.М.* Афон в древнерусской и книжности до конца XVI в.: (Из истории образа по памятникам,

начало игуменства Варсонофия в Саввином монастыре относится к промежутку между 1411 и 1416 гг.

Здесь уместно вспомнить сообщение Иосифа Волоцкого о том, что Варсонофий получил игуменство непосредственно от прежнего «началника» Саввы Бороздина, который вслед за этим ушел на Афон. Относительно Саввы Бороздина, как уже отмечалось выше, сложилась традиция отождествления его с Саввой Вишерским. Правда, выводы И.П. Хрущева, следовавшего в своем сочинении этой точке зрения и полагавшего, что «по возвращении со Св. горы Савва Бороздин основал монастырь на р. Вишере, где и скончался»[282] подверглись критике К.И. Невоструевым. «Савва Ера-Бороздин, – пишет К.И. Невоструев относительно мнения И.П. Хрущева, – смешан с Саввою Вишерским, который, как гласит Житие его, сам принял иночество в основанной тем Саввою Ера обители, но, избегая человеческой славы, оставил ее и, странствуя несколько времени в пределах Новгорода, наконец остановился на реке Вишере и положил здесь начало Савво-Вишерской обители, а на Афоне отнюдь не был»[283].

Мнение К.И. Невоструева, впрочем, представляется не столь незыблемым. Как показала М.А. Федотова, уже ранний список Жития Саввы Вишерского (РНБ. Солов. № 518/537) содержит известия, что Савва Вишерский происходил «из рода убо не проста» города Кашина Тверского княжества, то есть вполне мог быть отождествлен с Саввою Бороздиным, и к тому же, судя по известиям того же списка Жития, подвизался в обители на реке Тме близ Твери[284]. Все это довольно хорошо согласуется с указаниями Иосифа Волоцкого о Савве Бороздине и служит предварительным доказательством в пользу того, что Савва Ера Бороздин и Савва Вишерский суть одно лицо.

учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси, а также пропущенным при его подготовке) // СККДР. Вып. 2. Ч. 3. СПб., 2012. С. 455.

[282] *Хрущев И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 36. Примеч. 49.

[283] *Невоструев К.И.* Рассмотрение книги И. Хрущева. С. 99.

[284] *Федотова М.А.* К вопросу о житии Саввы Вишерского. С. 551.

Обращение к минейному Житию Саввы Вишерского позволяет уточнить некоторые детали, в том числе и связанные с Саввиным Тверским монастырем, старцем Варсонофием и игуменом Саввой. Во-первых, Житие сообщает, что Савва «прииде Богом наставляем на Вешеру реку, и ту малу колибу воздрузив» во времена, когда новгородским владыкой был Иоанн, ведь вскоре после вселения подвижника «слух происхождаше о нем во всем Новеграде даждь и до самого архиепископа Иоанна», который сам посетил Саввину «колибу»[285]. Архиепископ Иоанн занимал Новгородскую кафедру с 17 января 1389 по 20 января 1415 г.[286]; поэтому Савва Бороздин мог поселиться на Вишере не позднее 1414 г., прежде оставив настоятельство в Саввином Тверском монастыре и передав игуменство Варсонофию. А последний, как отмечалось выше, стал настоятелем не раньше 1411 г. Так что известия Жития Саввы нисколько не противоречат свидетельствам Иосифа Волоцкого.

К тому же в Житии вишерского преподобного сказано, что он незадолго до смерти поручил основанный им монастырь «всесвятейшому иже тогда престол правящему великиа церкви, архиепископу Емелиану, еже промышляти тем и пещися»[287]. Под указанным архиепископом следует разуметь Евфимия I Брадатого, носившего до хиротонии имя Емелиана и занимавшего Новгородскую кафедру с сентября 1424 по 1 ноября 1429[288]. Правда, по замечанию В.О. Ключевского, «позднейшие рукописные святцы и вслед за ними церковные историки» относят кончину Саввы к 1460 г. Поэтому историк полагает известия о времени кончины Саввы Вишерского в его Житии ошибочными. «Всего вероятнее, первое иноческое имя Евфимия I поставлено здесь вместо имени преемника его Евфимия II; позднейшие писцы и писатели часто смешивали этих епископов»[289]. М.А. Федотова, следуя догадке В.О. Ключевского, обращает внимание, что «Евфимий II (Вяжецкий) умер в 1458

[285] От Житиа преподобнаго отца Савы, иже над Вишерою рекою жившаго // Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь. Дни 1 – 3. СПб., 1870 (далее – Житие Саввы). Стб. 27-29.

[286] *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 35.

[287] Житие Саввы. Стб. 32.

[288] *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 35.

[289] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 157.

г., на его место был поставлен Иона, таким образом, Савва Вишерский умер до 1458 г.»[290]. Впрочем, не совсем понятно, на каких основаниях В.О. Ключевский предпочел позднейшие указания о времени Саввиной кончины известиям его Жития. Тем более он обратил внимание на свидетельство агиографа о том, что к моменту смерти Саввы Вишерского «осмидесято ему лето того житию прохожаше»[291]. «Преп. Иосиф Санин, – замечает далее В.О. Ключевский, – называет его «начальником» тверской Саввиной пустыни. Так обыкновенно назывались основатели. Сохранилась рукопись Саввина монастыря с припиской, по которой в 1432 году этому монастырю минуло 35 лет, следовательно, он основан в 1397 – 1398 г.; трудно поверить, чтобы основатель его был тогда 17-тилетним юношей, если 80-тилетний Савва скончался в 1460 г.»[292]. Отмеченное противоречие явно свидетельствует не в пользу поздней датировки смерти вишерского подвижника; наблюдения над историей создания текста его Жития еще более усиливают эти сомнения. Как отмечает М.А. Федотова, первоначально текст Жития Саввы был составлен игуменом Вишерского монастыря Геласием в 1464 г., а затем в 1464 – 1472 гг. текст Жития дважды редактировал приезжавший в Новгород Пахомий Логофет[293]. «Геласий, как и Пахомий Логофет, – указывает исследовательница, – мало знал о жизни Саввы Вишерского, хотя они были почти современниками, житие его практически лишено каких-либо исторических свидетельств»[294]. Разумеется, Геласий мог быть не знаком с преподобным Саввой, будучи поставлен в настоятели из иноков другого монастыря, но весьма странно, что составленное им Житие содержит столь

[290] *Федотова М.А.* К вопросу о житии Саввы Вишерского. С. 550.

[291] Житие Саввы. Стб. 32.

[292] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 158.

[293] Так, в волоколамской рукописи первой половины XVI в. в заглавии Жития Саввы Вишерского сказано, что оно «сътворено священноиноком Пахомием», а в конце текста дана приписка следующего содержания: «Списано же бысть и изобретено блаженаго Савы житие священноиноком Геласием, бывшаго тогда игуменом тоя обители, лета 6972, индикта 12», см.: РГБ, Волок. № 640, л. 164, 179. В рукописи Московской Духовной Академии первой половины XVII в. текст Жития вишерского подвижника завершается следующим образом: «Повелением и благословением преосвященнаго архиепископа Великаго Новаграда и Пскова владыки Ионы снискано же бысть и изъобретено блаженнаго житие игуменом Геласием, бывшаго настоятелем тогда тоя обители. Написано же бысть и сотворено рукою смиреннаго священноинока Пахомиа Сербина, иже от Святыа горы». См.: РГБ, МДА № 15, л. 379об..

[294] *Федотова М.А.* К вопросу о житии Саввы Вишерского. С. 549–550.

скудные свидетельства о жизни Саввы. Ведь, надо полагать, игумен Геласий был пусть младшим, но все же современником преподобного Саввы, а в Вишерской обители еще должны были оставаться очевидцы его подвигов. Все это позволяет согласиться с ранней датировкой кончины Саввы Вишерского. К тому же упоминание архиепископа Емелиана подталкивает к еще одному любопытному выводу. По замечанию В.Л. Янина, «Емельян, избранный 30 августа 1423 г., стал Евфимием I 24 сентября 1424 г.»[295], и, таким образом, между избранием и хиротонией архиепископа прошло больше года. Вполне возможно, упоминание архиепископа Емелиана относится как раз к тому времени, когда владыка был наречен, но еще не поставлен в новгородские архиепископы. Заметим, что кончина преподобного Саввы, обозначенная в Житии – «душю свою мирно Господеви предасть октября месяца в 1 день»[296] – могла случиться как раз вскоре после избрания владыкой инока Емелиана.

Таким образом, Савва Бороздин, подвизаясь изначально в Саввином Тверском монастыре и даже, быть может, будучи его основателем и первым игуменом[297], в 1411 г. или чуть позже мог передать игуменство Варсонофию и позднее переселиться на Вишеру, где подвизаться уже в качестве Саввы Вишерского. Однако не стоит забывать о свидетельстве Иосифа Волоцкого о том, что, оставив игуменство, Савва Ера Бороздин отправился на Афон. Следовательно, Савва должен был, покинув тверские пределы, побывать на Афоне и затем до 1415 г. – момента, когда новгородский архиепископ Иоанн, благословивший Савву на монашеский подвиг на Вишере, покинул кафедру – прийти в Новгород. Впрочем, к сообщению Иосифа Волоцкого о посещении Саввой Бороздиным Афона можно отнестись критически.

---

[295] *Янин В.Л.* Очерки истории средневекового Новгорода. М., 2013. С. 280.

[296] Житие Саввы. Стб. 32.

[297] По замечанию М.А. Федотовой, в старшем списке рукописи Жития преподобного Саввы (РНБ, Солов. № 518/537) говорится, что он «изыде от своего дому, и от своих сродник, и прииде в честную обитель святаго Савы, отстоащи от осподьствующаго града Твери 15 поприщ на реце, глаголемей Тме, и вселися ту, и възложи бо на ся иночьскы образ» (*Федотова М.А.* К вопросу о житии Саввы Вишерского. С. 551). В минейном Житии Саввы об этом периоде его жизни сказано сказано еще короче: «Яве убоТверскиа земли <…>, и в неких от их же тамо монастырей быв, жестоко житие проходя» (Житие Саввы. Стб. 26-27).

Нестыковка в рассказе волоцкого игумена становится очевидна, если вспомнить про упомянутую В.О. Ключевским рукопись с припиской о дате основания Саввина Тверского монастыря. Как отмечает Г.И. Вздорнов, исследовавший судьбы рукописей афонского происхождения на Руси рубежа XIV – XV вв., бытование отдельных их экземпляров обнаруживается в Твери, «куда… они попали… почти все в 30-х годах XV в. Первая из них – Устав церковный на пергамене (ГИМ, Усп. 5-п). Он происходит из пригородного тверского Сретенского монастыря, основанного в 1397 г. Основателем и первым игуменом Сретенского монастыря был представитель видного рода тверских (кашинских) бояр Бороздиных Савва. После Саввы игуменами были Варсонофий и еще один Савва (примерно с 1417 г.). В рукописи Устава есть запись, относящаяся к первой половине XVII в., из которой видно, что в монастыре держалось предание, будто Устав принесен “из грек” Саввой и Варсонофием. По словам Иосифа Волоцкого, жившего в молодости в Сретенском монастыре, на Афон ходил первый Савва (Бороздин). Поэтому напрашивается вывод, что он и принес оттуда рукопись. Но в рукописи в конце помещена пасхалия, которая начинается с 1424 г., а к этому времени Саввы Бороздина уже не было в живых. Зато второй Савва еще жил и даже был игуменом Сретенского монастыря. Разобраться в этой темной истории невозможно, тем более что источники по истории тверских монастырей вообще не богаты»[298].

Обращением к текстам приписок в рукописи Устава, однако, позволяет несколько прояснить эту запутанную историю. Во-первых, как и указывает Г.И. Вздорнов, в 1630 г. Устав был «взят к Москве», где он был вложен в Успенский собор. Особо отмечается, что «принесли де тот уставъ того ж Савина м(о)н(а)ст(ы)ря началники Сава и Варсонуфеи с собою из грекъ». Во-вторых, «на л. 295об. полууставом XV в.» сделана следующая приписка: «В

[298] *Вздорнов Г.И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV – XV вв. // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. II. Кн. 1. С. 913–914.

лет(о) 6940 [1432] в Петрово говение манастырю с(вя)т(а)го Савы миноуло 35 лет, а смерти князя великого Михаила 34 лет на Пиминовъ д(е)нь». Лл. 296 – 304 занимает рядовая пасхалия с 6932/1424 г.; в конце пасхалии приписка: «Конець седми тысящамь. Тро(и)це с(вя)таа, слава Тебе. Докса си о Те(о)с, слава ти Б(о)же святыи, слава ти Б(о)же, амин(ь)»[299].

На основании записи можно полагать, что путешествие на Афон совершили Савва и Варсонофий, но никак не Савва Бороздин, который, даже если предположить, что запись XVII в. в рукописи ошибочна, должен был по возвращении с Афона заехать в Саввин монастырь, оставить там рукопись Устава и только затем отправиться на Вишеру. К тому же, по-видимому, Савва и Варсонофий привезли со Святой горы не только Устав, но и Кормчую книгу, которую М.В. Корогодина весьма убедительно отождествляет с «Тверскими правилами», представляющими собой «канонический сборник устойчивого состава, часто присоединявшийся к Номоканону Иоанна Постника и сохранившийся как в полных списках, так и в выписках, сопровождавшихся отсылкой к полному тексту». Примечательно также, что исследовательница указывает на один из самых ранних списков «Тверских правил» в составе известного энциклопедического сборника из Кирилло-Белозерского монастыря (РНБ, Кир.-Бел. № XII)[300], где «первые 170 листов имеют тот же состав, что и “Тверские Правила”, с незначительными дополнениями, лакунами и перестановками статей»[301]. Исследовательница, однако, не обратила внимания на тот факт, что Кирилло-Белозерский сборник с «Тверскими правилами» содержит также и пасхалию, начинающуюся с 6932, то есть 1424 г. с припиской в конце: «Конець седмыя тысяща. Троице святаа, слава ти. Докса си о Феось, слава ти, Душе святыи, слава ти, Боже»[302], то есть

[299] Там же. С. 934.

[300] См. издание: Энциклопедия русского игумена XIV – XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского. СПб., 2003.

[301] *Корогодина М.В.* Какие правила вывез со Святой Горы. С. 265.

[302] Энциклопедия русского игумена. С. 208.

пасхалия из сборника идентична пасхалии из Устава, принесенного с Афона Саввой и Варсонофием Тверскими.

Поэтому упоминание Иосифа Волоцкого о том, что на Афон ходил именно Савва Ера Бороздин отнюдь не подтверждается иными свидетельствами[303], вероятнее, на Афоне побывали его ученики, причем – на это указывает год, с которого начиналась принесенная ими с Афона пасхалия – вернулись они уже после смерти Саввы Бороздина на Вишере. Вместе с тем, маловероятно, что Иван Санин получил известия о пребывании на Афоне от самого игумена Саввы во время посещения Саввина Тверского монастыря, а не от тамошних насельников. Если допустить, что Савва и Варсонофий вернулись с Афона в 1424 г., а Иван Санин был в их монастыре в 1459 г., временной интервал между этими событиями составляет тридцать пять лет и очевидцев хождения старцев на Афон, видимо, осталось не столь много. Вполне возможно, по этой причине могла возникнуть путаница, вызванная главным образом тезоименитством настоятелей, в результате которой посещение Святой горы было приписано не Савве Тверскому, а его наставнику Савве Бороздину, подвизавшемуся затем на Вишере, хотя, разумеется, нельзя исключить того факта, что и Савва Ера Бороздин также посещал Святую гору.

Таким образом, можно сказать, что известия Саввы Черного в рамках Жития Иосифа Волоцкого о посещении последним Саввина Тверского монастыря весьма обстоятельны и подтверждены сообщениями иных источников. Мало того, рассказ агиографа при сопоставлении с иными источниками позволяет реконструировать некоторые аспекты малоизвестной

[303] А.Ф. Литвина и Ф.Б. Успенский обращают внимание на способ погребения Саввы Вишерского, который, «согласно житию, заповедал своим ученикам чтобы его телу не воздавалось никаких почестей, но чтобы его по земле проволокли до гроба и уже после того похоронили» (ср.: Житие Саввы. Стб. 32). Здесь авторы видят след греческой традиции уничижения останков, что косвенно может свидетельствовать о пребывании Саввы Бороздина на Афоне (*Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Смерть в Чернигове: духовная грамота митрополита киевского Константина // *Они же.* Траектория традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI– начала XII века. М., 2010. С. 120. Примеч. 66). Однако не нужно забывать, что автором Жития был хорошо знакомый – на что, кстати, указывают и авторы – с подобного рода традициями Пахомий Логофет, и в данном случае казус с погребением может отражать не волю Саввы, а быть топосом, подчеркивающим благочестие преподобного.

истории Саввина Тверского монастыря и деятельности его «начальников»: Саввы Бороздина, старца Варсонофия и игумена Саввы.

2.3 Жития об игуменстве Иосифа Санина в Боровском монастыре. Посещения будущим волоцким игуменом Саввина Тверского монастыря были разделены почти двадцатилетним периодом его жизни (начало 60-х – конец 70-х гг. XV в.), связанным с Боровской обителью и ее настоятелем старцем Пафнутием. О пострижении Ивана Санина упоминается в Житии Пафнутия Боровского[304], Савва Черный уточняет, что случилось это «в лето 6968, на память отца нашего Мартиниана»[305]. Минейное Житие содержит довольно подробный и, вероятно, вполне достоверный[306] рассказ о пребывании и трудах Иосифа в Боровском монастыре, к тому же Савва Черный сообщает, что «пребысть Иосиф у преподобнаго игумена Пафнутиа в повиновении и в послушании лет 18»[307]. Дальнейшие события, связанные с вопросом о том, при каких обстоятельствах Иосиф стал игуменом Боровского монастыря после смерти его основателя старца Пафнутия, нуждаются в более внимательном рассмотрении.

Как сообщает Савва Черный, незадолго до кончины старец Пафнутий, собрав насельников своего монастыря, повелел им избрать себе преемника. «Они же со слезами решя: ты наш пастырь, и отец, и учитель, к тебе придохом, и ныне буди воля твоя». Вслед за этим боровский игумен «призва к себе старца Иосифа, и понужая его в свое место после своего отхожениа к Господу». Иосиф, «бояся суда Божиа в прекословии», пусть не сразу, но вынужден был согласиться. «Преподобный же игумен Пафнутие возвести сиа всей братии, и

[304] Житие преподобного Пафнутия Боровского. С. 124.

[305] ВМЧ. Стб. 458. Ср.: «В лето 6968 месяца февраля в 13 на памят преподобнаго отца нашего Мартиниана постриженся Иосиф старец у преподобнаго Пафнутиа в Боровъске» (*Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 184; ср. также: *Зимин А.А.* Краткие летописцы. С. 15).

[306] Рассказ этот касается главным образом судьбы отца Иосифа, который, будучи «в велицей немощи, в ослаблении рукама и ногама», по настоянию сына и благословению игумена Пафнутия принял постриг в Боровском монастыре; «Иосиф же в всем вся бысть ему, – пишет Савва Черный об отце Иосифа, иноке Иоанникие, – и старец, и учитель, и подпора, и от унынии утешая <…>. И тако поживе лет 15», см.: ВМЧ. Стб. 459. Схожие известия об отце преподобного Иосифа сообщает и Досифей Топорков; см.: Надгробное слово. С. 162–163.

[307] ВМЧ. Стб. 458–459.

повеле им после своего отхожениа к Господу у державного государя просити старца Иосифа на игуменство»[308].

Схожий рассказ содержит Житие, составленное Аникитой Львом Филологом. «Осмое же надесяте Иосифови в манастыри лето съвершающу, Пафнотие здешняя изменявше, и желаемую душу к оному веку препущаше <…>, назнаменовав учеником своим по себе тем учителя и пастыря ближайшаго ученика своего Иосифа», – сообщает агиограф[309].

Иное изложение событий являет Надгробное слово. Как сообщает Досифей Топорков, после восемнадцатилетнего пребывания Иосифа Санина в Боровской обители, игумен Пафнутий «разумев духом», что Иосиф «доволен есть душам начальствовати», но «не на чуждем основании зиждеть, сиречь в готовых монастырех начальствует, но якоже он, сице и ему повеле подобно место изобрести и самому положити основание». Иосиф, таким образом, получает благословение от преподобного Пафнутия на основание собственной обители, но события, последовавшие вслед за кончиной боровского подвижника вносят свои коррективы: старец Иосиф «понужден бысть от пресловущаго самодержьца вся Русии великого князя Ивана Васильевича и умолением братиа, еже прияти начальство сущих во обители блаженнаго Пафнотиа»[310]. Нужно заметить, что свидетельство о благословении боровским преподобным будущего волоцкого игумена на основание собственной обители содержится и в Житии Пафнутия: Иосиф «иже по ошествии блаженнаго свой з Богом составляет монастырь на Волоце на Ламском по совету святаго и благословению»[311]. Весьма примечательно, что агиографические источники, содержащие такое известие, были созданы близкими родственниками волоцкого игумена: Надгробное слово принадлежит перу Иосифова «братанича» Досифея Топоркова, а Житие Пафнутия было, по всей вероятности, создано его братом Вассианом

[308] Там же. Стб. 459–460.
[309] Житие, оставленное неизвестным // ЧОИДР. С. 17–18.
[310] Надгробное слово. С. 166–168.
[311] Житие преподобного Пафнутия Боровского. С. 125.

Саниным[312]. Безусловно, факты, приводимые Досифеем и Вассианом, могли восходить непосредственно к сообщениям самого Иосифа Волоцкого.

Разрешить противоречие в свидетельствах агиобиографий Иосифа Волоцкого может обращение к такому источнику, как «Записка Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского», созданному вскоре после преставления преподобного[313]. В.О. Ключевский, уделивший изрядно внимания этому небольшому памятнику, отметил, что накануне кончины игумена Пафнутия «Иннокентий почти безотлучно находился при умирающем и как один из старшей братии… знал… подробности его предсмертных минут, запомнил слова, им сказанные, и записал их, по-видимому, буквально»[314]. Мнение историка относительно жанровых особенностей «Записки» было подвергнуто критике Л.А. Дмитриевым, полагавшим, что Иннокентий отнюдь не «записывал все так, как это происходило на его глазах в действительности», а само произведение представляло собой «текст, уже обработанный литературно»[315]. Литературным приемом Иннокентия исследователь небезосновательно считает мотив неведения, в котором, по словам автора «Записки», пребывали ученики преподобного Пафнутия накануне его смерти. Последний давал вполне однозначные намеки относительно собственной кончины, но его ученик представил дело так, будто эти намеки остались непонятыми братией. Как замечает Л.А. Дмитриев, «неясность и таинственность происходящего, хотя, казалось бы, после рассказа Иннокентия о завещании старца, как блюсти монастырь после его смерти, все должно стать ясным, поддерживаются рассказчиком» вплоть до описания кончины

[312] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 204–206; *Лурье Я.С.* Вассиан Санин // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 125–126. А.А. Плигузов, впрочем, нашел повод оспорить авторство Вассина относительно Жития боровского подвижника, однако сколько-нибудь развернутой аргументации не привел (*Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 г.». С. 375).

[313] По мнению С.В. Федотова, «Записка» была написана после 2 мая 1477 г., но до февраля 1479 г. См.: *Федотов С.В.* Книжник Иннокентий Дивный и начало литературной школы монастыря Рождества Богородицы под Боровском // Диалог со временем. М., 2013. Вып. 43. С. 148–150.

[314] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 206-207.

[315] *Дмитриев Л.А.* Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 60–61.

преподобного Пафнутия[316]. Рассказ о завещании старца в изложении инока Иннокентия необходимо рассмотреть более внимательно.

Согласно этому рассказу, незадолго до смерти старец Пафнутий дважды высказывал свое мнение о дальнейшей судьбе монастыря. В первый раз Иннокентий обратился к нему с просьбой «при своем животе написати завещание о монастырском строении, как братии по тебе жити и кому игумену быти повелиши». «Блюдите убо сами себе, братие, как чин церковный и строение монастырю хощете имети», – отвечал старец, заметив, «яко по отшествии моем Пречистые монастыря будет мятежник, много, мню, душю мою смути, и в братии мятеж сотвори». Иннокентий особо подчеркивает, что «приидоша тогда братиа на посещение старца, Иосиф, Арсеней и Варсонофей и келейник старцев, сия слышавше, дивляхуся, что хотят сия быти»[317]. Возможность скорой кончины старца, о которой, вопреки Иннокентию, догадывалась братия, как раз и стала причиной беседы о возможном преемнике. Не исключено также, что в это время к старцу собрались приближенные иноки, каждый из которых мог стать игуменом. При этом «есть основания полагать, что Иннокентий… был одним из кандидатов на игуменство в монастыре Рождества Богородицы после смерти Пафнутия Боровского»[318]. Для самого Иннокентия вопрос о преемнике был, по-видимому, весьма важным, поскольку он повторно обращался к преподобному Пафнутию с тем же вопросом: «кому приказываеши монастырь, братии ли или великому князю? <…> Ему же рекшу: Пречистой»[319]. Правда, Л.А. Дмитриев,

---

[316] Там же. С. 63. Примечательно, что в Житии Пафнутия, основанном на сочинении Иннокентия, сообщается, что «слышав же о блаженном самодержец всея Русии, князь великий Иван Васильевич, и сын его благоверный великий князь Иван Иванович, и преосвященный митрополит Героньтие, и от всех предел князи о боляре, яко изнемогает святый, и присылаху посещати его и милостыню многу посылаху ко блаженному, просяще от него молитвы, и благословения, и прощения, и се твориша множицею», см.: Житие преподобного Пафнутия Боровского. С. 144. О визитерах, прибывших в частности от «содержащаго в то время престол русьския митрополия Геронтия», «великаго князя Ивана Васильевича» и «великия княгини грекини» сообщает и Иннокентий, упомянувший, что все они «к старцу не получиша входа», однако не говорит о причинах их прихода, избегая вопроса о том, что кто-то мог догадываться о скорой кончине боровского подвижника. См.: Записка Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского // *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. Приложения. С. 449.

[317] Записка Иннокентия. С. 446–447.

[318] *Федотов С.В.* Книжник Иннокентий Дивный. С. 155.

[319] Записка Иннокентия. С. 448.

полагая, что раз «об игумене-преемнике Иннокентий ничего не сообщает», делает вывод, что «им стал не тот, кого хотел видеть на своем месте Пафнутий»[320], однако это мнение едва ли обоснованно. Ему противоречит в первую очередь предсмертный настрой Пафнутия в изображении Иннокентия, стремление отрешиться от земных забот, «понеже съуз хощеть раздрешитися», как о своей скорой кончине иносказательно со слов Иннокентия сообщает сам преподобный. Поэтому наиболее приемлемым и обоснованным видится вариант, что Пафнутий преставился, так и не назначив себе преемника, и в этом отношении жития, созданные Саввой Черным и Аникитой Львом Филологом благочестиво перетолковывают последнюю волю боровского подвижника в пользу Иосифа Волоцкого, который, скорее всего, получил благословение на основание собственной обители при жизни своего духовного наставника, как о том сообщает Досифей Топорков, и сам отнюдь не стремился к игуменству в Боровском монастыре.

Рассказ Саввы Черного о том, как вскоре после кончины Пафнутия Боровского именно Иосиф был вызван в Москву, где «приа его державный с великою любовию», а «митрополит сверши его в попы и благослови на игуменство на место старца его преподобнаго игумена Пафнутиа в Боровеск, и православный царь князь великий Иван Васильевич всея Русии отпусти его с великой честию»[321], скорее свидетельствует о том, что инициатива поставления Иосифа в игумены шла от великого князя. По сообщению Досифея Топоркова, Иосиф, «не могий преслушатися самодержьца, прият началство, и пребысть в нем едино лето», что также говорит о роли, сыгранной великокняжеской властью в деле поставления Иосифа Санина в боровские игумены. «Видев же, – продолжает Досифей свой рассказ, – яко не согласуются ему нрави сущих ту, оставляет начальство, и паки понужен тем же великим самодержьцем второе касается начальству, и совершив едино лето и разумев, яко никая же польза самому, ни сущим ту, поручив монастырь

[320] *Дмитриев Л.А.* Записка ли? С. 62.
[321] ВМЧ. Стб. 460–461.

первым от братия и взем единаго от ученик своих Герасима, нарицаема Чернаго, и пойде странствовати с ним по монастырем, сущим зде и за Волгою, хотя обрести, Богу помогающу, место потребно безмолвию»[322]. Последнее, между прочим, явно указывает на желание Иосифа основать собственный монастырь.

Те же события, связанные с игуменством Иосифа в Пафнутьевом монастыре, Савва Черный излагает несколько в ином ключе. С одной стороны, он пишет, что братия «начашя игумена Иосифа имети яко же преподобнаго игумена Пафнутия, и во всем волю его сотвориша, и вся бышя в повиновении и в послушании без рассуждения». Но с другой стороны, как только «восхоте Иосиф дабы единство во всем и общее во всем, и своего не имети ничесоже», среди братии сразу же обнаружилось «несогласие»[323].

По сообщениям Аникиты Льва Филолога, приняв игуменство в Боровском монастыре, Иосиф Санин «яже повеле обычая некая Пафнотие в манастыри своем удобрити по себе, и Иосифове тщащуся повеление отчее навершити». Однако вскоре от Иосифовых деяний «явишася в братии несъгласиа, отнюдуже прекеканиа и съпротивлениа к игумену, темже, уступив им, сниде от настоятельства, попусти братии любимаго игумена поставити себе, предстоав тем негде до двою лету»[324].

Таким образом, можно сделать вывод, что Савва Черный и Аникита Лев Филолог напрямую связывают уход Иосифа Санина с игуменства в Боровском монастыре с нестроениями среди братии, причем Савва особо подчеркивает связь этого события со стремлением игумена Иосифа ввести строгие общежительные начала. Рассказ Досифея Топоркова позволяет рассматривать как нестроения среди братии, так и нежелание Иосифа настоятельствовать в Боровском монастыре как возможные причины оставления им игуменства.

[322] Надгробное слово. С. 168.
[323] ВМЧ. Стб. 461.
[324] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 18.

Впрочем, существует еще один источник, обращение к которому позволит скорректировать свидетельства агиографов.

Видимо, вскоре после оставления игуменства Иосиф написал послание боровским старцам, из которого следует, что его «понудил великий князь на игуменство». Кроме того, он сообщает о каком-то преткновении с Иваном III из-за монастырских «сирот», «да того ради оставил игуменство, из монастыря же того деля изыдох»[325]. Очевидно, во всей этой истории конфликт с братией играл не слишком видную роль и мог быть спровоцирован как раз конфликтом с великокняжеской властью[326]. По-видимому, преувеличением следует считать стремление Саввы Черного видеть причины конфликта в Боровском монастыре в желании игумена Иосифа ввести строгие общежительные начала, поскольку, как следует из дальнейшего повествования Саввы, поводом к уходу игумена Иосифа и старца Герасима из Боровской обители стало желание «пойти Иосифу во вся руския монастыря и избирати от них яже на пользу». Это может говорить о том, что у игумена Иосифа, быть может, и было стремление к преобразованию обычаев в Пафнутьевом монастыре, но не было сколько-нибудь твердого представления, какими именно должны быть наиболее полезные для иноков монастырские порядки. Именно ради поиска лучших основ монастырского устроения Иосиф и его спутник отправляются по русским монастырям, причем нельзя исключить возможности того, что они хотели опытным путем найти правила монашеского устроения уже не для Пафнутьева Боровского монастыря, а для той обители, основателем которой

---

[325] Послания Иосифа Волоцкого / Подготовка текстов А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 144.

[326] В послании боровским старцам Иосиф пишет, что «увесть мя князь великий игуменство свершенно оставивша его деля нежалованиа», а «жити в монастыре оставив, и князю великому възомнится да и братиам некым, что яз грозы дею». Кстати, о похулившем отшедшего из Боровского монастыря игумена Иосифа брате упоминает Савва Черный, см.: ВМЧ. Стб. 464. Справедливым представляется наблюдение Я.С. Лурье, что «Иосиф объясняет свой уход из монастыря “яростью” на него великого князя» (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 213). В этой связи интересны истоки конфликта. Из послания следует, что игумен Иосиф «бил челом» Ивану III, «чтобы монастырские сироты не погибли». Однако вскоре оказалось, что «монастырские сироты иные проданы, а иные биты, а иных в холопи емлют». На жалобы Иосифа великий князь отвечал Иосифу, что «не хочеть жаловати монастырских сирот, а мнить ми ся, что моего деля игуменства», см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 144. По предположению А.И. Алексеева, конфликт вокруг «сирот» был связан с тем, что «великокняжеские наместники и волостели вторгаются в монастырские владения, разоряют монастырских крестьян и отписывают их на великого князя». См.: *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 59; ср.: *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 47.

видел себя игумен Иосиф, и на устроение которой он имел благословение своего почившего духовного наставника.

В этой связи весьма показательно, что в Житии, составленном Аникитой Львом Филологом, об уходе Иосифа из Пафнутьева монастыря сказано следующее: «Таже пресельник бывает от отча манастыря, и часть странных быв отходить на Белоезеро, и прииде в словущую тамо тогда обитель отца Кирилла, и ту сущаго игумена умоли прияти его, яко единаго от приход». «Внимаше же, – свидетельствует далее агиограф, – уставу манастыря того, яко возлюбися ему той образ общежительства, тем же и вся обычая отца Кирилла испытоваше». Покидая Кирилло-Белозерский монастырь, в котором он пробыл «до седмьнадесять месяц», преподобный решил «и в ины манастыри внити», но, по слову сербского агиографа, «обаче Иосифови от многих отца Кирилла обычаи любезны непщевашася»[327].

По известиям Саввы Черного, игумен Иосиф и старец Герасим Черный, посетив несколько обителей[328], «приидоша в Кирилов манастырь, еже на

[327] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 18–19.

[328] В современной литературе можно встретить мнение, что игумен Иосиф и инок Герасим посетили Симонов, Саввин Тверской, Макариев Калязинский и Кирилло-Белозерский монастыри (*Кузьмин А.В., Турилов А.А.* Герасим Черный // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 184). О посещении Саввина и Кирилло-Белозерского монастырей рассказывают жития, составленные Саввой Черным и Аникитой Львом Филологом. О посещении игуменом Иосифом и его спутником Калязинского монастыря явствует из «Отвещания любозазорным»: «Видех же, – свидетельствует сам Волоцкий игумен, – и блаженнаго оного старца Макария игумена, сздателя монастыря Колязинского», см.: ВМЧ. Стб. 558; Древнерусские иноческие уставы. С. 108. Судя по времени кончины преподобного Макария, случившейся в 1483 г. (*Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 448), игумен Иосиф мог встречаться с ним как раз во время своего хождения по русским монастырям в 1477 – 1479 гг. Вопрос о посещении в этот период Иосифом Симонова монастыря спорен: он основывается, по-видимому, исключительно на указаниях Волоколамского патерика, включающего в себя записанный со слов волоцкого игумена рассказ следующего содержания: «Пребывающу ми честней обители преславныа Богородица на Симонове, повелением державнаго привезоша в той манастырь человека разслаблена и постригоша» (Волоколамский патерик. С. 105). Однако по замечанию А.И. Алексеева, публикаторами неверно был понят смысл фразы: скорее Иосиф Волоцкий пребывал на Симонове «повелением державнаго», что могло случиться не ранее первых годов XVI в., см.: *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 437–438. Примеч. 336. Вместе с тем, есть повод говорить о посещении в конце 1470-х гг. Иосифом и Герасимом Троице-Сергиева монастыря. Об этом свидетельствует сам Иосиф Волоцкий в «Отвещании любозазорным»: «Такоже слышахом от великаго оного старца Спиридона, бывшаго игумена Сергиева монастыря <…>» (ВМЧ. Стб. 551; Древнерусские иноческие уставы. С. 102); Спиридон был игуменом у Троицы в 1467-1474 гг. и во второй половине 70-ых гг. XV в. вполне мог там жить. Во-вторых, Волоколамский патерик содержит рассказ, записанный со слов старца Паисия Ярославова, который также был игуменом в Троице-Сергиевом монастыре в 1478-1482 гг. (*Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 138), то есть приблизительно в то время, когда Иосиф Волоцкий и Герасим Черный совершали свое хождение по русским обителям. Примечательно, что «падение иноческой дисциплины в монастыре заставило» Паисия «отказаться от игуменства» (*Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых. С. 190), в то время как Аникита Лев Филолог указывает, что, кроме Кирилло-Белозерского, «беша же добрыми обычаи украшены и инии манастыре, яже великий Сергие въздрузи <…> Но по отци Сергии леты помалу общество мних к лаврску обычаю паче клоняшеся, един же Кирилов манастырь общества уставы съблюдати

Белеозери; бе же той монастырь не словом общий, но делы». Устроение Кирилло-Белозерского монастыря явило Иосифу и его спутнику «чюдное житие», такое, что они сами «святаго чюдотворца Кирилла строению дивяся»[329].

Совсем кратко о путешествии игумена Иосифа и инока Герасима отзывается Досифей Топорков: по его слову, во всех монастырях, где побывал будущий волоцкий игумен, «держатели и братия нуждаху его началствовати»[330].

Характерное для Иосифа Волоцкого отношение к монастырским порядкам Кириллова монастыря нашло отражение и в «Отвещании любозазорным». «Святаго же Кириила что имам писати или изглаголати? – пишет волоцкий игумен. – Колико о сем попечение имеяше, свидетельствуют и ныне во обители его хранимая предания и учения, яко на свещнице свет сияющ в нынешнее времена»[331]. Вместе с тем, очевидно, предания Кирилла Белозерского отразились и в составленном Иосифом Уставе Волоколамского монастыря пространной редакции. Так, например, в Иосифовом Уставе братии разрешается «грамоты писати и посылати, или аще кому грамоту пришлют или какову вещь, сказати настоятелю»[332]. Вместе с тем в Житии Кирилла Белозерского содержится аналогичное установление, восходящее к основателю монастыря: «аще кто к некоему брату принесет грамоту или поминок, грамоту, не распечатав, приношааше святому, такоже и поминок. Тако же, аще кто хотяше послати от монастыря послание, не написати без отча повелениа никтоже не смеаше, послати»[333]. С большой долей уверенности можно говорить, что принципы устроения Кирилло-Белозерского монастыря, заложенные его основателем и первым игуменом, затем были заимствованы

неврежены мняшеся, еже Иосифови зело возлюбися»; см.: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 20. Возможно, в словах агиографа содержится как раз намек на посещение преподобным Иосифом Троице-Сергиева монастыря.

[329] ВМЧ. Стб. 462–463.

[330] Надгробное слово. С. 168–169.

[331] ВМЧ. Стб. 550; Древнерусские иноческие уставы. С. 101.

[332] ВМЧ. Стб. 523; Древнерусские иноческие уставы. С. 78.

[333] Житие Кирила Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Издание подоготовили Г.М. Прохоров, Е.Г. Водолазкин и Е.Э. Шевченко. СПб., 1993. С. 88.

преподобным Иосифом для организации монастырского общежития на Волоке[334]. Характерным также является замечание автора так называемого «Письма о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей», заметившего, что «Иосиф все благочиние и благоговеиньство снимал с Кирилова монастыря»[335].

Таким образом, можно сделать вывод, что житийные рассказы о причинах поставления Иосифа Санина в игумены Боровского монастыря обнаруживают непоследовательность и противоречивость. Связаны они с желанием Саввы Черного и Аникиты Льва Филолога подчеркнуть преемство между старцем Иосифом и игуменом Пафнутием, который, согласно их сообщениям, по своей воле назначает Иосифа своим преемником. Свидетельства же Досифея Топоркова, вкупе с известиями иных источников, позволяют заключить, что преподобный Пафнутий едва ли мог назначить себе преемника, скорее всего, поставление Иосифа Санина в игумены Боровского монастыря определялось волей великого князя. Весьма правдоподобным представляется сообщение Досифея Топоркова о благословении, данном Пафнутием Боровским Иосифу Санину на основание своей обители. С этим сообщением хорошо согласуются известия агиографов о странствиях игумена Иосифа и инока Герасима Черного по русским монастырям в поисках лучших принципов устроения монашеской жизни, которые были обнаружены в Кирилло-Белозерском монастыре. Впоследствии кирилловские уставные правила должны были найти себе применение не в Пафнутьевом монастыре,

[334] Краткий обзор источников Иосифова Устава см.: *Кириллин В.М.* “Отвещание любозазорным” преподобного Иосифа Волоцкого: размышления в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. М., 2011. С. 159–160. В этом отношении по-своему любопытно заключение В.М. Довнар-Запольского: «Монастырский устав Иосифа, при требовании безусловного подначалия настоятелю, может быть поддержан только при целой системе шпионства»; см.: *Довнар-Запольский В.М.* Московские гуманисты и обскуранты. С. 25. Но, как видим, характерные для Устава преподобного Иосифа принципы были отнюдь не его собственным изобретением, а характерным для монастырского устроения эпохи явлением. Поэтому выводы В.М. Довнар-Запольского следует рассматривать не как результат осмысления уставных порядков Волоцкого монастыря, а как результат непонимания и даже, более того, неприятия традиций русской средневековой монастырской культуры.

[335] Послания Иосифа Волоцкого. С. 369.

но в обители, которую по благословению своего духовного наставника намеревался основать Иосиф Санин.

2.4 Начало Волоколамского монастыря: свидетельства житийных памятников. Очевидно, уже имея план устроения собственного монастыря, Иосиф Санин, по слову Досифея Топоркова, «помянув слово отца своего преподобнаго Пафнутия, изволи поити в свое отечество на Ламскый Волок», причем к этому он был «первее много принуждаем князем Борисом Васильевичем, его же послушав прииде в лето 6987». Затем «повеле ему благочестивый князь обрести место потребно на создание обители» – так было положено начало Иосифо-Волоцкого монастыря[336].

С известиями Надгробного слова весьма много общего имеет рассказ о начале Волоколамского монастыря Саввы Черного. Правда, он предваряется сюжетом о возвращении игумена Иосифа в Пафнутьев-Боровский монастырь, где «братиа вси радостию великою возрадовашася, от радости прослезишася, падающи на землю поклоняхуся». Однако вскоре после возвращения игумен «не могий терпети от помысла», видимо, об основании своего монастыря, «взя съветников своих, и никому же ведящу, отойде в лес града Волока Ламска, и вселився в пустыню в лето 6987». Князь же Борис Васильевич Волоцкий, «уведе, яко прииде игумен Иосиф в лес его отчины, и возрадовася от всея душа: издавна бо его хотяше у собя» и предложил всяческое содействие в основании и обустройстве новой обители. Вскоре после того, выбрав для монастыря подходящее место, «посла Иосиф, такоже и князь к святителю о благословении церкви и о антимисе. И егда благослови святитель и присла антимис, и на память преподобнаго Илариона Далматскаго и преподобнаго отца Висариона обложи церковь во имя Пречистыя Богородица честнаго ея Успения»[337].

Из повествований Досифея Топоркова и Саввы Черного можно сделать вывод, что вселение игумена Иосифа и его учеников в Волоколамском уделе

---

[336] Надгробное слово. С. 169.
[337] ВМЧ. Стб. 464–465.

изначально имело целью основание там монастыря. Видимо, не последнюю роль в выборе места для будущей обители оказало доброжелательное отношение к ушедшему из Боровского монастыря игумену удельного волоцкого князя, с которым, по предположению А.И. Алексеева, «странствуя по монастырям, Иосиф поддерживал какие-то контакты»[338].

Заинтересованность князя Бориса Васильевича именно в Иосифе Санине могла иметь и иные причины, коренящиеся в противостоянии удельного Волока и великокняжеской Москвы. Согласно разысканиям А.А. Зимина, «тогда же, в 1479 г., Иван III, пристально наблюдавший за деятельностью своего удельного брата, разрешает Игнатию (в монашестве Изосиме) Еропкину основать на р. Малой Сестре у слияния с р. Озерной пустынь (позднее Изосиминскую). Эта пустынь, основанная в Клинском уезде, вблизи владений Еропкиных, была великокняжеским форпостом, противостоящим Волоколамскому монастырю. Кандидатура Игнатия Еропкина была выбрана удачно. Еще до 1477 г. князь Борис Васильевич отнял земельные владения на Волоке у Андрея Еропкина. С тех пор Еропкины теснейшими узами связали свою судьбу с московским великокняжеским двором»[339]. Такого рода ответ великого князя мог означать, что он был уязвлен уходом в Волоцкий удел игумена находившегося под великокняжеским покровительством Пафнутьева монастыря и устроением Иосифом на Волоке обители при активном содействии князя Бориса Васильевича. Правда, судить о том, насколько политические перипетии могли быть использованы Иосифом Саниным в собственных интересах – а эти интересы, собственно, сводились к одному: желанию основать собственный монастырь, на что он, очевидно, имел благословение преподобного Пафнутия, – нужно с осторожностью.

Однако от рассказов Надгробного слова и минейного Жития несколько отличается изложение событий, связанных с основанием Волоцкого монастыря у Аникиты Льва Филолога, вернее, для написанного им Жития

---

[338] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 69.
[339] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 52.

Иосифа Волоцкого характерна несколько иная расстановка акцентов в описании факта устроения Волоколамского монастыря. По словам агиографа, из Кирилло-Белозерского монастыря Иосиф «прииде в отечество свое, зная пустыню лесну зело, сущу близ достояния отец его», князя Бориса Васильевича «моляше и повелити сести ему на месте дубравне, знаемей ему пустыни». Однако удельный князь «разуме Иосифа священника суща и наместника отца Пафнотиа бывша <…>, не токмо сести ему повелеваеть в любезем ему месте, но и церковь въздрузити совещеваеть и манастырь възградити молить», при чем, как сообщает агиограф, главный мотив, которым руководствовался при этом князь Борис, – «помышлениа душа своеа тому възложити моляшеся»; при этом князь обязался «место истребити на создание монастыря и потребным испомогати ему во всем». «Не мняше же ся сие Иосифови преподобно, еже презрети глаголы державна владыки», – заключает агиограф[340].

Внешне рассказ Аникиты Льва Филолога не слишком разнится с агиографическими сочинениями Саввы Черного и Досифея Топоркова, однако если у последних инициатива основания монастыря в большей степени исходит от преподобного, хотя и при активной помощи и заинтересованности князя, то здесь, по справедливому наблюдению А.А. Зимина, именно князь «советует Иосифу создать монастырь»[341]. Небезынтересен и предложенный Филологом основной посыл к такого рода инициативе князя: иноки вновь устроенного монастыря рассматриваются им как молитвенники о его душе при жизни и, вероятно, после его кончины. В рассказе Филолога об основании Волоколамского монастыря можно было бы видеть исключительно стремление агиографа подчеркнуть благочестие удельного волоцкого князя, если бы данная сюжетная линия не получила дальнейшего развития в рассказе о соборе 1503 г., созванного «ведати о словеси: манастырем села и нивы аще

[340] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 20–21.
[341] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 53.

не приатна суть»[342]; на собор, согласно Житию, «понудиша» и Иосифа Волоцкого.

Изложение того, как собор «обретоша разум стяжаниа сел манастырем» и рассматривал вопрос, «коими винами притяжашеся села манастырем», весьма подробно и интересно. Инициативу обсуждения вопроса о монастырских землях Лев Филолог приписывает обратившимся к великому князю «отцем, иже безмолвное и уединеное житие проходящем и любящем, и отеческая учениа о нестяжании черноризцем добре внявшем». Монастырское землевладение, по мысли старцев-нестяжателей, – причина того, что «суетно отречение от мира сотворяют входящии в манастырь», а необходимость управления монастырскими вотчинами приводит к тому, что иноки «аки миряне сих ради молвяще и крамолующе с миряны и с собою».

Соборные доводы в защиту монастырских земель, согласно Филологу, основываются в первую очередь на фактах монастырского обихода: основанные «священными епископы и христолюбивыми князи» русские монастыри должны были обеспечивать насельников «к нужным потребе телеси пища и одежа», чтобы «не к взысканию нужных сих телеси церковнии мужие устремлышеся, священные храмы праздны оставят». Поэтому «создатилие, боголюбивии епископы и благочестивии князи, манастырем своим обилная стяжаниа сел и прочая имений доходы възложиша». Монастырские стяжания, помимо прочего, служат тем, кто «убожеством яти, или нищетою обьстоими, или недуги дручими»; к тому же устроители монастырей, «блажении ктитори»[343], будучи поминаемы в созданных ими

[342] Следует отметить, что Аникита Лев Филолог подробно излагает и другой вопрос, обсуждавшийся собором 1503 г.: «некоим бо священным мужем от препростиа, по внегда умрети иже по закону женам их, к второму сим без сумнениа приходити браку, священьства же и по второбрачии не отричющимся, еже церкви не оправданно и не удобрено непщевашеся. И сию скверну истребити снидошася предстатели церковнии», в этих соборных заседаниях принимал участие Иосиф Волоцких. См.: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР.С. 36.

[343] Упоминание ктиторов едва ли отражает реалии древнерусской жизни рубежа XV – XVI веков. «Ни древнерусская общественная жизнь, ни русская правовая мысль, – замечает П.С. Стефанович, – не выработали адекватного понятия, определяющего отношения основателей церковных учреждений к этим учреждениям и обслуживающему их духовенству» (*Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI – XVII веках. М., 2002. С. 35). Использование данного понятия в русской практике того времени носило случайный характер. Так, в предисловии к Краткой редакции Иосифова монастырского Устава сам игумен именуется ктитором своего монастыря, см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 296. Говорить в данном случае,

обителях, «въздаяние боголюбиа и братолюбиа вечно въспириимут от Бога, и в вечную память въспоимнанием священными жертвами душа и присно пользуется». Упоминает Аникита Лев Филолог иноков, использующих монастырские стяжания ради собственного обогащения, однако их поведение дает ложный повод к необходимости конфискации монастырских земель, поскольку из-за их греховности «немалых ползующихся и спастися хотящих <…> от церкви отсещи и толики ползы улишити блаженых создателей <…> не праведно явися».

Таким образом, описывая возникновение монастырских недвижимых имуществ, агиограф отмечает немаловажность тех вкладов, которые дают в монастыри их основатели, архиереи и князья. И если старцы-нестяжатели рассматривают эти вклады как явное излишество, мешающее монашескому подвигу, то в соборных обсуждениях, в которых, по свидетельству Филолога, принимал участие Иосиф Волоцкий, имущество, данное обителям их основателями, позволяет инокам исполнять принесенные обеты, не задумываясь о бытовых, материальных вопросах. Разумеется, при этом особо подчеркивается роль создателей монастырей, «ктиторов», от пожалований которых полностью зависит дальнейшая судьба основанных ими обителей. Согласно Филологу, собор 1503 г., оправдывая монастырское землевладение, в первую очередь выдвигает положение, что «хотящим истинно спастися несть повреженииа стяжаниа церковная, иже в монастырех», и, вместе с тем, «последующе же и древним повелением и паче при Иустиане велицем изглашению, яко хотящии явитися создателе церквам, или манастырем, да вся яже на потребу сим уготовят»[344]. Последнее указание явно относится только к тем самым «ктиторам», о которых столь часто упоминает агиограф; вместе с тем, исходя из рассказа Филолога, именно таким «ктитором», Иосифо-

что это понятие используется в том же значении, которое вкладывает в него Филолог, едва ли возможно. Скорее, оно представляет собой просто кальку с греческого в значении «создатель, устроитель». Сербский агиограф, очевидно, понимал «ктиторство» в рамках византийской и южнославняской традиции, в которой «ктиторами были обычно светские лица» или владыки (*Троицки С.* Ктиторско право у Византији и у Немањићкој Србији // Глас Српске академије. CLXVIII. 86. С. 90–93).

[344] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 37–39.

Волоцкого монастыря являлся князь Борис Васильевич, ведь его пожалования, безусловно, легли в основу монастырского благосостояния, которое впоследствии укрепилось не только и не столько благодаря им[345]. Но как бы там ни было, в рамках рассуждений о монастырском землевладении, изложенных Аникитой Львом Филологом, именно персона создателя монастыря, «ктитора», играла решающую роль, ведь, повторимся, именно от его воли зависел дальнейший расцвет или, наоборот, угасание монашеской жизни.

Интересен и другой момент. Как было сказано выше, соборные решения, согласно Филологу, апеллировали к нормам новелл Юстиниана относительно основания церквей и монастырей. «Ссылка на “повеление Иустининана” указывает на 27 главу от “новых заповедей Устиниана царя”…, где создателям церквей и монастырей предписывается “иметь попечение, еже на потребу истощания их отлучити подобно, на возжижание посвета, рекше на масло и на воск, и на пищю пребывающим в них и на священную службу: не оставляти я наги; созданы токмо, и потом или разрушающеся или всея священныя службы лишены”»[346]. Вопрос, однако, в том, насколько обращение к 27 главе «заповедей» Юстиниана вообще было характерно для споров о монастырском землевладении начала XVI столетия.

«Основной ряд аргументов “Жития”, – полагает А.И. Алексеев, – совпадает с “Соборным ответом”, “Словом иным”, “Письмом о нелюбках”», то есть основным корпусом источников относительно поземельных споров на

[345] «При жизни Иосифа, – пишет А.А. Зимин, – главной социальной базой, на которой держалось могущество Волоколамского монастыря, были удельные князья и их вассалы. Но чрезвычайно важно, что уже в это время намечается также основной состав вкладчиков, которые позднее составят главную опору монастыря. Это вотчинники Рузского и Волоцкого уездов среднего достатка»; см.: *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 110. Очевидно, на ранних этапах своего существования Волоколамский монастырь в значительной степени зависел от пожалований волоцких князей, но в дальнейшем сумел аккумулировать имущества без какой-либо их помощи. Все это, как представляется, позволяет серьезно скорректировать схему стяжания недвижимых имуществ, которая была предложена Аникитой Львом Филологом и замыкалась исключительно на вкладах «ктитора»-устроителя обители.

[346] *Плигузов А.И.* “Соборный ответ 1503 года”. С. 383. Ср.: *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. I. С. 762–763.

соборе 1503 г. «Различия в известиях вполне объяснимы различными жанрами памятников и целями их авторов», – утверждает исследователь[347].

Непосредственное обращение к текстам источников о соборе 1503 г., однако, приводит к заключению, что дело обстояло не столь просто. Во-первых, «Письмо о нелюбках» рассказывает о соборном выступлении Нила Сорского, предложившего, «чтобы у манастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием, а с ним пустынники белозерские». На это волоцкий игумен «начя им вопреки глаголати», приводя свидетельства из житий преподобных Феодосия Великого, Афанасия Афонского, Антония и Феодосия Печерских, «и иных многих монастырей, – еже у них села». «Аще у манастырей сел не будет, – заметил Иосиф, – како честному и благородному человеку постричися? И аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополию или архиепископа или епископа и на всякие честные власти?»[348]. Очевидно, направленность спора и аргументация его участников довольно серьезно разнятся с тем, что сообщает о соборе 1503 г. Филолог, который, хотя и называет инициаторами соборных заседаний нестяжателей и свидетельствует о присутствии там Иосифа Волоцкого, но не упоминает о спорах на соборе. К тому же доводы, которые, согласно автору «Письма о нелюбках» приводит Иосиф Волоцкий, имеет мало общего соборными решениями, упоминаемыми сербским агиографом. Хотя и в том и в другом случае речь идет о монастырском благосостоянии, в «Письме» акцент делается на его обоснование, а в Житии соборное решение касается в первую очередь обязанности ктиторов наделять основанные ими обители имуществами. По замечанию А.А. Зимина, «написанное лет через 40 после собора “письмо” вряд ли могло точно передавать речь волоцкого игумена»[349],

---

[347] *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV - начала XVI вв. СПб., 2002. С. 265.

[348] Послания Иосифа Волоцкого. С. 367.

[349] В пользу поздней датировки памятника могут свидетельствовать приведенные автором слова Иосифа Волоцкого о монастырских насельниках из «благородных людей», возводимых на архиерейские кафедры. Вполне вероятно, здесь отражается частая практика поставления в архиереи постриженики Волоколамского монастыря, начало которой было положено еще при жизни преподобного Иосифа, но пик пришелся на 20 – середину 60-х гг. XVI в. О хиротониях волоцких постриженик в это время см.: *Усачев А.С.* Когда закончилась «волоколамская гегемония». С. 151–169.

а «сам автор “письма” имел довольно неточные представления об этом соборе. Он, например, уверяет, что на нем присутствовал Паисий Ярославов, тогда как тот умер 23 декабря 1501 г.»[350].

Во-вторых, такой памятник как «Соборный ответ 1503 г.», «о праве монастырей держать “села” знает только две стороны в этом споре: великого князя, с одной стороны, и митрополита “со всем священным собором” – с другой»[351], не упоминая об инициативах нестяжателей. Доводы, приводимые «Соборным ответом» в целом сводятся к тому, что «вся таковая стяжания церковная – Божия суть стяжания, возложенна и нареченнаи дана Богу и не продаема, и не отдаема, ни емлема никим никогда ж в веки века и нерушима»[352]. При этом, очевидно, проблема неотчуждаемости церковных имуществ едва ли была для Аникиты Льва Филолога основной, главный акцент он делал на том, что данные «ктиторами» монастырские стяжания нисколько не вредят иноческому подвигу. Каноническая аргументация «Соборного ответа», подробно разобранная А.И. Плигузовым[353], не упоминает 27 главу «заповедей» Юстиниана, которая, согласно Филологу, была основным правовым доводом участников собора 1503 г. Правда, факт

---

[350] *Зимин А.А.* О политической доктрине Иосифа Волоцкого. С. 171.

[351] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба. С. 413-414.

[352] Послания Иосифа Волоцкого. С. 326.

[353] Комментируя канонические ссылки «Соборного ответа», А.И. Плигузов замечает, что «большинство канонических ссылок “Соборного ответа” неизвестно в более ранней русской традиции, чем 20-е гг. XVI в.», что позволяет рассматривать источник как более позднюю компиляцию. См.: *Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 г». С. 369–370. Нужно отметить, что для А.И. Плигузова характерно стремление представить источники споров о монастырском землевладении как недостоверные, а в качестве решающего аргумента привести доводы в пользу их позднего происхождения: так, создание «Соборного ответа» он относит к 1551 – 1563 гг. и утверждает, что этот источник «не является подлинным приговором или выпиской из протоколов поземельного собора 1503 г.»; см.: Там же. С. 386. Мнение исследователя во многом зависимо от построений американского ученого Д. Островски. Последний придерживается точки зрения, что источники относительно секуляризационных споров на соборе 1503 г., с одной стороны, «сохранились в копиях не ранее 1560-х годов…, содержат неточности исторического характера, противоречат друг другу…, не включены в официальные церковные сборники и на основе текстологического анализа могут быть датированы не ранее, чем 1550-ми годами». С другой стороны, источники по дисциплинарным вопросам на соборе 1503 г. «сохранились в копиях, датируемых десятилетием спустя после собора, не содержат заметных ошибок исторического характера, не противоречат друг другу и обнаруживаются в официальных церковных сборниках…, таких как Великие минеи митрополита Макария, Стоглав, в летописных сводах, и… на основе текстологического анализа могут быть датированы временем проведения собора». Отсюда следует вывод, что «секуляризационная проблематика была привязана к проводившемуся в 1503 году собору задним числом только в 1550-ых годах». См.: *Ostrowsky D.* Church Polemics and Monastic Land Acquisitions in Sixteenth-Century Muscovy // The Slavonic and East European Review. Vol. 64. № 3. July 1986. P. 361. Впрочем, приведенная в первой главе настоящей работы датировка Филологова Жития Иосифа Волоцкого противоречит построениям Д. Островски, ведь создание текста можно отнести к началу 30-ых гг. XVI в.

упоминания Филологом «ктиторов», обеспечивающих основанные ими монастыри всем необходимым, имеет соответствие с указаниями «Соборного ответа», где сообщается, что «святый Алексей чюдотворец митрополит всеа Русии многыя монастыри создал и селы и землями и водами удоволил. И блаженный великый князь Владимер и сын его великий князь Ярослав святителем монастырем грады и села давали святым церквам»[354]. Не исключено, что агиограф мог использовать эти известия.

В-третьих, «Слово иное», сообщая о конфликте Ивана III с игуменом Троицкого Сергиева монастыря Серапионом из-за волости Илемна как главной причине секуляризационных устремлений великого князя на соборе 1503 г., упоминает о Ниле Сорском и его сторонниках, убеждавших Ивана III, что «недостит черньцам сел имети». Описание соборных заседаний передано весьма кратко, а выступления в защиту монастырских земель перед великим князем изображается как инициатива исключительно игумена Серапиона: «Вся сия творит Серапион, игумен Троицъкий», – передает автор слова великого князя, встретившего сопротивление своим планам со стороны духовенства. Аргументация последнего в защиту церковных и монастырских земель также изложена в общих словах; фактически она сводится к речи митрополита Симона перед Иваном III: «Аз убо сел пречистыя церкви не отдаю, ими же владели прежние митрополиты и чюдотворцы Петр и Алексей. Тако же и братия моя, архиепископы и епископы, и архимандриты, и игумены, сел не отдают церковных»[355]. Обсуждение монастырского землевладения на соборе 1503 г. в «Слове ином», таким образом, связывается с вопросом о неотчуждаемости монастырских сел, а не о том возможном вреде, который наносят монашескому деланию стяжания, как пишет Аникита Лев Филолог.

Приведенный разбор источников о монастырском землевладении на соборе 1503 г., хоть и обнаруживает различия в отдельных моментах их рассказов о соборных деяниях, тем не менее, явно свидетельствует в пользу

[354] Послания Иосифа Волоцкого. С. 325.
[355] *Бегунов Ю.К.* “Слово иное” – новонайденное произведение. С. 351–352.

того, что главные доводы приводились именно в пользу запрета на отчуждение монастырских земель. Совершенно по-иному ставит вопрос Аникита Лев Филолог: для него важным являлся вопрос о том, могут ли обильные земельные стяжания обителей нанести вред иноческому подвигу и этот вопрос, согласно агиографу, собор решает отрицательно. Второй момент, которому Филолог уделяет внимание, связан с необходимостью обеспечения монастырей всем необходимым, чтобы материальные стороны жизни иноков не сказались бы на их духовном делании. Такого рода обязанности собор 1503 г., по словам Филолога, возложил на основателей монастырей из числа епископов и князей. Вполне вероятно, что, описывая соборные прения о монастырских землях, Аникита Лев Филолог предлагает собственное видение и рассуждений о монастырских землях, и системы аргументации, отнюдь не отражавшей проблем, которые действительно стали предметом обсуждения на соборе 1503 г.

Таким образом, очевидно, что решающую роль в основании монастыря на Волоке сыграло все же желание самого Иосифа Санина, встретившее поддержку князя Бориса Васильевича Волоцкого, как о том сообщают авторы минейного Жития и Надгробного слова. Рассказ сербского агиографа об инициативе волоцкого князя как главной причине появления обители на Волоке следует отнести к дефинициям самого Филолога. На это непосредственно указывает связь рассказа об основании монастыря с повествованием о соборных решениях 1503 г. относительно монастырского землевладения.

2.5 Выводы. В целом изложение в житиях Иосифа Волоцкого раннего периода его деятельности является довольно информативным. Оно позволяет, во-первых, сделать вывод о связях будущего волоцкого игумена с Саввиным Тверским монастырем, связях, которые подчеркивались Саввой Черным, отразились в Иосифовом «Отвещании любозазорным» и Волоколамском патерике. Сведения о Саввином монастыре и его настоятелях в источниках, восходящих к иосифлянам, позволяют сделать несколько важных выводов об

истории этой обители. Во-вторых, известия агиографов, главным образом Досифея Топоркова, позволяют прийти к выводу, что еще при жизни Пафнутия Боровского последний дал Иосифу благословение на основание собственной обители и, вероятно, именно с этим связана непростая история игуменства Иосифа Санина в Боровском монастыре. Возможно, что главная причина ухода молодого преемника старца Пафнутия из Боровской обители определялась необходимостью исполнить благословение старца, хотя в качестве предпосылок к скорому оставлению игуменства могли стать нестроения среди братии, вызванные размолвкой молодого игумена с великим князем. В-третьих, важными являются указания Саввы Черного и Льва Филолога на благожелательное отношение Иосифа Санина к принципам устроения Кирилло-Белозерского монастыря. И если Филолог вообще спокойно относился к противникам Иосифа Волоцкого из числа кирилловских старцев, то для такого последовательного иосифлянина, как Савва Черный, упоминание – пусть не такое развернутое, как у сербского агиографа – о восхищении преподобным Иосифом общежительными порядками Кирилло-Белозерского монастыря, может говорить о том, что, вероятно, к середине XVI в. противоречия между постриженикаами двух обителей воспринимались иосифлянами уже не столь остро, как прежде. Примечательно, что Досифей Топорков, писавший Надгробное слово Иосифу Волоцкому, по-видимому, несколько раньше того, как за перо взялся Савва Черный, не упомянул о посещении будущим волоцким игуменом обители Кирилла Белозерского.

И, наконец, как было показано, особое значение имеют рассказы агиографов об основании монастыря на Волоке. Если Савва Черный и Досифей Топорков в устроении обители видят результат усилий самого Иосифа Волоцкого, разумеется, при безусловной поддержке волоцкого удельного князя, то Аникита Лев Филолог старается показать, что инициатива основания обители принадлежала главным образом князю Борису Васильевичу. Рассказ Филолога об устроении монастыря на Волоке волею удельного князя имеет свое продолжение в повествовании об обсуждении

вопроса о монастырском землевладении на соборе 1503 г.: согласно его рассказу, соборные постановления касались главным образом обустройства монастырского обихода, в том числе обязанностей «блаженных ктиторов», на которых всецело возлагалась забота о благосостоянии обителей. Уникальность известий Филолога, впрочем, в значительной степени следует признать результатом его собственного осмысления вопросов, связанных с монастырскими имуществами.

Глава 3. Житийные памятники о противостоянии Иосифа Волоцкого с ересью «жидовствующих»

Становление раннего иосифлянства было напрямую связано с событиями русской истории рубежа XV–XVI вв., среди которых особенно выделялось еретическое движение «жидовствующих». Деятельность Иосифа Волоцкого как одного из главных – наряду с новгородским архиепископом Геннадием – обличителей ереси общеизвестна и достаточно хорошо изучена на основании его собственных сочинений. Вопрос о том, как участие в противостоянии с еретиками изображалось в агиографических сочинениях, посвященных старцу Иосифу, заслуживает более пристального рассмотрения.

3.1 Историографический экскурс. Исследователи, привлекавшие материал агиографических сочинений об Иосифе Волоцком в качестве источников по истории борьбы с ересью «жидовствующих», как правило, концентрировали внимание на аспектах, связанных преимущественно с контактами между новгородской архиерейской кафедрой и монастырем на Волоке, на которые указывают авторы житийных текстов. Вслед за вопросом о контактах между обличителями ереси ставился вопрос о времени вступления Иосифа Волоцкого в борьбу с «жидовствующими». Так, П.С. Казанский отмечал, что «Иосиф вызван был на борьбу архиепископом Новгородским

Геннадием», который «давно находился с ним в частной переписке»[356]. А наблюдение исследователя о том, что «Иосиф выступил на защиту православия уже тогда, как ересь была обличена новгородским архиепископом Геннадием, и осуждена сперва митрополитом Геронтием, потом и митрополитом Зосимою»[357], позволяет сделать вывод, что вступление Иосифа в борьбу с ересью едва ли было вызвано исключительно теми сведениями, которые сообщил ему в переписке новгородский владыка. Разыскания были продолжены И.П. Хрущевым, который довольно последовательно обосновал время вступления волоцкого игумена в открытое противоборство с еретиками 1493 – 1494 гг. и связал его с деятельностью митрополита Зосимы, которого Иосиф Санин обвинял в «жидовстве»[358]. В том же ключе вопросы о контактах главных центров обличения «жидовствующих» считал возможным разрешить А.А. Зимин, отметивший, что «около 1488 г. Геннадий сообщает о ереси новгородской Иосифу Волоцкому, прося его содействия в борьбе с еретиками», при этом исследователь ссылался на известия минейного Жития. Вступление же в отрытое противостояние с «жидовствующими» историк относит ко времени после собора 1490 г., когда «основная масса еретиков и их лидеров при дворе великого князя избежала наказания»[359]. А.И. Алексеев склонен рассматривать известия агиографических источников о существовании переписки между архиепископом Геннадием и игуменом Иосифом как крайне недостоверные, а вступление волоцкого игумена в борьбу с еретиками он относит ко времени после 1502 г.: по его мнению, только «после падения Елены Стефановны и ухода с исторической сцены Федора Курицына Иосиф Волоцкий мог прямо и недвусмысленно сказать о ереси одного из руководителей канцелярии Русского государства». При этом А.И. Алексеев допускает, что «Иосиф Волоцкий начал работу над текстом “Просветителя” еще в годы, когда митрополичий престол занимал Зосима».

---

[356] *Казанский П.С.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 33–34.
[357] Там же. С. 32–33.
[358] *Хрущев И.П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 142.
[359] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 62.

Но «эта работа велась вполне уединенно и не сопровождалась публичными обвинениями в адрес митрополита»[360].

Проблема освещения событий, связанных с ересью «жидовствующих», на материале житий, однако, не может быть сведена только лишь к вопросам о контактах архиепископа Геннадия и игумена Иосифа и времени вступления последнего в противоборство с еретиками. Не менее важным является вопрос о соборах 1490 и 1504 гг. на еретиков. И здесь исследователи сталкиваются со значительными трудностями, которые позволяют рассматривать агиографические тексты об Иосифе Волоцком как крайне недостоверный источник. Еще К.И. Невоструев при публикации минейного Жития вынужден был заметить, что в тексте «два этих собора на жидовствующих слиты воедино»[361]. Наблюдения такого рода были продолжены Я.С. Лурье, указавшим, что «история церковных соборов конца XV – начала XVI в.» описывается агиографами «совершенно искаженно». Конкретизируя свои наблюдения, он отмечает, что собор 1490 г., «осудивший лишь новгородских еретиков и никак не удовлетворивший “обличителей” ереси, слит» в текстах минейного и анонимного Жития «с собором 1504 г., покончившим с ересью, в некий единый собор на еретиков, происходивший при участии Ивана III, Василия III и Иосифа Волоцкого (в действительности Василий III и Иосиф могли участвовать только в соборе 1504 г.)»[362]. Аналогичные соображения относительно минейного Жития Иосифа высказывал А.И. Плигузов, подчеркивая, что, объединив известия о соборах 1490 и 1504 г., Савва Черный «отразил чрезвычайно удобную для иосифлян концепцию, снимающую вопрос о недостаточно радикальных мерах против еретиков, предпринятых собором 1490 года и длительных колебаниях светской власти»[363]. Иначе

---

[360] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 425–441. И.Е. Дронов предложил последовательную критику построений А.И. Алексеева, не без оснований заметив, что его концепция «противоречит данным источников, основываясь исключительно на догадках, произвольных предположениях и допущениях, никак не доказанных гипотезах, домыслах и спекуляциях». См.: *Дронов И.Е.* Боролся ли Иосиф Волоцкий с еретиками? Домыслы и догадки как «исторический источник» // Высшее образование для XXI века: Доклады и материалы XIII международной научной конференции. М., 2016. С. 31 след..

[361] Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 36. Прим. 112.

[362] *Лурье Я.С.* Житие Иосифа Волоцкого. С. 274.

[363] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 36.

подошла к решению этого вопроса Т.В. Попова, отметив, что «кроме причин политико-идеологических, для такого описания собора сыграли свою роль и причины… чисто “литературные”. Функциональное назначение жанра летописного, протокольного и т.п. и жанра житийного разное, и именно функциональное назначение определяет канон и поэтику конкретного произведения. Цель Саввы – не представить историю борьбы с ересью, а подчеркнуть важность победы над ней. Именно поэтому описание собора предельно обобщено, и эту обобщенность не снимает даже упоминание имен исторических лиц»[364].

Предложенные в историографии наблюдения по проблематике, связанной с ересью, таким образом, можно оценить как неоднозначные. И если свидетельства о существовании контактов между Новгородской кафедрой и монастырем на Волоке в историографии большей частью признавались достоверными, то известия о единственном соборе на «жидовствующих», очевидно, нуждаются в дополнительном разъяснении. Кроме того, наблюдения над текстами позволяют прийти к заключению, что известия агиобиографий Иосифа Волоцкого о ереси «жидовствующих» отнюдь не исчерпывается лишь указанными вопросами.

3.2 Свидетельства агиографов о связях Волоколамского монастыря с Новгородской кафедрой. Известия житий на сей счет однотипны, хотя и различаются в деталях. Житие Иосифа Волоцкого, написанное «неизвестным», сообщает о существовании переписки игумена со своим владыкой – «Генадие же архиерей посланми с ним беседуа» – и подчеркивает, что в своем противостоянии с еретиками архиепископ «имеа сподвижющася о сем Иосифа, иже излиха ревнителя показающася о вере»[365]. Более детально подходит к этому вопросу автор минейного Жития: Савва Черный в рамках повествования о ереси пишет, что «бысть же сие зло при архиепископе

[364] *Попова Т.В.* К вопросу о “редакциях” Жития Иосифа Волоцкого // Вестник архивиста. 2002. № 1(67). С. 130.

[365] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 32, 34.

Геннадии. И возвести архиепископ зло сие игумену Иосифу, и просит помощи <…> И нача отець Иосиф ово наказанием, ово списанием спомогати архиепископу»[366]. Несколько иначе описывается ситуация в Надгробном слове: по словам Досифея Топоркова, игумен «писа же и к новогородскому архиепископу Геннадию, и возвиже его на ревность Божию»[367].

Таким образом, факт переписки между новгородским владыкой и волоцким игуменом фиксируют все три агиографа. Сложность, однако, заключается в том, что каких-либо посланий, которые уверенно можно отнести к этой переписке, не выявлено. Единственное исключение составляет найденное Б.М. Клоссом в сборнике РГБ. Волок. № 583, лл.106-106об. анонимное послание, которое с большой долей вероятности может быть атрибутировано Иосифу Волоцкому; адресатом послания, по-видимому, являлся архиепископ Геннадий. Из текста следует, что адресат прежде сообщил автору «о еретицех, что наругаются христианом, а сами жидовъство держат». К тому же в тексте послания выказывается поддержка начинаний получателя посланий в борьбе с ересью: «Тебе же, господине, ныне время благоприатно о истине попечение имети и немощных подкрепити. Аще и скорбно прилучится претерпети Христа ради, занеже никто же не подвизався венець приати <…> »[368].

Приведенная выдержка из анонимного послания имеет общие черты с посланием Иосифа Волоцкого епископу Нифонту Суздальскому[369], которого

---

[366] ВМЧ. Стб. 472–473.

[367] Надгробное слово. С. 172.

[368] *Клосс Б.М.* Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 28. С. 350–352.

[369] И.А. Тихонюк, основываясь, вероятно, на схожести формулировок, полагал, что анонимное послание и послание Нифонту адресованы одному и тому же лицу, то есть суздальскому епископу, см.: *Тихонюк И.А.* Загадка архимандрита Евфимия. К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992. С. 174. Схожесть формулировок, однако, едва ли является доказательством того, что послания были адресованы одному и тому же лицу. Аналогичный пассаж содержится и в послании волоцкого игумена его брату Вассиану Санину: «Подвигинися убо и ты, брате, пострадати за пострадавшего за нас, да твоими подвиги очистит Господь церковную и доброцветущую ниву от пагубных и жидовских плевел» (*Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI вв. М.; Л., 1955. Приложения (далее – АФЕД. Приложения). С. 434). И.П. Хрущев сумел показать самостоятельное значение послания Вассиану, в то время как в ранней историографической традиции оно рассматривалось как часть послания суздальскому епископу; см.: *Хрущев И.* Исследования о сочинениях Иосифа Санина. С. 130-132. Сходные выражения содержит и Иосифово послание архимандриту Евфимию: «Да не убоишися прещения мук или страха чьего

преподобный воздвигал на борьбу с обвиняемым в ереси митрополитом Зосимой: «Аще же ты подщишися за Христа и за Пречистую Богородицу и за все православное христьянство стати накрепко, тобою, господине, мнози пользуються и о тобе укрепятся вси: глава бо еси всем, и на тебе вси зрим, и тобою очистит Господь Бог свою Церковь и все православное христьянство от жидовьскиа и пагубныа скверныа ереси»[370]. Весьма вероятно, использование Иосифом Волоцким схожих оборотов имело не только чисто литературное значение: епископу Нифонту, вероятно, грозили прещения со стороны митрополита, а архиепископа Геннадия обвинял в ереси чернец Захар[371].

Однако по мнению А.И. Алексеева, в своих «антиеретических посланиях Иосиф Волоцкий выступал в роли информатора своих корреспондентов и призывал их объединить усилия в борьбе с ересью», в то время как из анонимного послания следует, «что именно его адресат являлся главным информатором автора о ереси и обращался с просьбой о поддержке и помощи». Поэтому «Иосиф Волоцкий являлся адресатом, но не автором анонимного послания. Автор же послания занимал идеологическую позицию, близкую к позиции старцев заволжских монастырей»[372]. На это можно заметить, что Иосиф Волоцкий, будучи распространителем известий о еретиках, сам должен был черпать откуда-то сведения о «жидовствующих». А.И. Алексеев, как было показано выше, склонен скептически относиться и к известиям агиографических памятников о контактах архиепископа Геннадия с игуменом Иосифом, отмечая, что жития «были написаны в середине XVI в. и не могут претендовать на точное изображение событий более чем полувековой

или самого того мучителя, с ним же рать твориши. Да не устрашат тебя страшилища мукам или смерть горкая: аще бо ныне не сопроизволим умрети за пострадавшаго о нас и царствовати с ним без конца, всяко убо не преминем лютости смертныя» (*Кобрин В.Б.* Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 238).

[370] АФЕД. Приложения. С. 428.

[371] «Да жалуюсь тебе, своему отцу, на Захара на черньца на стригольника: лает ми, господине, безпрестани уже третий год, на четвертой год настало, а посылает грамоты в мою архиепископью и к черньцом и к попом семисоборским, а что по московской земли, то числа нет; а пишет в своих грамотах: “послал, деи, есми по всем городом на еретика грамоты”; ино, господине, все велено терпети, опрочи еретика, а яз не еретик», – пишет Геннадий в послании митрополиту Зосиме (АФЕД. Приложения. С. 378–379).

[372] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 489–491.

давности»[373]. Мнение исследователя может быть оспорено: во-первых, лишь создание минейного Жития с описываемыми событиями разделял более чем полувековой интервал, а Житие, составленное Филологом, и Надгробное слово Досифея Топоркова, как было показано в главе 1, к моменту начала работы Саввы Черного уже существовали. А во-вторых, относительно позднее происхождение свидетельств агиографов о наличии контактов между архиепископом Геннадием и игуменом Иосифом едва ли может быть исчерпывающим признаком сугубой недостоверности этих свидетельств. К тому же есть доказательства того, что составители житий руководствовались отнюдь не собственными измышлениями в сообщениях о контактах Новгородской кафедры и Волоколамского монастыря.

Здесь следует обратить внимание на книжные связи Иосифова монастыря и архиерейского двора, а именно на факт присылки из Новгорода на Волок рукописи со Словами Афанасия Александрийского против ариан, ныне – РГБ. Волок. № 437. Весьма любопытной представляется помета переписчика, оставленная им на лл. 327-237об.: «Всевидцу Богу и преблагому слава и величиа дръжава и област в бесконечныя веки, амин. Давшему по начале и конец всякому делу благу, иже о нем начинаемому, сподобльшему и недостойного преплути пучину сию лета 6900 девятдесят седмаго, декемвриос в седмый в 9 час нощи послужиста руце мои амартолос Тимофеа Вениаминова <…>. В то лето здесе в преименитом ту Неуполеос мнозе священникы и диакони и от простых люди и диаки явилися сквернители на веру непорочную. Велика беда постигла град сей и колика тма и туга постиже место место се, святую веру православиа, что запечатлеша святии отци седм собор проповедию Отца и Сына и Святаго Духа, в Троице едино Божество неразделимо. Нъ въскоре испълнися о Бозе благодати Духа Святаго преосвященный архиепископ Генадие, обнажил их еретичества злодейство, что пострадали диаволским падением и пособием <…>». Как показал А.Д.

[373] Там же. С. 426.

Седельников, переписчик этой рукописи Тимофей Вениаминов принадлежал к числу книжников новгородской кафедры того времени и, возможно, был близок к принимавшему активное участие в составлении Геннадиевской Библии доминиканцу Вениамину, от имени которого, по-видимому, и получил свое прозвище[374].

Переписанная им книга упоминалась архиепископом Геннадием в его послании бывшему ростовскому архиепископу Иоасафу. «Да есть ли у вас в Кирилове, или в Фарафонтове, или на Каменном, книги: Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявлшуюся ересь богумилю, да Послание Фотея патриарха ко царю Борису Болгарьскому, да Пророчьства, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Ареопагит? Зане же книги у еретиков все есть»[375]. Я.С. Лурье, анализируя приведенный архиепископом список книг, отметил два важных момента. Во-первых, что все эти книги “имели ортодоксальный характер и признавались церковью”[376], а во-вторых, что новгородский архиепископ “разыскивал, переписывал с помощью своих сподвижников и рассылал по монастырям” списки этих сочинений[377].

Б.Л. Фонкич обратил внимание на «еще один кодекс со следами работы Тимофея Вениаминова» из библиотеки Иосифова монастыря – РГБ. Волок. №

---

[374] А.Д. Седельников также отметил, что «список Тимофея Вениаминова» выделяется «индивидуальным для данной среды свойством – нескладными грецизмами в послесловии и примечаниях к тексту, на полях. Последнюю надо сопоставить с знанием “отчасти” греческого языка сербом Вениамином, переводчиком библейских книг» (*Седельников А.Д.* К изучению “Слова кратка” и деятельности доминиканца Вениамина // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. Л., 1926. Т. 30. С. 222–225). К «нескладным грецизмам» относится, по-видимому, и именование Новгорода «ту Неуполеос».

[375] АФЕД. Приложения. С. 320.

[376] «Из подбора книг виден удивительный эклектизм мировоззрения еретиков, пытавшихся сочетать христианство и иудаизм», – утверждает Г.А. Елисеев; см.: *Елисеев Г.А.*Антиеретические православные сочинения конца XV – начала XVI века и влияние на них древнерусских апокрифических книг // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). М., 1996. С. 89. Впрочем, как полагает А.И. Алексеев, «на основании названных сочинений судить о взглядах еретиков не представляется возможным», поскольку названные архиепископом «тексты более всего подходили для целей полемики с ересью», именно поэтому они «рассылались по монастырям». См.: *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 480. Вообще говорить о «мировоззрении еретиков» следует с осторожностью: по справедливому замечанию М.Б. Плюхановой, весьма вероятно, «четко разработанное еретическое учение вообще не существовало, оно не могло иметь места там, где исторически не существовало сформулированного богословия». См.: *Плюханова М.Б.* О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI в. // Лотмановский сборник. М., 1997. Вып. 2. С. 497.

[377] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 188–189.

657. «Его рукой писаны здесь лл. 410-416, а также правлен скопированный другим писцом текст лл. 251-408»[378]. Указанный сборник, содержащий Скитский патерик, на л. 250 обнаруживает замечательную приписку: «Лета 95 написана бысть книга сиа в дом Пречистыа господину игумену Иосифу потружением грешнаго черньчишка Герасима Поповки» и, таким образом, может быть датирован 1487/1488 г. – приблизительно тем временем, когда в Новгороде была обнаружена ересь. О Герасиме Поповке сохранилось не так много сведений, однако известно, что он был среди приближенных к новгородскому владыке лиц. По замечанию Л.Н. Майкова, «общее руководство над изготовлением новгородского библейского кодекса 1499 года принадлежало иноку Герасиму, о чем и сохранилось отчетливое свидетельство на первом листе этой рукописи, где сказано, что она писана “при архиепископе новогороцком Генадии, в Великом Нове Городе, во дворе архиепископле, повелением архиепископля архидиакона инока Герасима”»[379]. Непосредственную связь с еретическим движением обнаруживает присланная Герасимом Поповкой в библиотеку Иосифова монастыря в январе 1489 г. рукопись «Святого Сильвестра и преподобнаго Антониа истолкование о Святей Троице и о всей твари» с припиской следующего содержания: «Господину игумену Иосифу на Ламской Волок Герасимец Поповка грешный черньчишко челом бию. Послал есми с твоим старцем Феодосием в пречестную обитель Пречистые Богоматери и тебе, моему господину Иосифу, и всем старцем книгу Селивестра папу Римскаго <…> в лето 6997 месяца генваря 26» (РГБ. Волок. № 505. Л. 167). Книгу «Селивестр папа Римски», как показано выше, упоминает и архиепископ Геннадий в своем послании бывшему владыке Иоасафу.

Проблема, однако, заключается в другом. И сочинения Афанасия Александрийского против ариан, и книга «Сильвестр папа Римский» были

---

[378] *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVI вв. М., 1977. С. 32.

[379] *Майков Л.Н.* Последние труды. I. О Герасиме Поповке, русском книжнике конца XV века // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1900. Т. V. Кн. 2. 372–373, 378.

отправлены в Иосифо-Волоколамский монастырь в декабре 1488 – январе 1789 гг., а послание новгородского владыки бывшему ростовскому архиепископу, в котором упоминаются эти произведения, датируется концом февраля 1489 г.[380] Перечисление книг, что «у еретиков все есть», Геннадий предваряет просьбой: «мощно ли у мене побывати Паисею да Нилу, да о ересех тех было с ними поговорити?»[381].

По всей вероятности, новгородский владыка искал себе помощников в борьбе с ересью среди авторитетных старцев-книжников не только из заволжских старцев, как то явствует из его послания Иоасафу, но и пытался привлечь к этому делу Иосифа Волоцкого, причем сделал это прежде, чем составил послание в Ростовскую епархию. Едва ли и Тимофей Вениаминов, и Герасим Поповка стали бы отсылать соответствующие сочинения на Волок по собственной воле, без благословения владыки. Примечательно, что в том же 1489 г., видимо, вскоре после того как из Новгорода было отправлено послание бывшему архиепископу Иоасафу, Герасим Поповка дал вкладом в Кирилло-Белозерский монастырь сочинения Афанасия Александрийского[382]. Предположение, что и в Иосифов монастырь могло быть отправлено извещающее об обнаружении новгородской ереси послание владыки Геннадия, которое предварило присылку игумену Иосифу найденных у «жидовствующих» сочинений[383], выглядит вполне уместным. Ответом

---

[380] «В лето 6997, февраля 23, 24, 25 преписахь сие послание; в грамоте строк девяносто и 5», см.: АФЕД. Приложения. С. 320.

[381] АФЕД. Приложения. С. 320. Издатели «Русского феодального архива» полагали, что Кирилловскими старцами Паисием Ярославовым и Нилом Полевым было отправлено ответное послание в Новгород, посвященное, правда, вопросам расчета пасхалии, изрядно волновавшим новгородского архиепископа. См.: Русский феодальный архив. Вып. III. М., 1987. С. 695–696. Но как показала А.А. Романова, такая атрибуция очень условна: отрывок, рассматриваемый как возможное послание, «не отвечает… формуляру эпистолярного жанра», а из его текста «не явствует, что оно имело конкретного адресата», см.: *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники. СПб., 2002. С. 176–178.

[382] *Майков Л.Н.* Последние труды. С. 376.

[383] Отметим, что среди прочих присланных на Волок от новгородской кафедры книг, видимо, была и Кормчая. Опись книг Иосифова монастыря упоминает «правила Поповкинские словут, переплетка по немецки» (Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 32, 74), которые, судя по названию, могли быть вложены в волоцкую библиотеку Герасимом Поповкой. По наблюдениям М.А. Цветкова, архиепископ Геннадий активно использовал в своих обличительных посланиях тексты, содержащиеся в Кормчих, в частности, Древнеславянской редакции, см.: *Цветков М.А.* Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских Кормчих конца XV – начала XVI вв. // Новгородский исторический сборник. 9 (19). СПб., 2003. С. 181. Впоследствии Иосиф Волоцкий использовал одну из статей Кормчей указанной редакции для обоснования

Иосифа Волоцкого на послание архиепископа вполне мог быть обнаруженный Б.М. Клоссом в сборнике Волок. № 583 текст, в котором, судя по его содержанию, отправитель, хотя и сочувственно отнесся к начинаниям своего корреспондента по искоренению ереси, однако сам не выразил желания присоединиться к противоеретической деятельности адресата. Не это ли заставило архиепископа Геннадия искать помощи у других книжников, в частности, у заволжских старцев?

Таким образом, есть все основания предположить, что указания агиографов на существование переписки между архиепископом Геннадием Новгородским и волоцким игуменом Иосифом имели конкретное основание[384], а не относились к разряду благочестивых измышлений. Другое дело, что, по-видимому, известия о ереси, которые могли быть переданы архиепископом на Волок, так и не стали поводом для немедленного включения Иосифа Волоцкого в развернувшееся в Новгороде противостояние с «жидовствующими». С другой стороны, не исключено, что присланные от владычной кафедры в Иосифов монастырь книги могли оказать значительное влияние на представления о ереси, которые были усвоены Иосифом Волоцким и впоследствии изложены в его сочинениях.

3.3 Соборы на еретиков: рассказы агиографов и реальность. Вопрос о том, как описывались агиографами соборы на еретиков, внешне выглядит

теории «благопремудростных коварств»; ср.: АФЕД. Приложения. С. 501–502 и *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. С. 676–679. Можно предположить, что «Поповкинские правила», не сохранившиеся до наших дней или пока не разысканные в рукописных собраниях, представляли собою как раз Кормчую книгу Древнеславянской редакции.

[384] И.П. Хрущев отметил интересный факт, касающийся архиепископа и игумена. «Между Иосифом и Геннадием была связь через Кутузовых, помещиков и вотчинников волоколамских. Когда митрополит Геронтий посадил Геннадия, еще архимандрита, в ледник за самовольное разрешение пищи накануне Богоявления, защитниками последнего являются Борис Васильевич Кутузов и двоюродный брат его Юрий»; см.: *Хрущев И.П.* Исследования о сочинениях Иосифа Санина. С. 104. По замечанию А.А. Зимина, «братья ближайшего друга Иосифа Санина Бориса Васильевича Кутузова Михаил и Константин были боярами новгородского архиепископа»; см.: *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 61–62. Из минейного Жития Иосифа Волоцкого известно, что Борис Кутузов «от синьклитска роду» с юности «прилипися божественою любовию» к Ивану Санину, будущему волоцкому игумену, см.: ВМЧ. Стб. 456. О расположении архиепископа Геннадия к основателю волоцкого монастыря довольно подробно рассказано в Филологовом Житии преподобного. Владыка “толико же почиташе моужа, яко и наместника своего церквам Волоцким сотвори и, и вся оправданиа и вины церковныа вручи ему, еще же и плодоношениа града того въ епископиию и от доход церковных некая манастырю его даровав вся лета епископьства своего”; см.: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 32. Можно высказать догадку, что столь доверительные отношения между владычной кафедрой и монастырем стали возможны не без участия Б.В. Кутузова.

вполне разрешенным: выше были приведены выводы о сугубой недостоверности изображения соборов 1490 и 1504 гг. в житиях Иосифа Волоцкого. Отдельные моменты житийных рассказов о тех событиях, впрочем, представляются весьма информативными.

Так, Аникита Лев Филолог сообщает о соборных деяниях «на первыя попы Великого Новаграда и Московскиа церкву Алексиа и Дионисиа и на единомысленыя с ними <…> не точию от общих людей, но и от полаты царски. Подвизаше же събор сий Генадие, Великого Новаграда престольник, имеа сподвижающася о сем Иосифа, иже излиха ревнителя показующася о вере». Соборные заседания проходили в присутствии великих князей Ивана Васильевича и Василия Ивановича, что особо подчеркивает составитель Жития[385]. Вполне вероятно, агиограф при описании событий имел возможность опираться на Иосифово «Сказание о новоявившейся ереси», именно оттуда, надо думать, он почерпнул названные им имена еретиков – протопопа Алексея и попа Дениса, и указание на их многочисленных последователей[386]. Обращение к «Сказанию», однако, было не слишком последовательным, ибо из его текста следует, что «сатанин съсуд и диаволов вепрь <…> Алексей <…> протопоп изверже свою скверную душу в руце сатане» еще до собора 1490 г.[387]. Косвенным указанием на судьбу протопопа Алексея может, впрочем, служить сообщение Аникиты Льва Филолога о том, что некоторые из еретиков «лютыми болезньми и нестерпимыми томлении от недуг и гноев и червей точение на дни и месяца удручаеми, душа своя извергоша, ни едино исповедание, или покаяние оставлении быша при смерти положити»[388]. Известие об архиепископе Геннадии как инициаторе собора,

[385] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 34.

[386] Иосиф Волоцкий сообщает о приезде в Новгород «в лето 6979» некого иудея Схарии, что «прелсти попа Дениса и в жидовство отведе. Денис же приведе к нему протопопа Алексеа, еще тогда попа суща с Михайловской улици». После того как в 1480 г. «прииде великый князь Иван Васильевичь в Великый Новгород, и тогда взят Алексеа попа на Москву на протопоство к церкви Пречитсыя Успения, и Дениса попа к Архаггелу Михаилу», Алексей и Денис «уже многих прельстиша»; см.: АФЕД. Приложения. С. 471.

[387] Там же. С. 472. Имя протопопа Алексея не названо среди обвиняемых в ереси и в летописных рассказах о соборе 1490 г. См.: ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2: Софийская вторая летопись. М., 2001. С. 329; ПСРЛ. Т. XVIII: Симеоновская летопись. СПб., 1913. С. 273–274.

[388] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 35.

скорее всего, также восходит к «Сказанию». Архиепископ, по сообщению Иосифа Волоцкого, собрал «многаа и истиннаа сведетельства на новогородскых еретиков, елици бяху в Новегороде, и елици на Москву прибегоша»[389]. Сообщения же о присутствии на соборе Иосифа Волоцкого, который «подвизався на отступники посреде собора и книгу не малу в осьминадесяти словесех на отступники сочини»[390], равно как и упоминание одновременно великих князей Ивана III и его сына Василия Ивановича, явно отражают реалии собора 1504 г., инициатором которого никак не мог быть архиепископ Геннадий[391], а в перечне обвиняемых в ереси явно отсутствовали имена давно умерших попа Дениса и протопопа Алексея.

Примечательно, что в рассказе о соборе на еретиков Филолог ни словом не обмолвился о митрополите, который, по здравом рассуждении, должен был возглавлять собрание «епископом всеа митрополиа Русьскиа в владычествующий град Москву»[392]. Как представляется, эта особенность может быть связана не столько с характерным для житийного жанра абстрагированием от исторических реалий, сколько со стремлением агиографа – или, что более вероятно, его информаторов – обойти молчанием отдельные моменты, связанные с выступлениями Иосифа Волоцкого против «жидовствующих». Обращение к тексту минейного Жития Иосифа Волоцкого позволяет более детально рассмотреть эти моменты.

В значительной степени повествование Саввы Черного о соборе на «жидовствующих» опирается на сочинения Иосифа Волоцкого: агиограф рассказывает о появлении «жидовина» Схарии в Новгороде, «и после его ученикы его возмутишя весь град жидовьством». Узнав от новгородского архиепископа о еретиках, игумен Иосиф, «о сем зело скорбяше, дабы не вошло сие еретическое злое учение в неразумныя человекы царскиа полаты, не зная

[389] АФЕД Приложения. С. 472.

[390] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 34.

[391] Архиепископ Геннадий «остави престол свои за немощь неволею» в июне 1504 г., в то время как собор, на котором «обыскаша еретиков и повелеша их лихою смертию казнити» состоялся в декабре 1504 г.; см.: Софийская вторая летопись. С. 371–372.

[392] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 34.

божественных правил: ведаше бо отец Иосиф от божественаго писаниа, яко от неразумных человек от вельмож царских и православныя царици от еретическаго учениа в погыбель отидоша, и многыя царства от еретическаго учениа отступиша православныа христианскыя веры; и о сем явлено известно в его списании на новгородцкия еретикы»[393]. Савва Черный, таким образом, источником своего рассказа прямо называет сочинения Иосифа Волоцкого, скорее всего, 16 Слово «Просветителя», где тот подробно распространяется о том, как еретики «приидоша в великое царство Арменьское, иже тогда православным сущим, <…> начаша тайно сеяти злое учение в несмысленныя человеки <…>. Потом начаша сеяти скверное свое еретическое семя в благородныя человеки, такоже в боляри и князи, и от толе помалу, во множайшая лета и все арменское царство, увы, погибе и даже доныне пребысть в таковой погибели. Подобно же тому и великое Ефиопьское царство <…>. Тако и великое царство Римьское, иже девятьсот лет пребыша в православии до Формоса папы»[394]. Правда, нужно отметить, что 16 Слово «Просветителя» текстологически связано с посланием Иосифа Волоцкого великому князю Василию Ивановичу, где игумен предостерегает от возможности «погибнути всему православному християнству от еретических учений, яко ж и прежа много царства погибоша сим образом: Ефиопское великое царство, и Арменское, и Римское, иже много лета пребыша в православной вере християнстей, тако погибоша», причем в Послании указывается, что «враг человеческаго спасения диавол преведе скверныа еврея в Великий Новгород отселе за четыредесят лет»[395], что дало повод Я.С. Лурье отнести Послание к 1511 г., а, соответственно, 16-тисловную редакцию «Просветителя» ко времени «после 1511 г.»[396]; разумеется, Я.С. Лурье полагал, что Послание Василию III легло в основу 16 Слова «Просветителя». А.И. Алексеев, напротив, приводит доводы в пользу первичности 16 Слова и

[393] ВМЧ. Стб. 472–473.
[394] Просветитель. Казань, 1896. С. 542–543.
[395] АФЕД. Приложения. С. 520.
[396] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 468.

датирует его составление временем «между 1505 и 1507 гг.»[397]. Но, как бы там ни было, очевидно, что ни 16 Слово «Просветителя», ни тем более Послание великому князю Василию Ивановичу не могли быть составлены вскоре после того, как Иосиф Волоцкий получил извещение о новгородских еретиках от архиепископа Геннадия, на что указывает Савва Черный.

Вслед за этим новгородский владыка «возвещает злый совет еретический державному самодеръжцу государю великому князю Ивану Васильевичю всея Русии: бяше бо всеяся злаа и сквернаа ересь во многиа и неразумныя человекы, в архимандриты и в протопопы и в диакы царскиа полаты». Иван III повелевает созвать собор на еретиков, причем посылает «на собор сына своего великаго князя Василиа, иже в та времена наречен бысть в Великий Новъград; и бысть ему сий суд первый из Новаграда»[398]. Из летописных источников известно, что «пожаловал князь велики Иван Васильевичь всея Руси сына своего князя Василья Ивановича, нарекл его государем великим князем, дал ему Великий Новгород и Псков, великое княжение» 21 марта 1499 г.[399]

Едва ли к 1499 г. можно приурочить какой-либо из известных соборов против «жидовствующих», однако гораздо более интересно упоминание Саввой Черным архимандритов, протопопов и великокняжеских дьяков из числа еретиков. Кроме протопопа Алексея, которого Иосиф и вслед за ним Аникита Лев Филолог считают одним из ересеначальников, соборный приговор 1490 г. упоминает среди еретиков новгородского протопопа

[397] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 377. Особого внимания заслуживает точка зрения А.И. Плигузова, относившего составление 16 Слова «Просветителя» к середине 1510-х гг. (*Плигузов А.И.* «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 136), что отчасти позволяет поставить под сомнение принадлежность 16 Слова перу умершего в 1515 г. Иосифа Волоцкого. Однако Савва Черный в приведенном выше отрывке о погибели царств от ересей однозначно указывает, что он восходит к сочинению преподобного Иосифа «на новгородцкия еретикы», то есть к «Просветителю».

[398] ВМЧ. Стб. 473.

[399] Софийская вторая летопись. С. 358. Я.С. Лурье по этому поводу замечает, что «в 1499 г. Иван III сделал первую уступку своему опальному сыну – “вины ему отдал” и назначил его великим князем Новгорода и Пскова, оставив великое княжение Московско-Владимирское за внуком». Такой шаг, по-видимому, не удовлетворил ни сторонников Василия Ивановича, ни его противников, к тому же серьезное недовольство таким решением Ивана III выказали псковичи (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 407–408). Таким образом, картина, созданная в минейном Житии, по сравнению с реальной ситуацией явно идеализирована.

Гавриила[400], которого, по словам Иосифа Волоцкого, «Денис же поп <…> жидовствовати научи»[401]; к числу дьяков принадлежал Федор Курицын, на которого указывал и архиепископ Геннадий в послании собору епископов 1490 г.[402], и волоцкий игумен, сообщавший, что еретики «привлекоша к своей ереси <…> от двора великого князя Федора Курицына, да дьяков крестовых, Истому да Сверчька». Роль Федора Курицына в деле распространения ереси Иосиф Волоцкий считает едва ли не ведущей, сравнимой с ролью протопопа Алексея: «Толико же дрьзновение тогда имеаху к державному протопоп Алексей и Федор Курицин, яко никто же ин: звездозаконию бо прилежаху, и многым баснотворениемь и астрологы и чародейству и чернокнижию»[403]. Имя Ф. Курицына, впрочем, отсутствовало в соборном приговоре 1490 г., не упоминается он и среди казненных в декабре 1504 г. еретиков[404]. Зато перечень последних содержит имя архимандрита Кассиана Юрьевского, сожженного согласно соборному приговору[405]. Иосиф Волоцкий относит его к числу ставленников Федора Курицына; Кассиан был послан по воле великого князя в Новгородский Юрьев монастырь уже после 1490 г.: «Он же убо пришед в Великий Новгород, и начат жити в Юрьеве монастыре, и вся еретики и отступники к себе собираше с дерзновением, не бояшебося архиепископа Генадия, понеже помощь имеяше Федора Курицына»[406]. Согласно П.М.

[400] АФЕД. Приложения. С. 383.

[401] Там же. С. 469.

[402] АФЕД. Приложения. С. 380–381.

[403] Там же. С. 471.

[404] В литературе имеет место догадка о том, что Федор Курицын отравился. Мнение это основано на известиях Филологова Жития Иосифа: некоторые из еретиков «самоубийца обличишася, растворениа пившее окаянную смерть приаша», см.: Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 34. «Однако это предположение не подтверждается никакими прямыми данными», – справедливо заключает Я.С. Лурье; см.: *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 420. Примеч. 46.

[405] Софийская вторая летопись. С. 372.

[406] Просветитель. С. 518. «И сквернеишии бо и гнуснеишии всех человек, иже под небесем, – сетует далее Иосиф Волоцкий, – не реку архимандрита Юрьева монастыря, но диаволов сосуд, антихристов предотеча, Касиан, со братом своим Самочерным и со инеми единомудреными им умыслиша, еже како осквернити неточию божественыя церкви и всякия освященныя вещи, но и все православное христианство» (Просветитель. С. 521). Однако дальнейший ход повествования позволяет усомниться в достоверности известий волоцкого игумена: среди сподвижников архимандрита Кассиана он называет Алексейку Костева, который «вынял ис часовни икону Пречистыя Богородицы, честное и славное Ея Успение, и покинул на землю, и начат спущати скверную свою воду на нея» (Просветитель. С. 520). Фактически Иосиф пересказывает свидетельство архиепископа Геннадия, изложенное им в Послании собору епископов 1490 г. «Да здесь Алексейко подьячей на поместье живет, – свидетельствует владыка, – да напився пиян, влез в чясовну, да сняв с лавици икону – Успение Пречистые, да на нее скверную воду спускал»; см.: АФЕД.

Строеву, Кассиан упоминался в качестве архимандрита Юрьева монастыря в 1499 г.[407], хотя мог стать им и ранее. Но как представляется, именем Кассиана перечень архимандритов-еретиков отнюдь не исчерпывается, ведь недаром Савва пишет именно об архимандритах, имея в виду нескольких лиц.

В «Сказании о новоявившейся ереси» Иосиф Волоцкий сообщает, что еретики «приобретше в помощь своея скверныя жидовьскыя веры от черньцев же некоего, не реку архимандрита, но съквернителя, радующася калу блудному, именем Зосиму», причем протопоп Алексей незадолго до «умертвия своего волъхованием подойде дръжавного, да поставит на великом престоле святительском скверна съсуда сатанина, его же и напои яда жидовьскаго, Зосиму глаголю скверного, иже по мале и бысть в лето 6999 месяца сентября 26»[408]. Однако в минейном Житии Иосифа известия о еретичестве митрополита Зосимы отсутствуют, наоборот, Савва Черный подчеркивает, что «преосвященный Зосима, митрополит всея Руси, и архиепископи, и епископи, и весь священный събор <…> вскоре пресекошя и посрамиша богоборныя еретики, и скверная их учениа и жидовская в попраниа бысть»[409]. Таким образом, Савва в своем рассказе, указывая на архимандритов из числа еретиков, возможно, разумеет не только Кассиана, но и Зосиму[410]; при

Приложения. С. 380. По замечанию Я.С. Лурье, «найдя в сочинениях своего предшественника понравившуюся ему выразительную историю “святотатства”, Иосиф без стеснения перенес ее на десяток лет вперед для посрамления еретиков, действовавших после 1490 г.» (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 111).

[407] *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 45.

[408] АФЕД. Приложения. С. 472.

[409] ВМЧ. Стб. 473–474.

[410] Нужно отметить, что в одном из списков анафематствования «жидовствующих» в составе ростовского синодика XVI–XVII вв., среди иных лиц, осужденных соборами 1490 и 1504 гг., упоминаются «Феогност Чермной архимандрит, иже на Песку, Иосиф Кунькин чернец», не известные по другим источникам (*Никольский К. Т.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб.,1879. С. 191). По предположению Ю.К. Бегунова, «ростовский текст мог быть составлен при непосредственном участии брата Иосифа Волоцкого – ростовского архиепископа Вассиана Санина (1506 – 1515), которому могли быть известны» архимандрит Феогност и чернец Иосиф; см.: *Бегунов Ю.К.* Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. Л.,1957. Т. 19. С. 220–221. Примеч. 52. С.В. Сазонову удалось обнаружить текст анафематствования с упоминанием архимандрита Феогноста и чернеца Иосифа в рукописи синодика ростовского Успенского собора XVII в., причем монастырь «иже на Песку» был отождествлен исследователем с Ростовским Спасо-Песоцким монастырем (*Сазонов С.В.* Еще один центр распространения ереси “жидовствующих” // История и культура Ростовской земли. 1990. Ростов, 1991. С. 15–16). Имена и архимандрита, и чернеца, вероятно, были внесены в чин анфематствования архиепископом Вассианом Саниным. А.И. Алексеев скептически отнесся к гипотезе С.В. Сазонова, «поскольку в Спасском монастыре в XV – XVI вв. не было архимандритии», а архимандрита Феогноста склонен был отождествлять с церковным деятелем из Москвы, который затем волею судеб оказался в

этом о еретичестве Зосимы в бытность митрополитом он умалчивает. Данное умолчание может быть расценено только как умышленное, но едва ли это так.

Н.П. Попов, изучая состав «Сказания о новоявившейся ереси» по различным рукописям, обнаружил интересную деталь: «Сказание» по спискам Миней митрополита Макария не содержало никаких выпадов против Зосимы в бытность его митрополитом, однако указывало на его связь с еретиками в то время, когда он был архимандритом Симонова монастыря. Исследователь полагал, что «самая первоначальная редакция Иосифова Сказания о жидовствующих выражала ту точку зрения, которой исключалась всякая прикосновенность митрополита Зосимы к ереси», впоследствии она изменялась самим Иосифом Волоцким[411]. Наблюдения Н.П. Попова были скорректированы Я.С. Лурье, показавшим, что первичной была именно содержащая максимум выпадов против Зосимы пространная редакция «Сказания», созданная не позднее 1502 – 1504 гг.[412] Позже, в 1510-ые гг., Иосиф Волоцкий подверг «Сказание» правке, исключив выпады против Зосимы в митрополичьем сане, но сохранив указание на его причастность ереси в качестве архимандрита Симонова монастыря[413]. А.И. Плигузов сделал попытку скорректировать выводы Я.С. Лурье, полагая, что первая редакция «Сказания» была создана Иосифом Волоцким «между 1 сентября 1492 г. и 17 мая 1494 г.», то есть составление текста «Сказания» и вступление волоцкого игумена в борьбу с ересью «жидовствующих» было спровоцировано наступлением лета 7000 и связанной с этой датой деятельностью митрополита Зосимы, которого Иосиф имел основания считать еретиком[414]. Создание второй редакции «Сказания» исследователь относит ко времени не ранее

Песношском монастыре; см.: *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 275–276. Построения исследователя представляются во многом искусственными, ведь, как было показано Д.Г. Давиденко, архимандрития в Ростовском монастыре Спаса на Песку существовала, по крайней мере, с первой четверти XV в., см.: *Давиденко Д.Г.* Монастыри-архимандритии в городах Северо-Восточной и Северо-Западной Руси в XIV – XV вв. // Средневековая Русь. М., 2012. Вып. 10. С. 298–299.

[411] *Попов Н.* Иосифово Сказание об ереси жидовствующих по спискам Великих Миней // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1913. С. 173–184.

[412] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 143–150.

[413] Там же. С. 470.

[414] *Плигузов А.И.* «Книга на еретиков». С. 133.

конца 1510-х – начала 1520-х гг., то есть исключает внесение редакторской правки в текст «Сказания» умершим в 1515 г. старцем Иосифом[415].

Как видим, для иосифлянской традиции на протяжении, по крайней мере, первой четверти XVI в. было характерно стремление дистанцироваться от обвинений, возводимых на митрополита Зосиму Иосифом Волоцким; результатом этого стало создание второй редакции «Сказания о новоявившейся ереси», которое вошло в состав Макарьевских миней. Не стоит забывать, что Житие Иосифа Волоцкого создавалось Саввой Черным по благословению митрополита Макария, поэтому не исключено, что при этом он ориентировался как раз на список «Просветителя» в той его версии, которая была известна митрополиту. Эта список, согласно классификации Я.С. Лурье, принадлежит к Минейному изводу пространной редакции «Просветителя» и отличается «своеобразным составом: в оглавлении здесь обозначены все “слова”, с 1-го по 15-ое включая и “слово” 12-е (о “святителе”-еретике); в тексте же это “слово” пропущено, но читается зато “слово” 16, не обозначенное в оглавлении. Во вступительном “Сказании” здесь выпущены прямые выпады против митрополита Зосимы, за исключением одного (обвинение Зосимы в еретичестве в бытность его симоновским архимандритом)»[416]. Именно на этот текст «Просветителя», по-видимому, ориентировался Савва Черный в своем рассказе о соборе на еретиков, с одной стороны, подчеркивая участие Зосимы в осуждении «жидовствующих», а с другой, сообщая о неких еретиках-архимандритах, в которых есть смысл видеть Юрьевского архимандрита Кассиана, о котором подробно рассказано в 15 Слове, и самого Зосиму в качестве архимандрита Симонова монастыря.

---

[415] Там же. С. 136.

[416] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 459. А.И. Плигузов довольно подробно освещает «проблему» 12 Слова Просветителя, на которую указывает и Я.С. Лурье. «12 слово, – пишет А.И. Плигузов, – разбирает канонический казус, который может возникнуть, “аще святитель будет еретик”», то есть имеет непосредственное отношение к обвинениям, выдвинутым против митрополита Зосимы Иосифом Волоцким. При этом, как отмечает исследователь, «вплоть до середины 30-х гг. XVI в. все списки пространного “Просветителя”… не включали 12 слова», что может свидетельствовать о стремлении изгладить всякие упоминания о еретичестве Зосимы. Обвинения Иосифа Волоцкого в адрес митрополита поэтому становятся тем камнем преткновения, из-за которого после смерти волоцкого игумена, вероятно, разворачивается серьезная полемика. См.: *Плигузов А.И.* «Книга на еретиков». С. 123–128.

При этом Савва Черный, особо подчеркивая, во-первых, активное участие великого князя Василия Ивановича в судебном разбирательстве и последующем наказании еретиков, а во-вторых, вслед за Иосифом Волоцким, связывая благополучие православных царств с решительной борьбой с появлявшимися в них ересями, само понятие ереси толкует весьма расширительно: как явление, угрожающее существованию государства. Любопытно наблюдение Е.В. Беляковой о византийских представлениях о ереси. «В христианской империи понятие “ересь” из области богословских споров перешло в область политическую и стало предметом законодательства императоров. “Ортодоксальная” вера должна была объединять всех подданных. Лояльность императору означала и признание единой с ним веры… В то же время за “еретическим” движением часто стояло противостояние населения политике империи»[417].

Впрочем, «византизм», сквозь призму которого Иосиф Волоцкий и вслед за ним Савва Черный преподносили борьбу с еретическим движением на Руси рубежа XV – XVI вв., был весьма поверхностным, скрывавшим сложные процессы борьбы за власть, столь характерные для Московского государства того времени. По замечанию А.И. Филюшкина, «борьба за великокняжеский престол в конце XV – начале XVI вв. проходила на фоне серьезных духовных подвижек в церковной сфере. Сторонники будущего Василия III сумели

[417] *Белякова Е.В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства о еретиках на русскую правовую традицию (от средневековья к новому времени) // Миграции. Формирование Российского государства: Материалы Международных семинаров исторических исследований “От Рима к Третьему Риму”. М., 2015. С. 200. Интересно, что ересь была обнаружена именно в Новгороде, который в Москве склонны были подозревать в «литовской измене», см.: *Мусин А.Е.* Загадки дома Святой Софии. С. 166–185. Политическая нелояльность, таким образом, хорошо дополнялась фактором новгородской измены православию, недаром архиепископ Геннадий в послании бывшему ростовскому архиепископу Иоасафу, досадуя на небрежение к его свидетельствам о новгородской ереси, подчеркивал, «ныне вы положили то дело ни за что, как бы вам мнится, Новгород с Москвою не едино православие»; см.: АФЕД. Приложения. С. 317. Возможно, приведение владыкой Геннадием новгородских обрядов и – шире – специфической новгородской религиозности, находившей выражение в повседневных практиках, к московским образцам, и сопротивление этим мероприятиям со стороны клира и прихожан стало одной из причин выдвинутых присланным из Москвы владыкой обвинений в «жидовстве». «Очевидно, – пишет по этому поводу А.Е. Мусин, – часть обвинений возникла из несоответствия московской и новгородской культур. Похоже, что часть претензий архиепископа к местному духовенству была связана с его борьбой с новгородскими традициями». См.: *Мусин А.Е.* Загадки дома Святой Софии. С. 189. См. также: *Казаков А.А.* Об истоках «жидовской» ереси в Новгороде конца XV века (некоторые свидетельства архиепископа Геннадия Новгородского) // Историческая психология и социология истории. 2017. № 1. С. 83–85.

успешно разыграть религиозную карту, обвинив своих политических оппонентов в ереси… Главной жертвой этого… процесса пала мать Дмитрия-внука, Елена Волошанка, убитая надзирателями в тюрьме 18 января 1505 года. Гонения на еретиков, которым она покровительствовала, ослабили политические позиции Дмитрия-внука и помогли прийти к власти Василию»[418]. Не беремся судить, был ли трагический исход судьбы Елены Волошанки результатом ее обращения в «жидовство» или обвинения в еретичестве выдвигались задним числом, будучи итогом проигрыша ее партии в придворных интригах. Интересно другое: Савва Черный в Житии подчеркивает, что «от неразумных человек от вельмож царских и православныя царици от еретическаго ученiа в погибель отидоша», правда, источником этих известий называя сочинения Иосифа Волоцкого против «жидовствующих»[419]. Но 16 Слово Просветителя, к которому, как было показано выше, тяготеет данный пассаж агиографа, не содержит упоминаний о царицах, впавших под влиянием приближенных в ересь. Вполне возможно, здесь Савва Черный в завуалированной форме имеет ввиду как раз Елену Волошанку, тем более, агиографу, очевидно, было известно послание Иосифа Волоцкого архимандриту Андроникова монастыря Митрофану, в котором старец Иосиф излагает подробности своей беседы с Иваном III, сообщившим, что «Иван, деи, Максимов и сноху у мене в жидовство свел»[420].

Таким образом, можно прийти к заключению, что рассказы о соборе на еретиков Аникиты Льва Филолога и Саввы Черного, различаясь в деталях, в значительной степени восходят к свидетельствам Иосифа Волоцкого. На рассказ сербского агиографа, вероятно, повлияли и его информаторы. При этом, безусловно, в Филологовом Житии выделяется особая роль Иосифа Волоцкого в борьбе с еретиками. Рассказ Саввы Черного о соборе на еретиков обнаруживает не столько типичное для агиографического жанра

[418] *Филюшкин А.И.* Василий III. С. 37.
[419] ВМЧ. Стб. 473.
[420] АФЕД. Приложения. С. 436.

абстрагирование от реальных событий, сколько стремление подчеркнуть заслуги государственной власти, в первую очередь, великого князя Василия Ивановича, в деле осуждения и искоренения ереси «жидовствующих». Здесь можно говорить скорее об определенной направленности повествования Саввы, которая задает вектор пониманию ереси не только как распространения опасного искажения догматов православной веры, но как угрозы существованию православного царства, вполне в духе тех идей, которые ранее были высказаны Иосифом Волоцким.

3.4 Свидетельства Досифея Топоркова. Рассказ Досифея Топоркова о борьбе с ересью «жидовствующих» замечателен своими деталями. «В Надгробном слове, – указывает Я.С. Лурье, – Досифей сперва рассказывает о “книге”, написанной Иосифом против “богоборного явления” еретиков (т.е. о “Просветителе”, составленном, по-видимому, лишь в начале XVI в.), затем о расправе над еретиками, устроенной Геннадием (без упоминания о предшествующем соборе 1490 г.), а затем об осуждении еретиков на соборе, возглавляемом “благочестивым великим князем Иваном Васильевичем всеа Русии и сыном его князем великим Василием Ивановичем всея Русии” (т.е. о соборе 1504 г.)»[421]. Наблюдения Я.С. Лурье относительно известий Досифея следует признать справедливыми, но отнюдь не исчерпывающими тех сведений, которые содержит Надгробное слово о движении «жидовствующих».

Проблема здесь заключается в следующем. Текст Надгробного слова, который анализировал Я.С. Лурье, восходит к публикации К.И. Невоструева, в основу которой положен список Вассиана Кошки ГИМ. Син. № 927. Однако разночтения публикатор приводит по утраченному ныне списку Епарх. № 664 (см. Главу 1). А.И. Плигузов не без оснований полагал, что Надгробное слово по списку утраченной рукописи содержит авторскую редакцию, восходящую непосредственно к Досифею Топоркову, причем «фрагмент текста,

[421] *Лурье Я.С.* Житие Иосифа Волоцкого. С. 274–275.

пересказывающий взгляды еретиков, который был опубликован К.И. Невоструевым в примечаниях к изданию Надгробного слова», исследователь справедливо посчитал «источником, упущенным исследователями новгородско-московской ереси»[422].

Между тем, опубликованные К.И. Невоструевым в разночтениях известия Досифея Топоркова, оставшиеся вне поля зрения Я.С. Лурье, крайне любопытны. Непосредственно перед рассказом об участии Иосифа Волоцкого в противостоянии с еретиками, агиограф помещает сведения об окончании седьмой тысячи лет. «В то же время, – сообщает Досифей, – прииде седмая тысяща, и скончание пасхалии бысть: и сего ради елици не зело ведяху Писание, смущахуся и изнемогаху верою и малодушествоваху; еретице же, благоприятно время отбретше, начаша без боязни сеяти семена злочестия жидовскаго». Первое упоминание в Надгробном слове «жидовствующих», таким образом, привязывается к кризису эсхатологических ожиданий 1492 – 1493 гг., когда, вопреки укоренившимся представлениям, не состоялся конец света. Дальнейший рассказ Досифея убеждает, что окончание седьмой тысячи лет заставило Иосифа Волоцкого взяться за перо, обратившись к тем, кого собственные переживания по поводу несостоявшегося светопреставления привели к сомнениям относительно истинности установок, фундированных традиционной религиозностью. Старец Иосиф, по слову Досифея Топоркова, «потщася исторгнути таковое злочестивых веление», утверждая, что «нам неполезно есть таковая пытати и ведати», то есть пытаться узнать сроки конца миру, и приводил в качестве доказательства евангельские слова Христа: «О дни же том и часе никто не весть, токмо Отец мой един».

Известия Досифея Топоркова здесь, очевидно, вторичны по отношению к циклу из трех «Сказаний о скончании седьмой тысячи», принадлежащего перу Иосифа Волоцкого[423]. Но если в «Сказаниях» он стремится опровергнуть укоренившиеся представления о неразрывной связи конца света с исходом

[422] *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 55. Примеч. 82.
[423] АФЕД. Приложения. С. 394–401.

семи тысяч лет от Сотворения мира, обращаясь к Писанию и преданию[424], то Досифей Топорков основное внимание уделяет проблеме, связанной с окончанием пасхалии, доведенной только до 7000 г.[425] К тому же пересказ Досифеем Топорковым первого из «Сказаний» не позволяет сделать вывод, что направлено оно было против еретиков-«жидовствующих», которых агиограф в контексте рассказа о сочинении Иосифа не упоминает; а в самом «Сказании» Иосиф Волоцкий хотя и пишет, что «иже глаголют тако, яко святии отцы солгали, то ти суть уста отца их сатаны»[426], однако в тексте упоминания еретиков также отсутствуют.

Очевидно, Досифей Топорков зафиксировал весьма интересный момент в истории еретического движения «жидовствующих», когда существование их

[424] Для Иосифа важно объяснить те моменты в Писании и предании, которые могли быть истолкованы как прямое указание на связь конца седьмой тысячи лет с концом мира; волоцкий старец приводит слова пророка и царя Соломона: «Дай же часть убо седмым, то тогда осмым», которые, вероятно, понимались в качестве пророчества о наступлении конца света в лето 7000. Далее приводится толкование Григория Богослова на слова Соломона, «яко даяти убо чясть седмым и убо осмым, яко же нецыи преже нас Соломонское восприаша <…>. Еже и божественный Соломон приказывати мнит ми ся даяти чясть седмым жизни сея и убо осмым будущему от здешняго благодейства, иже тамо устроение». Затем Иосиф разъясняет, что «от начяла мира сего седморичное число Бог паче всех числ предпочте. Того ради седморичен век сей именовася: в шесть бо дней составив же и въобразив и украсив всякими виды мира сего сотворив и в седмый день от дел почивает <…>. И тако Бог повеле всему миру сему в нынешнем веце сими седмими деньми строится <…>. А егда же приидет будущий век, иже не числится ни седмицами, ни денми, ни нощьми, ни западом солнце разоряется, но имуща незаходимаго солнца, того ради нарекоша того осмый век, занеже по седмерочисленом семь веце настанет». См.: АФЕД. Приложения. С. 395–396. Наступление восьмого века толкуется Иосифом Волоцким как выход за пределы времени в результате второго пришествия. Досифей Топорков, следуя Иосифу, пишет, что «Богослов Григорие, взят от Соломона, рече: дажь часть седмым, таже осмому. Сего ради нарекоша сей век седмым, яко неделями чтется, но яко един и без конца пребывает»; см.: Надгробное слово. С. 171. Примеч. 108. А.И. Плигузов и И.А. Тихонюк полагают, что при составлении «Сказания» Иосиф Волоцкий опирался на послание Дмитрия Траханиота архиепископу Геннадию (*Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота к новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 63), где актуализируется следующая мысль: «Седмицу же повеле нас времени Бог един весть, сиречь седмих век на все же есть» (Там же. С. 74). Предположение А.И. Плигузова и И.А. Тихонюка, впрочем, корректирует А.И. Алексеев, утверждая, что «Иосиф мог ознакомиться с посланием Траханиота, но бесспорных доказательств того, что он использовал в восьмом слове цитаты из послания, нет»; см.: *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 336.

[425] «Сего ради, – пишет агиограф, – Святии отци на Первом соборе <…> изложиша пасхалию на пять сот лет и 30, иже не имать конца, и нарекоша его Миротворный круг, иже обышед паки начинает: и егда будет скончание свету сего, тогда и той круг скончается». См.: Надгробное слово. С. 171. Примеч. 108. Изложение Досифея Топоркова восходит к тексту Иосифова «Сказания»: «Тогда святии отци написаша Миротворный великий круг да границу; круг же он сотвориша на 500 лет и 30 и 2. И тако круг той обращается, яко же лунный круг и солнечный и индикта, и скончяниа не имать». См.: АФЕД. Приложения. С. 400. Лунный круг, упоминаемый Иосифом Волоцким – 19-тилетний цикл, по истечении которого происходит повторение смены фаз луны, от новолуния к полнолунию и наоборот, по числам месяца и часам суток. Круг солнца - 28-летний цикл, по прошествии которого происходит повтор распределения чисел месяца по дням недели. Период, за который происходит полное обращение и лунных, и солнечных циклов – Миротворный круг, составляет 532 года, по истечении которого полностью повторяется пасхалия, зависящая от кругов луны и солнца. См.: *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 27–32.

[426] АФЕД. Приложения. С. 395.

перестало быть тайной благодаря посланиям архиепископа Геннадия, тем более, по сообщению агиографа, с наступлением 7000 г. возросла активность еретиков. Однако Иосиф Волоцкий еще не включился с ними в открытую полемику, во всяком случае, составленные им «Сказания о скончании седьмой тысящи», в которых нет даже и намека на ересь, позволяют сделать вывод о его нейтральной позиции в развернувшейся борьбе с «жидовствующими» в то время. Примечательно также, что «Сказание о скончании седьмой тысящи» может быть довольно точно и убедительно датировано: «ныне еще осмьдесят лет и четыре уйде Миротворного круга, а лето седмь тысящное скончалося»[427]. Создание текста, таким образом, можно отнести к 7001 г., когда «прошло 84 года от начала нового, 14 оборота Великого миротворного круга», совершившегося в 1408 г.[428] Правда, Я.С. Лурье, подчеркивая, что «связь этого памятника с 1492 г. несомненна: он должен был появиться в то время, когда споры, порожденные несостоявшимся “концом” мира, еще не потеряли свою остроту», все же предлагает более позднюю датировку. Он обращает внимание, что в тексте Иосиф Волоцкий цитирует «Диоптру» Филиппа Монотропа и при этом сообщает, что сочинение это было создано в лето 6603, за четыреста лет до того, как Иосиф Волоцкий начал работу над первым «Сказанием» о «скончании седьмой тысящи». В этом случае «Сказание» может быть датировано 1495 г.[429] Впрочем, само указание на 400 лет, истекших с момента создания «Диоптры», довольно условно[430], более уместным все же представляется датировать «Сказание» 1492 – 1493 гг.

Как показал Я.С. Лурье, «Сказание о скончании седьмой тысящи» впоследствии легло в основу 8 Слова «Просветителя», посвященного как раз обличению «жидовствующих», причем «обличения эти оказываются в явном и нелепом противоречии с дальнейшим текстом “слова”. Трем “ересиархам”,

[427] АФЕД. Приложения. С. 401.
[428] *Плигузов А.И.* “Книга на еретиков”. С. 133.
[429] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 117–118.
[430] Исследователи зачастую говорят «о предпочтении круглых чисел» в рамках хронологических представлений на Руси; см.: *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского. С. 18. Примеч. 4.

в том числе протопопу Алексею, приписывается утверждение, что “семь тысущь лет прошло (т.е. настал 7000 год от сотворения мира), а конца несть, и святых отець писаниа ложна суть”, – утверждение, которое могло быть высказано только после 1492 (7000) г. А между тем и сам Иосиф и Геннадий многократно указывали, что Алексей умер до 1490 г. Перед нами совершенно абсурдный анахронизм», – резюмирует исследователь[431]. Наблюдения Я.С. Лурье позволяют сделать вывод, что связь «жидовствующих» с волнением, вызванным несостоявшимся концом мира, была внесена задним числом в текст «Сказания», в котором первоначально никаких еретиков не упоминалось. Тем более, по свидетельству Досифея Топоркова, преподобный Иосиф «таковое смущение» от несбывшихся ожиданий конца света и вызванных им сомнений «устави своим писанием». Впрочем, последовавшие за этим события, насколько можно судить по изложению Надгробного слова, заставили Иосифа Волоцкого включиться в борьбу с ересью.

Выше уже отмечалось, что, пересказывая содержание «Сказания о скончании седьмой тысящи», Досифей Топорков основное внимание уделяет как раз вопросу, связанному с истекшей в лето 7000 пасхалией. Это не случайно, ведь затем агиограф сообщает следующее: «Елици же в Нове граде попы и диякони и дияки, упивающеся и свински живущее, начаша учитися поскалиям у жидов и скончанием седмыа тысяща прельстиша их изчадия ехиднова, богоборнии жидове»[432].

Известие агиографа о «жидовских паскалиях» можно соотнести с фактом бытования у «жидовствующих» иудейского астрономического

[431] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 115. Заключение Я.С. Лурье о составлении 8 Слова «Просветителя» на основе первого из «Сказаний о скончании седмой тысящи» подвергает сомнению А.И. Алексеев, утверждая, что «текстологические наблюдения не позволяют, на наш взгляд, однозначно решить вопрос о первичности какого-либо из текстов». Решающее значение для А.И. Алексеева имеет «большая древность списков “Просветителя”» перед списками Сказания, которая «склоняет в пользу первичности» 8 Слова, см.: *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 334. 8 Слово Просветителя было написано, согласно выводам исследователя, около 1500 г. (Там же. С. 379), а затем, очевидно, на его основе было составлено «Сказание», из которого были удалены все упоминания еретиков-«жидовствующих». Последнее представляется едва ли возможным, ибо аргументация Иосифа в «Сказании» вне контекста полемики с еретиками на рубеже XV –XVI в. являлась уже не слишком актуальной, ибо была приурочена к конкретной дате – 1492 г.

[432] Надгробное слово. С. 172. Примеч. 108.

трактата «Шестокрыл»[433], представлявшего собой «шесть лунных таблиц, откуда и появилось его название, позволяющих путем несложных математических расчетов… вычислять вперед с известной точностью лунные фазы и затмения»[434]. Об этом трактате довольно подробно распространялся архиепископ Геннадий, обвиняя еретиков, «что Шестокрыл они собе изучив да тем прельщают христианство, мня яко же с небеси знамение сводят»[435]. Как явствует из послания новгородского владыки епископу Прохору Сарскому, оказавшийся в руках Геннадия «Шестокрыл» содержал руководство для расчета астрономических лунных фаз для 276 лунных (метоновых) циклов по 19 лет – по свидетельству архиепископа, «числа поставлены в Шестокрыле 276 девятьнадесятниц» – охватывая, таким образом, временной интервал в 5244 года. Однако расчеты Геннадия дают несколько иной результат: «Ино те числа, что поставлены, – указывает владыка, – 276 девятьнадесятниц лет будет 5228»[436]. А.И. Плигузов и И.А. Тихонюк, заметившие нестыковку в расчетах архиепископа, предположили, что «вряд ли владыка ошибся в арифметике, скорее эта разница объясняется тем, что, по летоисчислению “Шестокрыла”, в 1487 г. (дата Геннадиевского послания) шел именно 5228 год, и кончаться рассчитанные таблицы должны были только через 16 лет, в 1503 г. (5244 – 5228 = 16), тогда как русская пасхалия – через 3 года»[437]. Но датировав послание 1487 г., нужно признать, что русская пасхалия должна была закончиться не через 3, а через пять лет, в 1492 г. Куда более любопытным представляется привязка исследователями 5228 г., даты по иудейскому исчислению лет, к 1487 г. Дело тут не только в условности датировки Геннадиева послания епископу Прохору[438]: иудейская и принятая на Руси византийская эры «от

---

[433] «У новгородских еретиков был перевод астрономического сочинения тарасконского еврея Иммануила бен-Якоба – “Шестокрыл” (закончен в 1356 г.)», См.: *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота. С. 53.

[434] *Святский Д.О.* Астрономическая книга “Шестокрыл” на Руси XV в. // *Святский Д.О.* Астрономия Древней Руси. М., 2007. С. 389.

[435] АФЕД. Приложения. С. 311, 319.

[436] Там же. С. 311.

[437] *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота. С. 54.

[438] Единственное обоснование датировки Геннадиева послания епископу Прохору Сарскому принадлежит И.П. Хрущеву и основывается на весьма косвенных аргументах, см.: *Хрущев И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. XVIII.

сотворения мира» имели между собой разницу в 1748 лет[439], поскольку счет лет в раввинистической иудейской календарной традиции начинается с 6 октября 3761 г. до н.э.[440] Поэтому 5228 г. по иудейскому летоисчислению никак не мог совпасть с 1487 г. от Рождества Христова (6995 г. по византийскому счету лет от Сотворения мира), а указывал на 1468 (6976) г.[441]. Вероятно, на руках архиепископа Геннадия оказался список «Шестокрыла», в котором крайний, 276 метоновский цикл был неполным, содержа расчеты не на 19 лет, а всего на 3 года[442]. Сомнительно и то, что поп Наум, передавший

[439] *Святский Д.О.* Астрономическая книга “Шестокрыл”. С. 394.

[440] *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы. История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М., 2015. С. 131.

[441] В послании бывшему архиепископу Иоасафу владыка Геннадий указывает те же «276 девятнадесятниць, а в них лет будет от Адама до сих мест 5000 и 200 и 28». Меж тем, время написания этого послания, в отличие от условно датированного 1487 г. послания Сарскому епископу Прохору, точно определяется по приписке самого Геннадия: «В лето 6997 [1489], февраля 23, 24, 25 преписах сие послание», см.: АФЕД. Приложения. С. 318, 320. Поэтому приводимая новгородским владыкой дата в 5228 лет по иудейскому календарю соотносится не со временем написания посланий, а с тем указанием, которое содержалось в тексте «Шестокрыла». К тому же А.И. Плигузов и И.А. Тихонюк, комментируя сообщение Геннадия в послании бывшему архиепископу Иоасафу – «Ныне идеть шестаа девятнадесятница по чему жидова лета чтут» – полагают, что «в таком случае первая “девятнадесятница”» из указанных владыкой шести «должна была начаться в 1389 г., то есть таблицы велись «примерно со времени составления “Шестокрыла” (разница составляет 33 года)». См.: *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота. С. 55. Это наблюдение ошибочно: говоря о том, что идет шестая «девятнадесятница», архиепископ Геннадий разумеет, что идет шестое лето девятнадцатилетнего лунного цикла, то есть год пятого круга луны, указание на который содержалось в том числе и в пасхалиях. Этим годом был 6997 (Энциклопедия русского игумена. С. 207), год составления послания Иоасафу.

[442] Нельзя исключить, что перевод списка «Шестокрыла» был приурочен как раз к 1468 г. – этот год (по иудейскому исчислению), видимо, использовался переводчиком в качестве примера для расчетов. Таким образом, конец 1460-х – начало 1470-х гг. гипотетически может быть временем, когда список «Шестокрыла» попал в Новгород. Архиепископ Геннадий свидетельствовал в послании митрополиту Зосиме, что «коли был в Новеграде князь Михайло Оленкович, а с ним был жидовин еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в Ноугородцкой земли» (АФЕД. Приложения. С. 375). Князь Михаил, если судить по летописным свидетельствам, приехал в Новгород осенью 1470 г., «пребысть у них недолго время», и до начала весны 1471 г. покинул новгородские пределы (Софийская вторая летопись. С. 169–171). Ту же версию излагает и Иосиф Волоцкий, свидетельствуя, что «князь Михаил в лето 6979 прииде в Великый Новгород <...>, и с ним прииде в Великый Новгород жидовин Схариа» (АФЕД. Приложения. С. 469). Можно предположить и иную версию. Архиепископ Геннадий упоминал о том, что обнаруженные им еретики «молились по-жидовски», используя некие «испревращенные» на иудейский лад псалмы, см.: АФЕД. Приложения. С. 310. В то же время известно, что некий еврей Феодор, приняв крещение, «привел от еврейска языка на рускый язык» иудейский молитвенник «Махазор», известный затем как «Псалтирь» Феодора-еврея, причем сделал это «благословениемь и приказаниемь святаго (!) Филипа, митрополита всея Руси»; см.: *Сперанский М.Н.* Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора еврея // Чтения в обществе истории и древностей Российских. М., 1907. Кн. 2 (221). Разд. 2. С. 72. Филипп занимал митрополичью кафедру в 1464 – 1473 гг., см.: Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей. С. 5. Нельзя исключить, что к переводу «Шестокрыла» был тоже причастен Феодор-еврей, правда, говорить о его непосредственных связях с Новгородом нет оснований. Вместе с тем, два списка Феодоровой «Псалтири» «сохранились в сборниках известного кирилло-белозерского книгописца Ефросина» (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 190). Новейшие разыскания А.Г. Боброва дают основание полагать, что священноинок Ефросин был никем иным, как принявшим в 1463 г. в Троице-Сергиевом монастыре постриг князем Иваном Дмитриевичем Шемякиным, контакты которого с Новгородом, вероятно, были достаточно тесными; см.: *Бобров А.Г.* Ранний период биографии князя Ивана Дмитриевича, священноинока Ефросина Белозерского: (Опыт реконструкции) // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 94–172. Не исключено, что

текст трактата архиепископу, «собирался исчислять фазы Луны после того, как истечет русская пасхалия» по списку «Шестокрыла»[443]. Едва ли священник Наум имел сколько-нибудь ясное представление о содержащихся в рукописи трактата расчетах, заканчивавшихся задолго до 1492 г. Да и сам владыка, который, по его собственным словам, «испытно Шестокрыл прошел», едва ли интересовался особенностями попавшего в его руки списка. Единственное, на что Геннадий обратил пристальное внимание и что в конечном итоге стало основой выдвинутых против еретиков обвинений в «жидовстве», касалось разницы иудейской и принятой на Руси систем счета лет. «Да и Шестокрыл есми учил того для, – сообщает новгородский владыка в послании бывшему ростовскому архиепископу Иоасафу, – и обретох в нем ересь: числа поставлены – от Адама 200 и 70 и 6 девятнадесятниць <…>. Хотят рещи: лета христианьскаго летописца скратишася, а наша пребывают. А то хотят ту прелесть явити, как изойдет наша паскалиа <…>. И потому ино у них еще пришествия Христова нет, ино то они ждут антихриста. Ино прелесть великаа!»[444].

По справедливому замечанию А.И. Плигузова и И.А. Тихонюка, новгородский владыка, «не имея ясного представления о различиях в летоисчислении других народов» и «принимая допущение об общности начала истории у всех народов, “нашел в Писании, что которой царь по котором был, и колко которой царь жил” – и этими хронологическими выписками заполнил все известное ему историческое время, в том числе и те годы, которые», согласно календарным выкладкам трактата, «еще и не наступили»[445]. Главным

Феодор попал в московскую Русь вместе с князем Иваном Дмитриевичем и оставался здесь, по крайней мере, некоторое время после того, как тот постригся в монахи. Возможно, именно по причине близости к тогда уже иноку Ефросину, за пребыванием которого в монастырских стенах наверняка зорко следили в Москве, Феодор переводил свои «псалмы» непосредственно «приказанием» самого митрополита. С другой стороны, как показал К. Цукерман, «содержание мнимой “псалтири” имеет весьма мало общего с псалмами Давида», к тому же «этот текст показывает не только отчуждение Феодора от иудейской религии, но и содержит любопытные свидетельства искренности его христианских убеждений». См.: *Zuckerman C.* The “Psalter” of Feodor and Heresy of the “Judaizers” in the Last Quarter of the Fifteen Century // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XI. № 1/2. June 1987. Pp. 77–99.

[443] *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота. С. 53.

[444] АФЕД. Приложения. С. 318.

[445] *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота. С. 55.

открытием архиепископа было то, что согласно иудейскому счету лет, принятому в «Шестокрыле», не пришло еще время воплощения Сына Божьего, явления в мир Мессии, которое, согласно принятой на Руси календарной традиции, произошло в 5508 г. от Сотворения мира. Это могло стать причиной обвинений «жидовствующих» в неверии в Иисуса Христа как воплотившегося Сына Божьего и, вероятно, отразилось в соборном приговоре 1490 г. в формулировке, что «инии» от еретиков «Господа и нашего Иисуса Христа Сыном Божиим не звали»[446], и дало повод Иосифу Волоцкому утверждать, что еретики «наричют Христа Сына Божия, тот еще не родился есть <…>. А егоже глаголют христиане Христа Бога, тот прост человек есть, а не Бог, и распят бысть от июдей и истле во гробе. Сего ради, рече, подобает ныне закон Моисеов держати»[447].

В контексте же проблемы «жидовской пасхалии» интересно следующее сообщение архиепископа Геннадия. В послании бывшему ростовскому архиепископу новгородский владыка выказывает тревогу, что вскоре «кончается седьмая тысяща» и при этом свидетельствует, что «слыхал», как протопоп Алексей говорил: «И мы, деи, тогда будем надобны!»[448]. Слова одного из главных ересеначальников Геннадий склонен был понимать как намек на некое преимущество, которое «жидовствующие» считали возможным получить после наступления 1492 г. и небезосновательно связывал реплику протопопа с теми календарными выкладками, которые оказались в руках «жидовствующих» благодаря «Шестокрылу». Не исключено, что наиболее грамотные из новгородских священников могли по «Шестокрылу» рассчитать лунные фазы для 6977 – 6992 гг. Но вполне вероятно и то, что протопоп Алексей и его товарищи либо сами вычислили, либо имели готовые расчеты фаз Луны для следующего 19-тилетнего цикла

[446] АФЕД. Приложения. С. 383.
[447] Там же. С. 469.
[448] Там же. С. 318. По мнению Ф.М. Ильинского, Геннадий, будучи в 1471 – 1484 гг. чудовским архимандритом, «отлично знал московскую жизнь: он знал и протопопа Алексея, с которым неоднократно вел беседы на религиозные темы и о кончавшейся православной пасхалии», см.: *Ильинский Ф.М.* Митрополит Зосима и дьяк Федор Курицын // Богословский вестник.1905. Т.3. Октябрь. С. 221.

для 6993 – 7011 гг. Основания для такого утверждения содержит публикация А.И. Соболевским текста «Шестокрыла» с таблицами и рекомендациями по их использованию для «277 кругов, а всякий круг от сих кругов держит 19 год, а тый 19 год словет круг лунный»[449] и, таким образом, указывает на существование расчетов на 6993 – 7011 гг. Русские же пасхалии содержали указания на движение светил, по ходу которых и высчитывалась дата Пасхи, только по 7000 лето включительно. Окончание пасхалии связывалось непосредственно с концом мира[450], который означал и конец движения светил. Однако расчеты, выполненные согласно указаниям Шестокрыла, позволяли сделать вывод, что движение Луны и смена лунных фаз продолжится и после истечения 7000 г. от Сотворения мира. Разумеется, в условиях конца XV в. на Руси это давало значительное преимущество тем, кто обладал таким знанием. Но, как представляется, мало обладать преимуществом, надо его еще как-то реализовывать.

Указания Досифея Топоркова содержат намек, что вычисления фаз Луны по «Шестокрылу» на 7001 – 7011 гг. «жидовствующие» использовали для составления какой-то пасхалии. В том же духе высказываются А.И. Плигузов и И.А. Тихонюк, утверждая, что «еретики имели в проекте заменить истекающую христианскую пасхалию таблицами “Шестокрыла” и собственными календарными выкладками»[451]. А.И. Алексеев допускает «возможность перехода к иудаистской традиции, изложенной в “Шестокрыле”, в соответствии с которой год окончания седьмой тысячи лет

[449] *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV – XVII веков: Библиографические материалы // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1903. Т. 74. С. 414.

[450] «И как седмая тысяща лет изошла, – писал архиепископ Геннадий в предисловии к составленной им в 1492 г. пасхалии на 70 лет, – да и паскалья рядовая с толком извелась, да еще к тому некто написал: “Зде страх, зде скорбь. Аки в распятьи Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в неже чаем всемирное твое пришествие” – ино о том молва была в людех, не токмо в простых, но и в преимущих о сем многым сумнением бысть» (Российская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. VI. Стб. 810). Как показала А.А. Романова, приводимая архиепископом приписка к тексту пасхалии относилась не к 7000, а к 6967 г. (ср.: Энциклопедия русского игумена. С. 203), при этом «из слов Геннадия делается вывод, что запись помещалась в пасхалии под 7000 г., однако рукописная традиция не сохранила ни одного примера переноса записи 6967 г. под 7000 г.». Поэтому, полагает исследовательница, «цитируя слова записи 6967 г., новгородский архиепископ не имел в виду конкретное добавление к годовой статье 7000 г., а хотел указать на один из известных источников распространившихся с приближением 7000 г. эсхатологических ожиданий». См.: *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 102–103.

[451] *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота. С. 54.

по православному летоисчислению приходился на 5228 по еврейскому летоисчислению»[452].

Все это позволяет предположить, что еретики могли выводить с помощью «Шестокрыла» даты иудейских праздников, в том числе и праздника Песах. Однако внимательно изучивший «Шестокрыл» архиепископ Геннадий ничего об этом не сообщает, да и текст трактата, опубликованный А.И. Соболевским, не оставляет места для такого вывода: трактат носил исключительно астрономический, а не конфессиональный характер, единственным явным признаком его иудейского происхождения является наличие в тексте дат по иудейскому летоисчислению. К тому же, как показал П.В. Кузенков, в основе иудейской календарно-хронологической традиции лежала «сложная система расчетов, требовавшая не только математических вычислений, но и учета галахических сдвигов»[453], однако известий, что принципы иудейского календаря были известны «жидовствующим», нет. При этом, отмечает исследователь, «часто встречающееся в христианских текстах упоминание “еврейского цикла” не имеет прямого отношения к иудейскому календарю, но является обозначением цикла ветхозаветных пасхальных полнолуний (названия в источниках: φάσκα, Пасха Закона, Еврейская Фаска, Пасха Жидом, azyma и т.п.)»[454]. Разыскания А.А.Романовой на русском материале подтверждают наблюдения П.В. Кузенкова: по замечанию исследовательницы, в одном из Кирилло-Белозерских сборников «помещен круг “Обретение паскам жидовьскымь, марта от 11 починается”… И в этом случае, – пишет далее А.А. Романова, – мы имеем дело с условным еврейским календарем, заимствованным из чисто христианской традиции и с

[452] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 449. Разумеется, в данном случае попытка отождествить 7000 г. по приятому на Руси летоисчислению с 5228 г. по иудейскому календарю представляется ничем не обоснованной.

[453] «Галахические сдвиги», согласно П.В. Кузенкову, использовались «для согласования между недельным и лунными циклами». Так, например, дата иудейского Нового года (*Рош ха-шана*) не должна приходиться на воскресенье, среду и пятницу: «Правило обеспечивает, чтобы Судный день (*Йом-Киппур*), требующий соблюдения строгого шабата, не соседствовал с субботой (во избежание продолжительного бездействия), а требующий активных обрядов праздник *Хошана-Рабба* (Вербный день) не попал на субботу»; см.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы. С. 132. Очевидно, что дата иудейской Пасхи 14 нисана была привязана не только к весеннему новолунию, которое могло быть определено по Шестокрылу.

[454] *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы. С. 137–138.

современным рукописи еврейским календарем отнюдь не связанным. В таблице… приведены данные для расчета «еврейской паски», то есть пасхального предела христианской Пасхи»[455].

Дата пасхального предела или пасхальной границы, то есть дата пасхального полнолуния – первого полнолуния после дня весеннего равноденствия, на следующее за которым воскресенье приходилось празднование Пасхи, – в восточно-христианской традиции часто называвшаяся «фаска евреом», теоретически могла быть вычислена по «Шестокрылу», первое «крыло» которого как раз посвящено вычислению астрономических новолуний и полнолуний: «Аще хощеши ведати поновлениа ровное или противление ровное, къторому месяцю коли схочешь, поиди собе к первому крылу»[456]. С этим предположением хорошо соотносится и высказывание агиографа о «жидовской пасхалии». В действительности, однако, дело обстояло куда сложнее: нужно иметь в виду, что дата пасхальной границы, выпадавшей в период Вербного воскресенья до Великой субботы, была условной и не связанной с реальным изменением лунных циклов. По замечанию П.В. Кузенкова, «расхождение пасхалистически (расчетных) полнолуний с реальными… породило особый вид расчетов фаз Луны, которые были ориентированы на практические нужды и точнее отражали астрономические реалии. В русских богослужебных книгах эти таблицы (“Лунное течение”) часто соседствовали с пасхалией»[457]. Поэтому едва ли использование «жидовствующими» «Шестокрыла» позволило им получить дату условного пасхального полнолуния, «фаски евреом». Но, судя по всему, «Шестокрыл» мог использоваться для составления «лунного течения» или лунника, представлявшего собой «таблицу или текст, в котором указаны

[455] *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 58.
[456] *Соболевский А.И.* Переводная литература. С. 413–414.
[457] *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы. С. 201. Прим. 2. В «Алфавитной синтагме» Матфея Властаря, выдержки из которой приведены П.В. Кузенковым в приложениях к его монографии, говорится, что «воскресенье после полнолуния у нас часто переносится, поскольку к Пасхе Закона каждый год добавляют два дня и уже после них идут до воскресенья. Произошло это не по незнанию или неопытности Отцов, предписавших именно такой закон о Пасхе, но причина этого относится к ходу луны... Такую аномалию в отношении дня Пасхи причинило время и движение светил» (Там же. С. 766–767).

новолуния и полнолуния (“рождения” или “ущерб”) для каждого месяца лунного цикла»[458].

Любопытны в этой связи разыскания А.И. Соболевского, указавшего на обнаруженную в составе сборника, датированного им началом XVI в. (РНБ, Погод. № 1287), статью, надписанную следующим образом: «Ученье луннику, *преведено от жидовских книг*. Аще хощеши ведати поновенье луне, преже уведай, кый есть круг луне и кый есть круг лета, и обретшее запиши, понеже бо *по еврейску учению* починок круга сего 5206, а лето 5226-е, а *по нашему* ученью лето 6974, а кругов толицех летех 367. А сий починок починается месяцем септеврием на всяко лето»[459]. Независимо от того, была ли связана эта статья с «Шестокрылом»[460], можно предположить, что одним из источников лунников являлись иудейские астрономические трактаты, причем последние, как явствует из приведенного А.И. Соболевским отрывка, адаптировались под русский календарно-хронологический обиход[461], в частности, количество прошедших с начала мира лунных циклов приведено в соответствии с принятой на Руси традицией счисления лет. К тому же верно определена разница в 1748 лет между иудейской и византийской календарными системами.

Основываясь на расчетах «Шестокрыла», «жидовствующие» имели возможность составить собственный лунник, расчет фаз Луны в котором

---

[458] *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 7. Прим. 11.

[459] *Соболевский А.И.* Переводная литература. С. 418. А.Н. Левичкин датирует указанный сборник 60-ми гг. XVI в., обращая внимание, что вслед «За учением луннику» следует пасхалия с 1496 по 1513 гг. – именно к этому времени исследователь относит составление протографа указанных статей сборника. См.: *Левичкин А.Н.* Неизвестный памятник новгородской письменности конца XV – начала XVI века (словарь к Геннадиевской Библии) // Севернорусские говоры: межвузовский сборник. СПб., 2014. Вып. 13. С. 265–267.

[460] «Необходимо предполагать, – пишет А.И. Соболевский, – что эта статейка или не имеет отношения к Шестокрылу, или заимствована из недошедшей до нас части Шестокрыла» (*Соболевский А.И.* Переводная литература. С. 419). В пользу близости со списком Шестокрыла, оказавшимся в руках архиепископа Геннадия, говорят датировки: 5228 г. по иудейскому исчислению у новгородского владыки и 5226 г. в отрывке из приведенного А.И. Соболевским сборника.

[461] Поэтому попытка Д.О. Святского видеть в использовании Шестокрыла свидетельство «о высоком культурном уровне тогдашней киевской, новгородской и московской интеллигенции», а в самом трактате – угрозу мировоззрению «читателя, одностороннее воспитанного» (*Святский Д.О.* Астрономическая книга. С. 390), едва ли справедлива. Более взвешенной видится точка зрения А.И. Плигузова и И.А. Тихонюка о том, что «отношение новгородского владыки к “еретическому” календарю не было столкновением обскурантизма русского православия и европейской гуманистической науки, а являлась встречей двух разных, но в культурном смысле примерно равнозначных (и стадиально близких) систем календарного счета». См.: *Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота. С. 55.

выходил за пределы 7000 г., знаковой даты для русского средневекового сознания. Затем этот лунник вполне мог распространяться, тем более, как заметила А.А. Романова, «примерно в половине рукописей, имеющих календарные таблицы, представлено сочетание таблиц пасхалии и “лунного течения”»[462], то есть быть привязанным к какой-то составленной после наступления 7000 г. пасхалии, что и дало Досифею Топоркову повод говорить о некой «жидовской пасхалии».

Вместе с тем, появление пасхалии после наступления восьмой тысячи лет было связано с именем митрополита Зосимы, которого Иосиф Волоцкий довольно яростно обвинял в «жидовстве». Не мог ли митрополит Зосима использовать основанный на «Шестокрыле» лунник в качестве приложения к составленной им пасхалии?

В пользу этой точки зрения есть некоторые, правда, косвенные доводы. Во-первых, Иосиф Волоцкий в послании суздальскому владыке Нифонту, выдвигая серьезные обвинения против митрополита, тем не менее, отмечает, что «иные, господине, говорят: “Мы у него не слыхали ничего”», то есть связь Зосимы с ересью представлялась далеко не очевидной даже современникам. Во-вторых, текст, содержащий «Изложение пасхалии» и рядовую пасхалию митрополита Зосимы на 20 лет, в сборниках, происходящих из Троице-Сергиева (РГБ. Троиц. № 46. Лл. 93об. – 94об.) и Волоколамского (ГИМ. Епарх. № 80. Лл. 219 – 226об.) монастырей, обрывается на 7018 г., то есть конец пасхалии на 7019 – 7020 гг. оказывается утраченным[463]. Вместе с тем, в сборнике ГИМ. Синод. № 713, вслед за рядовой пасхалией на 7001 – 7020 гг. следует изложение «лунного течения», «т.е. показания возраста и ущерба луны на 19 лет. На конце замечания о тех днях, когда безвредно пускать кровь, и когда сеять и садить, и когда лес рубить»[464], причем, как полагает И.А.

---

[462] *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники. С. 7.

[463] *Тихонюк И.А.* “Изложение пасхалии” московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII – XVIII вв. М., 1986. С. 47–49.

[464] *Горский А.А., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. III. Ч. 1. С. 432.

Тихонюк, есть вероятность связи синодальной рукописи «с митрополичьей канцелярией или Чудовым монастырем»[465]. В-третьих, для обвинений митрополита Зосимы в «жидовстве» характерно подчеркивание его связи с протопопом Алексеем. Так, текст «Изложения пасхалии» в волоколамской рукописи (ГИМ Епарх. № 80) содержит приписку следующего содержания: «Сий Зосима не священный митрополит, но скверные еретик, тогда тайно имея в себе ересь, Алексеем протопопом научен <…>»[466]. Как уже отмечалось, Иосиф Волоцкий особо подчеркивал факт ученичества симоновского архимандрита Зосимы у протопопа Алексея, что, согласно «Сказанию о новоявившейся ереси», сыграло решающую роль при возведении Зосимы на митрополию. А.И. Алексеев обратил внимание, что «уподобление главы еретиков дикому вепрю», использованное Иосифом Волоцким, в послании брату Вассиану относится к митрополиту Зосиме, а в «Сказании» о новоявившейся ереси – к протопопу Алексею[467]. Согласно же свидетельству архиепископа Геннадия, именно протопоп выказывал надежду, что некое знание, которым обладали «жидовствующие», станет востребовано именно после окончания седьмой тысячи лет.

Все это, пусть и на уровне гипотезы, позволяет предложить следующую реконструкцию, связанную с упоминаемой Досифеем Топорковым «жидовской пасхалией». «Шестокрыл», оказавшийся в руках протопопа Алексея и его товарищей, позволил им рассчитать фазы Луны на 1484 – 1503 гг. и на основании этого сделать вывод, что никакого конца света после 1492 г. не будет, поскольку светила продолжат свой ход. Будучи протопопом московского Успенского собора, Алексей, вероятно, не скрывал своего скептического отношения к эсхатологическим ожиданиям и вполне мог изложить их чудовскому архимандриту Геннадию. Впоследствии, уже имея на руках список «Шестокрыла» от попа Наума, архиепископ Геннадий обратил

[465] *Тихонюк И.А.* “Изложение пасхалии”. С. 49.
[466] Там же. С. 60. Примеч. 64.
[467] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 315.

внимание на слова протопопа Алексея и имел основания связать их с ересью, ибо «жидовствующие», по мысли владыки, не просто использовали трактат, но и переняли имеющуюся в нем иудейскую систему летоисчисления. Видимо, этот факт стал одним из главных при обвинении новгородского духовенства и мирян в «жидовстве». После соборных разбирательств 1490 г., инициатором которых был новоизбранный митрополит Зосима, какие-то материалы, восходящие к еретикам, вполне могли оказаться у него на руках. Поэтому не исключено, что три года спустя Зосима мог воспользоваться расчетами протопопа Алексея для составления лунника к пасхалии на 7001 – 7020 гг., что каким-то образом оказалось известно Иосифу Волоцкому, который получил основание для обвинения митрополита Зосимы в «жидовстве»[468], при этом подчеркивая его связь с умершим уже протопопом Алексеем. Вероятно, в рукописи, с которой копировалось «Изложение пасхалии», самой пасхалии и лунника, восходящих к митрополиту Зосиме, в волоколамский и троицкий сборники, текст лунника уже был удален, как содержавший, согласно тогдашним представлениям, явную ересь, причем вместе с окончанием пасхалии на 7019 – 7020 гг.[469]

Характерно, что Досифей Топорков, сообщивший о «жидовской пасхалии», совершенно не упоминает ни митрополита Зосиму, ни собор 1490 г. на еретиков, хотя приводит известное по «Сказанию о новоявившейся

[468] Скорее всего, это был не единственный повод. Наблюдения А.И. Алексеева на текстом принадлежавшего уже сведенному с митрополии Зосиме сборника (РГБ. Троиц. № 122) позволили сделать вывод, что «значительное место в тексте рукописи занимают выписки, посвященные осуждению церковных и монастырских владений, а также теме загробной жизни, раскрытой как противопоставление прижизненных добрых дел, которые доставляют душе спасение, бесполезности молитв об усопших. Вторая тема, по-видимому, полемически заостренная, отразилась и в словах Иосифа, которые он приписал Зосиме: “А что то Царство Небесное? А что то Второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть, – умерл кто, ин умерл, по та места и был”». См.: *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 463–464.

[469] Разыскания И.А. Тихонюка относительно текста «Изложения пасхалии» митрополита Зосимы в сборнике РГБ. Троиц. № 46 позволили сделать вывод, что текст памятника был переписан в 1495 г. «в кругу троицкого игумена, а затем митрополита Симона Чижа», которому, видимо, принадлежала и правка в тексте, главным образом, замена предложенного Зосимой уподобления Москвы Царьграду как новому Иерусалиму на сопоставление Москвы с Царьградом как новым Римом. И.А. Тихонюк считает редакторскую правку «попыткой исправить идейную направленность предисловия к пасхалии», за которой, возможно, «угадываются споры о путях развития идеологии Русского государства». См.: *Тихонюк И.А.*“Изложение пасхалии”. С. 53–55. Н.В. Синицына несколько скорректировала выводы А.И. Тихонюка, подвергнув критике его вывод о вторичности текста «Изложения пасхалии» в рукописи РГБ, Троиц. № 46 (*Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 122. Примеч. 14).

ереси» описание экзекуции[470], устроенной осужденным «жидовствующим» архиепископом Геннадием в Новгороде: «И повеле еретиков всажати на неседланныя лошади лицем ко хвосту, и водити по всему граду, и всем людем повеле плевати на них и глаголати: сии врази Сына Божия и Пречистыя Богородица». Интересным и подтверждающим приведенные выше соображения о существовании переписки между Новгородской кафедрой и монастырем на Волоке является указание агиографа, что архиепископ, учинив наказание еретиков, «сия вся писаша отцу, и тако обличиша злочестивую ересь»[471].

На этом, однако, борьба преподобного Иосифа, согласно изложению Досифея Топоркова, не закончилась: волоцкий игумен «не престаша посыла к самодержьцем великим князем Ивану и сыну его Василию <…>, яко да вси единодушно подвизаются на безбожныя еретики, и тако всех укрепи противу безбожнаго их веления». В результате активного противодействия Иосифа Волоцкого еретикам великие князья «обнажиша их от коже овчии и соборне прокляша, а инех казне торговой предаша <…>, а иныя в заточение послаша». Правда, известия Досифея Топоркова не содержат упоминаний об огненных казнях, но это вполне объяснимо, если учесть указание агиографа о том, что после собора – имеется в виду собор 1504 г. – на еретиков «вси начаша ненавидети злочестивых еретиков, яко врази суща истине, и обличати их, и бегати от них»[472]. Действительность, однако, была куда сложнее: резонанс относительно казней «жидовствующих» был довольно сильным, несмотря на то, что остался вне повествования Досифея Топоркова. Впрочем, известия Надгробного слова о ереси «жидовствующих» дают немало фактов, работа с

[470] «А инии же, – свидетельствует об осужденных в 1490 г. еретиках Иосиф Волоцкий, – послани быша от дръжавнаго в Великый Новъгород, ко архиепископу Генадию. Он же за четыредесять поприщь повелеваше всажати на коны в седла ючная, и одежа их повеле обращати передомь назадь и хрептом повеле обращати их к главам коньскым, яко да зрят на запад в уготованный им огнь. А на главы повеле их повеле възложити шлемы берестены остры, яко бесовьскыа, а еловцы мочалны, а венцы соломены, с сеном смешаны, а мишени писати на шлемех чернилом: “Се есть сатанино воиньство!”. И повеле водити по граду, и сретающимь их повеле плевати на них, и глаголати: “Се врази Божии и христианьстии хульници!”. Потом же повеле пожещи шлемы, иже на главах их». См.: АФЕД. Приложения. С. 472.

[471] Надгробное слово. С. 172–173.

[472] Надгробное слово. С. 173.

которыми, как показано выше, приводит к оригинальным выводам, поэтому упущение агиографа, касающееся развернувшейся полемики по вопросу наказания еретиков, выглядит не столь серьезным, тем более, агиографические сочинения Аникиты Льва Филолога и Саввы Черного вполне его восполняют.

Таким образом, известия Досифея Топоркова в тексте Надгробного слова по рукописи Епарх. № 664 позволяют сделать следующие выводы. Во-первых, «Сказание о скончании седьмой тысячи», по всей видимости, предшествовало составлению 8 Слова «Просветителя», то есть на момент наступления лета 7000 Иосиф Волоцкий отнюдь не включился еще в открытое противостояние с «жидовствующими», хотя, судя по контактам Волоцкого монастыря с Новгородской кафедрой, был весьма хорошо осведомлен о ереси. Во-вторых, Досифеево упоминание о «жидовской пасхалии» позволяет связать ее с пасхалией митрополита Зосимы; нельзя исключить, что приложенный к этой Пасхалии лунник был составлен на основе «Шестокрыла», список которого был отправлен архиепископом Геннадием в числе других улик против «жидовствующих» в Москву. В свою очередь, это стало основой для обвинений митрополита Зосимы в «жидовстве» и спровоцировало вступление волоцкого игумена в борьбу с еретиками. Совершенно очевидно, что случиться это могло лишь после составления Зосимой пасхалии и распространением ее по епархиям[473], то есть едва ли ранее 1493 г. Эта дата хорошо согласуется с выводами о времени вступления Иосифа Волоцкого в полемику с еретиками, которые были предложены И.П. Хрущевым и А.И. Плигузовым. Вероятно, что довольно позднее включение Иосифа в борьбу с «жидовствующими» – по сравнению с новгородским архиепископом Геннадием, антиеретическая деятельность которого особо отмечалась сочинителями житий Иосифа Волоцкого, – повлияло на изображение собора на еретиков Аникитой Львом Филологом и Саввой

[473] Пасхалия была утверждена 27 ноября 1492 г. собором русских епископов в Москве, см.: *Тихонюк И.А.* «Изложение пасхалии». С. 45. Очевидно, с момента утверждения до получения пасхалии на местах, в епархиях, должно было пройти какое-то время.

Черным. Агиографам был известен лишь один собор, участие в котором принимал старец Иосиф, собор 1504 г., и, стремясь подчеркнуть его заслуги в борьбе с ересью, они вынуждены были отнести к соборным деяниям 1504 г. реалии, связанные с проведением собора 1490 г., инициированного исключительно усилиями новгородского архиепископа.

3.5 Жития Иосифа об отношении к еретикам после собора 1504 г. Описывая ситуацию, сложившуюся после собора 1504 г., Аникита Лев Филолог дает понять, что далеко не все были согласны с его решениями: агиограф упоминает «некиа мягкосерды», которые осужденным еретикам «всем изгнанном бывшем, на православныя ненавистию омерзевая, мнящемся единоверным», то есть, иначе говоря, сомневались в том, что сами «жидовствующие» были носителями тех взглядов, которые инкриминировались им соборным приговором. «Их же всех слезити достойно, – читаем далее, – яко тии же христиане и на христианы въсташа, не хотящее разумети волю сего, яко паки Христу предателев брате, яко Июда, бывают, и с жиды Господа в брате пакы убивающе не трепещут»[474]. Вполне возможно, известия агиографа перекликаются с 16 Словом Просветителя, где сообщается, что после осуждения «жидовствующих» «христиане православнии скорбят и тужат, и помощи руку подавают, и глаголют, яко подобает сих сподобити милости»[475].

Согласно повествованию Саввы Черного, после соборного осуждения «жидовствующих» «новый царь Константин православный вторый, князь великий Василие Иванович <…> царскою властию яко лев возгласи, и повеле еретиком онем языки резати, инех огню предати, а инех повеле казнити в Новеграде». Свидетельства агиографа в целом соответствуют летописным известиям о наказании еретиков[476], однако далее Савва Черный сообщает, что

[474] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 35.

[475] Просветитель. С. 533.

[476] Согласно летописным известиям, зимой 1504 – 1505 гг. «сожгоша в клетке дьяка Волка Курицина, да Митю Коноплева, да Ивашка Максимова <…>. А Некрасу Рукавову повелеша язык урезати, и в Новеграде в Великом сожгоша его. Тое же зимы архимандрита Касиана Юрьевского сожгоша, да брата его Ивашка Самочерного, да Гридю Квашню, да Митю Пустоселова и иных еретиков сожгоша, а инех в заточение разослаша, а иных по монастырем». См.: Софийская вторая летопись. С. 372.

«сиа видеши безбожные еретицы, устрашишяся мук, и неции от них начашя каятися страха ради лестно, а не истино; и своим злым коварством подходят князей и бояр и старцев честных, дабы их пустили на покаяние. Неции же от епископ подвигошяся печаловати о лестном их покаянии». Однако великий князь Василий Иванович, к которому были обращены печалования владык, «исполнися Святаго Духа, и отвеща им с яростию, рече: владыки! печалуетеся о волках христианской веры. Егда волкы овцы снедят, а сами ся растекут, где тогда волков возмете? Они же слышаша сиа от державнаго, отъидошя безделни». Как старается показать Савва Черный, не последнее значение в занятой великим князем по отношению к еретикам позиции имело влияние Иосифа Волоцкого, писавшего Василию III о том, что «таковое, государь, лестное покаяние в древних летех многиа царства погубиша, но повелеваше им ис темницы неисходным быти». Принципиальность преподобного Иосифа, по свидетельству агиографа, вызывала недовольство и противодействие многих представителей духовенства: «владыки и старцы и вси, еже о еретиках, печаловлися, и начашя Иосифа многыми хулами и поношенми укаряа, глаголющее: яко Иосиф не велит кающыхся на покаяние приимати»[477].

Рассказ Саввы Черного о последовавших вслед за осуждением еретиков событиях обнаруживает известную близость с «Письмом о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей», которое причину третьей «нелюбки» видит в том, что «навогородцкие еретики начя каятися лестно, а не истинно. И старец князь Васиян поверил им и учал за них печаловатися великому князю – а с ним и от владык и от старцов начаша печаловатися. И сие слышав Иосиф, да написал великому князю, чтобы лестному их покаянию не верил, велел бы их держати неисходны из темницы, чтобы иных людей не прельстити. И князь велики Иосифа послушал <…> И они стали Иосифа укоряти великими укоризнами»[478]. По понятным причинам – на момент составления Жития «князь-инок» почти полтора десятилетия как был осужден и умер в заточении

[477] ВМЧ. Стб. 474.
[478] Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 367.

в Волоцком монастыре – агиограф не упоминает старца Вассиана, однако, по всей видимости, именно он был инициатором обращения к Василию III о прощении еретиков. Как отмечает А.И. Плигузов, «трудно допустить, чтобы Вассиан начал открытую полемику с Иосифом еще при жизни митрополита Симона…: Симон поддержал Иосифа и утвердил приговор 1504 г., осудивший “жидовствующих” еретиков». Вслед за обращением к Василию III «князь-инок», по-видимому, составил «Слово на Списание Иосифа», полемически направленное против волоцкого игумена; составление «Слова» А.И. Плигузов датирует 1511 – 1512 гг.[479], вполне возможно, что и свидетельства Саввы Черного о заступничестве епископов относятся именно к этому времени[480]. В своем сочинении старец Вассиан выступил против того, «како Иосиф “Мудрый” великому князю съветовал на еретикы. Сии при концы каются и христиане исповедуются, а он не велел им дати прощениа, ни милости. Иных пожег, а иных велит в темницах поморити»[481]. Свидетельства Вассиана вполне подтверждают сообщения Саввы Черного о том влиянии, которое имел Иосиф Волоцкий на великого князя в вопросе о наказании еретиков. Но как следует и из Жития, и из «Письма о нелюбках», ответ Василия III на печалования о еретиках вряд ли мог удовлетворить Вассиана и его сторонников, возможно, это как раз и стало поводом к составлению «князем-иноком» сочинений против иосифлян.

---

[479] *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. С. 78–79.

[480] Как заметил Я.С. Лурье, к 1511 г. относится послание Василию III, в котором Иосиф Волоцкий пишет о падении царств от еретических происков (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба. С. 468), основанием тому служит указание в послании, что «диявол приведе скверныа еврея в Великий Новгород отселе за четыредесять лет» (АФЕД. Приложения. С. 520), а пришествие в Новгород Схарии, согласно «Скаазнию о новоявившейся ереси», случилось «в лето 6979» (Там же. С. 469). Вполне возможно, что в послании великому князю Иосиф впервые сформулировал идею о погибели царств от еретиков, которую столь активно использует Савва Черный в Житии.

[481] *Анхимюк Ю.В.* Слово на “Списание Иосифа” – памятник раннего нестяжательства // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1990. Вып. 49. С. 144. С другой стороны, «Слово на Списание Иосифа» содержит указание Вассина Патрикеева о том, что по совету Иосифа Волоцкого «государь князь великий еретиков всех събрал на Москву, да обрубил бы срубом без дверей, да тамо их поморити голодом да студеном, – еже и бысть» (Там же. С. 143). Ю.В. Анхимюк обратил внимание, что сообщение Вассина о способе казни еретиков «не находит подтверждения в известных источниках о казнях 1504 – 1505 гг., где говорится, что вожди еретиков были сожжены»; впрочем, исследователь полагает, что приводимые в известных источниках сведения о казнях не могут быть исчерпывающими, поэтому «нельзя сразу отбросить разбираемое известие как недостоверное» (Там же. С. 121).

В этой связи неудивительно, что Савва Черный вновь подчеркивает роль православного государя в деле сохранения чистоты православной веры как основы благополучного существования царства. При этом для агиографа характерно обращение к аргументации Иосифа Волоцкого. В инциденте с пришедшими к великому князю епископами Савва Черный явно ориентируется на «Слово об осуждении еретиков», в котором волоцкий игумен пишет, что «так обо глаголють и священная правила святых отец»: «Слышите бо цари и князи, и разумейте, яко от Бога дана бысть дръжава вам, яко слуги Божии есте; сего ради поставил есть вас пастыря и стража людем своим, да соблюдете стадо его от волков невредимо». Поэтому «вси благовернии царие, иже градными оружии неверных еретик крепость в конець низложиша, вселеньскими же святыми соборы многоглавныа змием главы яко во ужасе отсекше, чистую же и правоверную веру столп непоколебим и утвержение благовериа церкви утвердиша»[482].

С другой стороны, Иосиф Волоцкий уделяет внимание вопросу о покаянии еретиков, на что указывает и Савва Черный в Житии. В Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г. волоцкий игумен отстаивает точку зрения о принципиальной невозможности покаяния «жидовствующих»: по его мнению, покаяние возможно лишь для еретиков, ибо еретик «верует Богу быти Христу, ереси же некия имея в себе». «Жидовствующие» же, согласно Иосифу, суть отступники[483]; «отступник же есть, иже в православной вере христианъстей родися и в совершеном возрасте, а не во младенстве, ниже мук

[482] АФЕД. Приложения. С. 492–494. Возможно, такая позиция сыграла не последнюю роль в отмеченном Н.П. Поповым (*Попов Н.П.* Саввино Житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. С. 61–62) и затем более подробно рассмотренном А.И. Плигузовым казусе с приданием собору 1504 г. на «жидовствующих» статуса вселенского во вводной части второй редакции минейного Жития преподобного. «К семи каноническим вселенским соборам агиограф смело добавляет восьмой – “при Василье царе Константина Полского” на “латинские ереси” – и девятый, “в преименитом граде Москве” на новгородских еретиков» (*Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития. С. 35–36).

[483] «Характерно, – отмечает О.В. Чумичева, – что Геннадий называл новгородцев еретиками, а не вероотступниками (что хуже и заслуживает более сурового наказания!), а когда в первые годы XVI в. потребовалась смертная казнь для московских “еретиков”, Иосиф Волоцкий сделал акцент именно на отступничестве: используя фрагменты Посланий Геннадия к Прохору и Иоасафу, он заменял в них слово “ересь” на “жидовство” и “жидовскую веру”». См.: *Чумичева О.В.* Иноверцы или еретики: понятие «жидовская мудрствующие» в полемическом контексте на Руси конца XI – начала XVI в. // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2010. Вып. 14. С. 222.

ради, ниже в пленении, но самоволно отвержеся Христа». «О нынешних же отступницех, – указывает далее преподобный Иосиф, – нигде же писано есть, како сих приимати и плоды покаяния искушати, иже вся дни живота своего изъжиша в жидовъстей вере и в хулении и в поругании на Единороднаго Сына Божия и на Пречистую его Богоматерь и на вся святыя <…>, и никогда же не покаяшась, но егда видеша свидетеля предстояща и огнь горящь и иные муки уготовлены, тогда глаголют “каемъся”»[484].

Неслучайно поэтому в Житии, составленном Филологом, отступничеству «жидовствующих» предается исключительное значение: агиограф пишет о соборе «на отступники», который во главе с великим князем Василием Ивановичем «суд износя на отступники», и особо подчеркивает, что «подвизався Иосиф на отступники посреди собора»[485], то есть Аникита Лев Филолог фактически отказывается от именования «жидовствующих» еретиками[486]. С другой стороны, как уже было сказано выше, агиограф дает понять, что далеко не все соглашались с такой оценкой ереси «жидовствующих», считая еретиков пусть заблуждающимися, но все же единоверцами.

Очевидно, беспрецедентность движения «жидовствующих», которую столь упорно старались обосновать обличители, требовала и беспрецедентного наказания для носителей ереси. «Понадобились чрезвычайные усилия духовенства, – пишет по этому поводу В.М. Живов, – для того, чтобы в Москве с конца XV в. стали применяться наказания византийского типа за ересь и раскол (впрочем, в смягченной форме)»[487]. Интересную точку зрения относительно наказания «жидовствующих» предлагает Е.В. Белякова: «Казни еретиков в первые годы XVI в. – это начало применения римско-византийских правовых норм против еретиков в их

[484] АФЕД. Приложения. С. 508–509.

[485] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 34.

[486] О понятии «отступник» в Московской Руси рубежа XV – XVI вв. см.: *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. С. 265–267.

[487] *Живов В.М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 219.

буквальном прочтении, при этом образцом служила европейская инквизиция, также следовавшая нормам римского права в этом вопросе»[488].

Впрочем, следует заметить, что огненная казнь, примененная к еретикам зимой 1504 – 1505 гг., была известна на Руси и прежде: так, в частности, в 1493 г. были казнены князь Иван Лукомский и лях-толмач Матиас, обвиненные в намерении «великого князя убити, или окормити зелием»[489]. Казнь, таким образом, стала возмездием за попытку осуществить покушения на существовавший государственный порядок, олицетворением которого являлся великий князь. Применение же аналогичной экзекуции к некоторым из «жидовствующих» может говорить о том, что влияние идей Иосифа Волоцкого выразилось не только в практической актуализации византийских норм наказания еретиков. Еретики с подачи Иосифа Волоцкого, вероятно, стали рассматриваться как непосредственная угроза царству, поэтому к некоторым из них, возможно, была допущена небезызвестная на Руси огненная казнь для «политических» преступников.

Факт применения огненной казни к отдельным представителям «жидовствующих» стал, вероятно, одной из причин возмущения в среде духовенства сразу после собора 1504 г.: наказание еретиков рассматривалось как вопрос чисто покаянной дисциплины, не требовавшей вмешательства великокняжеской администрации. На это, вероятно, может указывать и

---

[488] *Белякова Е.В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства. С. 210. А.И. Плигузов отмечает, что экзекуция, осуществленная архиепископом Геннадием суть «та же практика наказания еретиков, что была известна в Византийской империи». См.: *Pliguzov A.* Archbishop Gennadii and the Heresy of the “Judaizers” // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XVI. 1992. P. 275. Г.С. Зеленина указывает, что «разительное сходство наблюдается между пенитенциарными практиками испанской инквизиции и новгородского архиепископа Геннадия» в 1490 г., и особо обращает внимание на то, что одетые на головы еретиков «остроконечные берестяные шлемы напоминают о… позорных колпаках, носимых… осужденными жертвами инквизиторов»; см.: *Зеленина Г.* Сефардская мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля // Abimperio. 2008. № 3. С. 122. Правда, еще А.Д. Седельников, разыскавший и опубликовавший рассказ имперского посла об инквизиции, указывал на «византийские в том же духе прецеденты сожжений с предшествовавшими позорными процедурами» (*Седельников А.Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе Академии наук. Вып. I. Л., 1932. С. 57). Как показали новейшие разыскания, древнерусские изображения бесов «часто наделялись торчащими вверх волосами, треугольными хохлами или напоминающими хохлы головными уборами» (*Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011. С. 108–109). Очевидно, для современников аналогия между традиционной иконографией бесов и символикой процедуры наказания «жидовствующих» представлялась более чем прозрачной, чего, собственно, и добивался архиепископ Геннадий.

[489] ПСРЛ. Т. VIII: Воскресенская летопись. СПб., 1859. С. 255.

свидетельство Аникиты Льва Филолога о том, что вслед за собором 1504 г. «по плоти мудрствующая некиа» стали заступаться за еретиков – в то время как известия Саввы Черного можно отнести к более позднему времени, не ранее 1511 г., – и содержащийся в направленном против иосифлян «Ответе кирилловских старцев» пассаж о том, «что некающихся еретиков и непокаряющихся велено заточити, а кающихся еретиков и свою ересь проклинающих церковь Божия приемлеть простерътыми дланма»[490]. Как замечает А.И. Плигузов, «автор “Ответа” равнодушен к проблеме “неволею кающихся еретиков”», а это говорит, что покаяния отправленных в заключениях еретиков еще не приняли массового характера, и «отвергает смертные казни, что противоречит византийской традиции»[491]. Нужно отметить, что распространение на Руси списков византийских узаконений относительно еретиков отнюдь не означало рецепции этих норм, на что совершенно справедливо указывает Е.В. Белякова. Исследовательница отмечает, что Иосиф Волоцкий, добиваясь смертной казни для еретиков, апеллировал к нормам «Прохирона»[492], которые, разумеется, были известны на Руси, но едва ли находили себе практическое применение. Как указывал В.М. Живов, «преступления против веры» относились на Руси «к специфической компетенции церковных судов», однако при этом «византийское законодательство скорее определяло принципиальные представления о правонарушении, нежели служило непосредственным и обязательным руководством в решении конкретных казусов»[493]. С этой точки зрения позиция автора «Ответа кирилловских старцев» выглядит вполне предсказуемой.

Таким образом, можно констатировать, что свидетельства Саввы Черного и Аникиты Льва Филолога фиксируют открытое сопротивление исоифлянским методам наказания «жидовствующих», которое, вероятно,

---

[490] АФЕД. Приложения. С. 511-512.
[491] *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. С. 69–70.
[492] *Белякова Е.В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства. С. 207–209.
[493] *Живов В.М.* История русского права. С. 218.

проходило в два этапа. Первый этап описан Филологом, его начало связано с огненными казнями согласно соборным решениям 1504 г. Савва Черный фиксирует второй этап сопротивления, связанный с вступлением в полемику с иосифлянами князя-инока Вассиана Патрикеева.

3.6 Выводы. Подводя итог, относительно участия Иосифа Волоцкого в противостоянии с ересью «жидовствующих» в изображении агиографов можно сказать следующее. Очевидно, не стоит рассматривать свидетельства агиографических источников по этому вопросу как не имеющие особой ценности. Несмотря на то, что для агиографических памятников в той или иной степени характерно свойственное житийному жанру абстрагирование от фактической действительности, тем не менее, жития Иосифа Волоцкого, опять же в разной степени, дают представления об отдельных моментах участия преподобного в противостоянии с «жидовствующими», нередко дополняя друг друга, как это видно в случае с рассказами в сочинениях Аникиты Льва Филолога и Саввы Черного о печалованиях за еретиков, которые могут быть отнесены к 1504 и 1511 – 1512 гг. Разумеется, агиографы знают и зачастую используют сочинения самого волоцкого игумена, наиболее ярко эта тенденция выражается в минейном Житии, но свести рассказы агиографов только к известным из сочинений Иосифа фактам было бы известным упрощением. За этикетными мотивами и скрытыми цитатами в житиях нередко скрываются любопытные детали, которые позволяют конкретизировать отдельные факты, как, например, в случае с «жидовскими паскалиями» у Досифея Топоркова или упоминанием о ходатайствовавших за еретиков епископов у Саввы Черного. С другой стороны, очевидное замалчивание в агиографических повествованиях одних фактов и особое внимание к другим позволяет говорить о направленности, которую составители житий хотели придать своим сочинениям. В этом отношении показательно сочинение Саввы Черного, который довольно четко и последовательно проводит актуализированную Иосифом Волоцким идею о ереси как угрозе существованию царства. Вполне вероятно, выдвинутые

преподобным Иосифом идеи были достаточно актуальными и для поколения его непосредственных учеников, поскольку не растворились в «общих местах» агиографического повествования.

Глава 4. Конфликт с архиепископом Серапионом Новгородским в житиях Иосифа Волоцкого

События, связанные с противоборством Иосифа Волоцкого и новгородского архиепископа Серапиона, получили широкую огласку у современников и имели крайне неблагоприятные для иосифлян последствия. Изгнание новгородского владыки с кафедры рассматривалось очевидцами исключительно как результат усилий старца Иосифа и его сторонников и, разумеется, оценивалось исключительно негативно. К тому же резонанс, порожденный ссорой двух церковных деятелей, не утихал со временем:

несмотря на все усилия Иосифа оправдать свои действия, даже спустя десятилетия его ученикам и последователям приходилось отстаивать правоту своего патрона в этом вопросе.

Вероятно, именно поэтому волоколамский постриженик и искусный книжник митрополит Даниил при составлении в 20 – 30-е гг. XVI в. Никоновского свода счел за лучшее выгладить из текста летописи всякие упоминания о ссоре Иосифа и Серапиона[494]. В то же время непримиримый оппонент иосифлян Вассиан Патрикеев поместил в составе 26 главы созданной им редакции Кормчей книги оригинальный сюжет «О како сводится епископ в поповскую честь», прямо отсылающий к конфликту и содержащий выпады против Иосифа[495]. А в составленном в середине XVI в. «Сказании о Софее» его автор, враждебно настроенный к «лжебратии нечеловеколюбных и лукавых» иосифлян, вменял им в вину и то, что они «архиерея Божия Серапиона Новогородского со престола согнаша, святителя предивна, пророчествы и чудесы украшена суща; многия скорби и заточения и безчестие ему принесоша»[496].

4.1 Историографический экскурс. Конфликт и характер его восприятия современниками и ближайшими потомками вызвал значительный интерес у исследователей. Впрочем, в рамках ученых разысканий по данному вопросу, во-первых, недостаточно внимания уделялось значению агиобиографий Иосифа Волоцкого как источников по истории распри между Волоколамским монастырем и Новгородской кафедрой. Исключение в данном случае составляет лишь рассказ Саввы Черного о кончине и составлении духовной грамоты рузского князя Ивана Борисовича, о котором будет повод

[494] По наблюдениям Б.М. Клосса, в списке Оболенского, который, наравне с Патриаршим, является старейшим списком Никоновской летописи, начало текста, рассказывающего о ссоре Иосифа с Серапионом, вымарано чернилами и заклеено сверху чистым листком бумаги с рассказом о других событиях. Мало того, последующий лист, где, очевидно, читалось продолжение рассказа об Иосифе и Серапионе, вырван. См.: *Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи. С. 22–23.

[495] *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. С. 152–155.

[496] *Филимонов Г.Д.* Очерки русской христианской иконографии. 1. София Премудрость Божия // Вестник общества древнерусского искусства. 1874. 1–3. Материалы. С. 4. Памятник был довольно подробно рассмотрен М.Б. Плюхановой, см.: *Плюханова М.Б.* Стихи о Софее в Стишном прологе из Папского Восточного института в Риме // Slověne=Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2015. № 1. С. 386–388.

сказать ниже. А во-вторых, предложенные исследователями выводы, несмотря на их обилие, зачастую если не противоречат, то довольно плохо согласуются друг с другом. Так, например, Н.А. Булгаков считал конфликт «недоразумением», которое стало возможно лишь потому, что игумен Иосиф и владыка Серапион стали заложниками политических игр. «Виноваты в этом деле были, – пишет автор, – Василий Иоаннович и митрополит Симон, так явственно оказавшие предпочтение московским началам пред заявившими себя в последний раз свободными началами новгородскими; говорим: *началами*, потому что личности здесь были, так сказать, только средством к возвышению организующихся в то время идей в Москве»[497]. С другой стороны, Е.Е. Голубинский полагает, что те события «несколько иллюстрируют нам наше тогдашнее епархиальное управление». В отличие от Н.А. Булгакова, возлагавшего главную вину распри на великого князя и митрополита, Голубинский однозначно указывает, что в этом деле «Серапион был далеко неправ». С другой стороны, исследователь касается и политического момента, заявляя, что конфликт «настолько обнаруживает нам характер или нрав вел. кн. Василия Ивановича, что мы оказываемся в возможности понимать дальнейшие трагические случаи его правления, относящиеся к нашей области церковной»[498]. Та же тенденция обнаруживается и в новейших исследованиях. Так, А.Е. Мусин полагает, что действия архиепископа Серапиона, направленные против Иосифа Волоцкого, «с канонической точки зрения были непререкаемы»[499]. А.И. Алексеев, напротив, считает, что «действия архиепископа Серапиона подпадали под суровые нормы канонического права»[500].

Такого рода историографические мнения, безусловно, располагают к рассмотрению событий, связанных с распрей между Волоцким монастырем и

---

[497] *Булгаков Н.А.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 92.
[498] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. II. Первая половина тома. М., 1997. С. 636–645.
[499] *Мусин А.Е.* Загадки дома Святой Софии. С. 73.
[500] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 234.

архиепископом Серапионом, с привлечением в качестве источников агиографических памятников, посвященных Иосифу Волоцкому.

Непосредственное обращение к текстам следует предварить весьма важным в контексте исследования замечанием. Известия, касающиеся конфликта, содержат жития, составленные Саввой Черным и Аникитой Львом Филологом, в то время как Досифей Топорков в Надгробном слове даже не упомянул о тех событиях. Судить, почему это произошло, сложно, но следует указать на возможную связь, которая могла существовать между стремлением митрополита Даниила изгладить всякие упоминания о распре и составлением Досифеем Надгробного слова. Датировка памятника 20-ми гг. XVI в., предложенная в Главе 1, позволяет объяснить отсутствие данного сюжета в Надгробном слове влиянием митрополита.

4.2 Начало конфликта по рассказам агиографов и свидетельствам участников. Истоки конфликта были связаны с противоречиями, возникшими между Иосифовым монастырем и удельным князем Федором Борисовичем Волоцким. Как пишет Савва Черный, «князь Феодор Борисович забы приказ отца своего и матере, еже о святей обители: совратиша бо его невегласи от прежняя любви; и нача приезжати с гордостию и глаголати старцем болшым и служебником, келарю и казначею: глаголите, рече, своему игумену, чтобы наряжал на мене пиры и дары, а держал бы меда и вина, а квасов бы не держал»[501]. Последнее требование приходило в противоречие с правилами монашеского обихода, которые были установлены в Иосифовой обители: в игуменском «Послании старцем о хмельных напитках» строго запрещалось приносить «в келию мед, или вино горячее, или квас медвяной, или брагу»[502]. Поэтому едва ли старец Иосиф благословлял держать такие напитки в монастыре.

Более широкую панораму деятельности Федора Борисовича Волоцкого, которые в конечном итоге привели к разладу со старцем Иосифом, изображает

[501] ВМЧ. Стб. 475.
[502] Послания Иосифа Волоцкого. С. 238.

сербский агиограф. По его свидетельству, удельный князь, «еще версту юношескую имый, или научен коими, или юности своеа ради тяжек устроися иже в области его народному множеству. Иосиф же моляше его чясто кротку быти и тиху устраатися ведомым <…>. Еже без скорби и с благословением бываемо, – излагает Филолог поучение старца Федору Борисовичу о принципах княжеской власти, – множа умножается сему богатьство; елма же отяготениа и насилиа подъемлюще народи благонравием терпящем им тесноту, обаче молитвы сим оскудеюще о нем оскудеют к Богу и вместо молитв и благодарениа въздыханиа и слезы на небеса въспущают. И кто весть, что Богови сих печаль и слезы, посем же и в самое владычество ему тщета подходит <…>. Истощаниа же ради народнаго оскудеет казна ему. Откуду бо подтичющее имение приимет казна ему, не сущему богатьству в народех?»[503]. В целом мотивы, которые агиограф использует в повествовании об увещеваниях Иосифа Санина удельному князю, имеют мало общего с представлениями об обязанностях властителей, содержащимися в произведениях волоцкого игумена. Так, в послании о епитимиях, адресованном некому вельможе, старец Иосиф пишет следующее: «Праведны же царь или князь аггельскии и святительскии имать чин, аще сохранит закон, и суд, и правду, и не обинется лица силнаго на суде, ниже примет мзды, ни уповает на неправду, и на восхищение не желает. К таковым рече Господь: бози будете и сынове Вышнего вси <…>. Аще ли же ни, то вместо чад Божиих, чадо гневу нарекуться, понеже суд жесток бывает на великих: меншии убо прощен бывает и достоин помилованию, силнии же крепко истязани будут <…>»[504]. Очевидно, Иосифа Волоцкого в первую очередь волнует проблема о посмертном воздаянии властителям, ответственным в том числе и за судьбы своих подданных, а не вопрос об оскудевании княжеской казны из-за грабительских поползновений в отношении подданных. Поэтому появление в

[503] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 40.

[504] Материалы из истории древнерусской покаянной дисциплины: (Тексты и заметки) // *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник: Исследование из истории церковного быта. М., 1913. С. 231.

тексте Жития увещеваний, вложенных Аникитой Львом Филологом в уста Иосифа Волоцкого, скорее всего, относятся к осмыслению ситуации самим агиографом. Последнее, впрочем, нисколько не умаляет достоверности фактов, связанных с деятельностью князя Федора Борисовича, о которых сообщает автор Жития.

О пагубных методах, усвоенных князем Федором Волоцким в отношении своих подданных, сообщает и сам Иосиф Волоцкий в послании к Б.В. Кутузову: «А князь Федор, господине, Борисович ни Бога не боится, ни людей срамляется. После отца своего <…> положил начало княжению своему. Первое почал грабити монастыри свои все <…>. А христиан почал грабити городских и сельскых, как почял княжити, не точию богатых, но и убогих и вдовиць и черниць»[505]. Волоцкий игумен проявляет в отношении действий князя весьма широкую осведомленность, приводя в качестве примера конкретные поступки князя в отношении монастырей его удела – Возмицкого, Левкиева и Селижаровского[506]. О разорительных действиях князя по отношению к обитателям Волоколамского княжества старец Иосиф также был хорошо осведомлен, приводя весьма выразительные и жутковатые в своих подробностях факты; результат – «ныне на Волоце пустых дворов двесте да семъдесят»[507].

Несмотря на то, что князь Федор в своей алчности не щадил ни жителей, ни монастыри своего удела, отношения его с братией Иосифовой обители до поры до времени были достаточно доброжелательными, в пользу чего свидетельствуют пожалования князя Волоцкому монастырю[508]. Положение

[505] Послания Иосифа Волоцкого. С. 212.

[506] Там же. Отметим также, что Федор начал свое княжение после смерти отца Бориса Васильевича, случившейся 26 мая 1494 г., см.: Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря. С. 193. В это время игумен Иосиф был, очевидно, наместником новгородского архиепископа в Волоцком уделе: владыка Геннадий весьма почитал преподобного, «яко и наместника своего церквам Волоцким сотвори и, и вся оправдания и вины церковныа вручи емоу, еще же и плодоношениа града того в епископию и от доход церковных некая манастырю его даровав вся лета епископьства своего» (Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 32). Отсюда и хорошая осведомленность Иосифа о политике Федора в отношении монастырей волоколамской земли. Кстати, Иосиф отмечал, что князь «и с мирских церквей всех емлет по рублю», см.: Послания Иосифа Волоцкого. С.221.

[507] Послания Иосифа Волоцкого. С. 212–214.

[508] Акты феодального землевладения и хозяйства. М., 1956. Ч. II. С. 27–30. № 23, 25, 26.

начало меняться в 1503 г.: «Тоя же осени преставись княгини Улиана князя Бориса Васильевичя, ноября; и тогда князь Федор Борисович женился после нее, и брат его меншои князь Иван Борисович, на свадьбе его разболеся и преставись; и положиша его у Пречистые во Осифове пустыни»[509]. Иосиф связывает два эти печальных события с переменой отношения к Волоцкому монастырю удельного князя, замечая, что при жизни княгини Ульяны и князя Ивана Федор Борисович «нас еще не грабил, матере для и брата для»[510].

Последнее сообщение довольно хорошо согласуется с приведенным выше утверждением Саввы Черного о том, что Федор Борисович, изменив отношение к Иосифову монастырю, «забы приказ отца своего и матере, еже о святей обители». Результат не заставил себя ждать: по сообщению того же агиографа, старец Иосиф «начат князя мздою утешати. И посла к нему иконы Рублева писма и Дионисиева, такоже и платье с постригшихся, иконы и всякие вещи, ихже князь хотяше, дабы его утешити»[511]. О том, что обозначившийся разлад князя Федора с Иосифо-Волоцким монастырем принял формы, о которых рассказывает Савва Черный, известно и по свидетельствам самого волоцкого игумена: «Что Бог пошлет нам, в том воли не даст, иное даром просит, а иное полцены емлет. А где его не послушаем, и он хочет кнутьем бити чернцов, а на меня бранится. И мы <…> боялись его, давали ему, что ни давали монастырю, кони, доспех, платие, и он то имал, как хотел <…>. А что ни пришлют на милостыню и по усопших, то бы было все у него»[512].

---

[509] ПСРЛ. М.; Л., 1963. Т. XXVIII: Летописный свод 1518 г. С. 337. Ср.: ПСРЛ. СПб., 1853. Т. VI: Софийские летописи. С. 49.

[510] Послания Иосифа Волоцкого. С. 215.

[511] ВМЧ. Стб. 476. Сообщение агиографа подтверждается фактами, изложенными Иосифом Волоцким в послании Б.В. Кутузову: «Да поставил у меня Феодосий Иконник иконы Ондреева писма, промена им дватцать рублев. И князь Федор сам приехал в монастырь да не поехал с монастыря, доколе икон не взял». См.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 212. Вклад Феодосия, сына известного иконописца Дионисия, упомянут в синодике Волоцкого монастыря, где сказано, что Феодосий вложил в казну «иконы Андреева писма Рублева, а цена им двадцать рублев». Цена икон в данном случае равнялась стоимости деревни Судниково, о купле которой Феодосием для монастыря сообщает та же вкладная запись: «А дал на ней двацать рублевь, да манастырю дал» (Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря. С. 163), что в свою очередь говорит о крупных размерах поборов князя Федора Борисовича с Волоцкой обители. Об иконах Андрея Рублева в Иосифо-Волоколамском монастыре см.: *Казакова Н.А.* Сведения об иконах Андрея Рублева, находившихся в Волоколамском монастыре в XVI в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 310–311; *Меняйло В.* Иконы “Рублева письма” в Иосифо-Воколамском монастыре // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 231–233.

[512] Послания Иосифа Волоцкого. С. 210.

В Житии, принадлежащем перу Аникиты Льва Филолога, говорится, что «князь молению старца не прекланяшеся, и Волоцкая вся в сетование облачашеся»[513]. Далее в тексте второй редакции Жития по списку РГБ. Овч. № 136 сделана следующая приписка: «Еже и отцу неблазнено бысть, скорби и смущению монастырю его приразишася и многая стяжания церковная, возложеная Богови в наследие вечных благ, восхищахуся, и мнихом наветы и гонение от князя умножахуся. Сие же Иосифови неправедно вменися, еже не сказати злу разрешение»[514]. Текст приписки, скорее всего, не принадлежал Филологу, а появился в результате позднейшей редакторской правки Жития, на которую, возможно, мог повлиять текст минейного Жития; вероятность такого влияния показана выше, в Главе 1.

Но как бы там ни было, в целом жития Иосифа позволяют говорит о том, что противоречия между Волоколамским монастырем и удельным князем, которые в дальнейшем вылились в конфликт с новгородским архиепископом, были спровоцированы Федором Борисовичем. Впрочем, в историографии утвердилась особая точка зрения относительно причин перемены настроений волоцкого князя в отношении игумена и братии Волоколамского монастыря. Наиболее последовательно она была представлена в работах А.А. Зимина. Исследователь считал причиной разлада деятельное участие игумена Иосифа в составлении духовной князя Ивана Борисовича, по которой его удел перешел великому князю. «Игумен Волоцкой обители, – полагает исследователь, – приложил все усилия к тому, чтобы завещание рузского князя было составлено в пользу московского государя»[515]. Более внимательное отношение к источникам, однако, говорит скорее против такого вывода.

Довольно обстоятельный рассказ о кончине рузского князя принадлежит Савве Черному. По сообщению агиографа, «разболеся съй князь Иван Борисович; и егда велми изнеможе, и повеле собя отвести в обитель

[513] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 40.
[514] Там же. С. 40. Примеч. 235.
[515] *Зимин А.А.* Княжеские духовные грамоты начала XVI века // Исторические записки. Т. 27. М., 1948. С. 268–273.

Пречистыя Богородицы к отцу своему крестному игумену Иосифу». Желанию молодого князя воспротивились его приближенные, «князи и боляре, учиниша межу собя совет, дабы князю не дати воли». Ситуация разрешилась после обращения к великому князю Ивану Васильевичу, который «повеле воли его быти», запретив вместе с тем постригать тяжелобольного рузского князя, «понеже еще юн есть»[516]. Привезенный в Иосифов монастырь Иван Борисович «изнеможе зело, и нача отходити», подоспевший вскоре игумен нашел среди стенающих бояр «князя без дыханиа, и вопроси, аще покаяся и причастися». Узнав, что князь Иван скончался без покаяния, Иосиф «зело оскорбися, с воздыханием слезы испущая <…>. И выслa всех вон, остави единаго старца Кассиана, рекомаго Босого; и помолися Господу Богу и Пречистой его Богоматери; и абие князь яко от сна возбнув, сверже одеяло, и нача звати великим гласом отца Иосифа, просит покаяниа». Исповедавшись и причастившись, Иван Борисович «приказа: аще Бог, рече, возмет душу мою, зде мое тело грешное положите. И приказа дати Пречистыя монастырю село свое Спаское в Руском уезде. И егда приказа вся и учини имению своему розряду, и предасть дух свой Господеви с миром; и положиша его в святей церкви на правой стране»[517].

Известия Саввы Черного находят подтверждение в духовной грамоте рузского князя, особенностью которой является отсутствие даты составления. Согласно духовной, князь Иван отписал в Иосифов монастырь «по своем отци, и по своей матери, по себе село свое Спаськое, и з деревнями, и со всем, что к нему потягло истарины»[518]. Кроме того, в духовной грамоте указан всего один свидетель-послух: «А у сего у моего списка сидел отец мой духовной,

---

[516] Едва ли Иосиф Волоцкий стал крестным князя Ивана ранее 1479 г., когда был основан монастырь на Волоке («И пришед старец Иосиф на Волок на Ламской в лето 6987 по Троицине дни», см.: *Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 184. Ср.: ВМЧ. Стб. 464. Соответственно, на момент смерти рузскому князю было около двадцати лет. По справедливому замечанию Б.А. Успенского и Ф.Б. Успенского, едва ли возраст был главным препятствием для пострижения рузского князя, скорее, в целом «практика предсмертного пострижения (членов династии) … вызвала протест со стороны великого князя»; см.: *Успенский Б.А., Успенский Ф.Б.* Иноческие имена на Руси. С. 217 и примеч. 24 на той же странице.

[517] ВМЧ. Стб. 471–472.

[518] «А князь Иван Борисович, – свидетельствует Иосиф в послании Б.В. Кутузову, – дал монастырю по собе <…> село Спаское, да к нему сорок деревень да три», см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 210.

Пречистые игумен Иосиф», что также соответствует рассказу агиографа. Правда, составитель Жития Иосифа не упоминает о том, что Иван Рузский завещает свой удел Ивану III – «А что моя вотчина, Руза и половина Ржовы, а то перед моим государем, перед великим князем»[519] – очевидно, это не имело особого значения в рамках агиографического повествования.

Ключевым моментом во всей этой истории считается факт, «что духовная грамота рузского князя заверена лишь подписью волоцкого игумена, в то время как согласно обычаю другие подобные документы имеют несколько подписей из числа княжеских придворных»[520].

Впрочем, благодаря разысканиям Г.В. Семенченко касательно обычаев составления духовных грамот приведенная точка зрения может быть оспорена. Наблюдения исследователя над особенностями формуляра русских духовных грамот XIV – XV вв. позволяют сделать вывод, что «при большинстве новгородских “рукописаний” послушествует только “отец духовный” завещателя» в отличие от духовных Северо-Восточной Руси, где, видимо, под влиянием византийских правовых норм, были необходимы, по крайней мере, три-четыре свидетеля[521].

В этом случае присутствие при составлении духовной князя Ивана Борисовича одного лишь игумена Иосифа, названного в тексте грамоты духовным отцом умирающего князя[522], вполне соответствует новгородскому порядку оформления завещаний. Очевидно, входивший в качестве пограничья в состав новгородских земель вплоть до 60 – 70-х гг. XV столетия Волоколамск[523] в полной мере принадлежал к ареалу бытования новгородских культурно-правовых обычаев, которым при составлении духовной князя Ивана Рузского следовал старец Иосиф. К тому же при составлении духовной

---

[519] Духовные и договорные грамоты. С. 351–353. № 88.

[520] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 221.

[521] *Семенченко Г.В.* Византийское право и оформление русских завещаний XIV – XV вв. // Византийский временник. Том 46. М., 1986. С. 166–167.

[522] См. также: *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 143.

[523] *Зимин А.А.* Новгород и Волоколамск в XI – XV веках // Новгородский исторический сборник. Выпуск 10-й. Новгород, 1961. С. 97–116.

матери рузского князя Ивана, княгини Ульяны, также присутствовал только ее духовник – «А сию грамоту духовную писал отець мой духовной егорьевской игумен Мисайло»[524]. Примечательно, что Егорьевский монастырь, настоятелем которого был Мисаил, находился в Рузе[525]; вероятно, княгиня проживала там же при младшем сыне, возможно, стремясь таким образом дистанцироваться от тех порядков, которые устанавливал в отношении духовенства в Волоцком уделе её старший сын. Поэтому события, традиционно истолковываемые как «сложная борьба за наследие бездетного князя», представляют собой не более чем культурно-правовой казус, никак не связанный с переменой политических предпочтений волоцким игуменом Иосифом[526].

Не малое значение во всей этой истории имеют и даты кончины княгини Ульяны и ее младшего сына. Как было показано выше, летописец относил их к осени 1503 г., причем особо подчеркивал, что князь Иван Борисович занемог во время свадьбы старшего брата. Сведения вкладной книги Иосифо-Волоцкого монастыря позволяют определить точные даты кончины княгини Ульяны и князя Ивана Рузского, кормы по которым совершались соответственно 4 и 28 ноября[527]. Очевидно, что между датой кончины княгини

[524] Духовные и договорные грамоты. С. 349–351. № 87. Непосредственно в тексте грамоты Мисаил обозначен не как послух, но в качестве писца. По замечанию А.С. Лаппо-Данилевского, «указание на того, кто писал грамоту, если он не был должностным лицом (а только грамотным и знающим формы составления актов), можно также признать способом частного их удостоверения… Подписи писца не требовалось, ибо он сам писал грамоту и, в сущности…, снабжал её своей подписью». См.: *Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк русской дипломатики частных актов. СПб., 2007. С. 116.

[525] *В.В. Зверинский.* Материал для историко-топографического исследования. Кн. III. С. 55. № 1555.

[526] Л.В. Черепнин полагал, «что Иосиф Волоцкий, выполняя роль “сидельца” у духовной своего крестного сына, делал это по поручению московского великого князя», намеренно удалив во время составления завещания бояр князя Ивана Борисовича. В этих условиях, по Черепнину, развернулась едва ли не схватка между Иосифом Волоцким, защищавшим интересы великого князя, и рузскими боярами, стремившимися не допустить перехода Рузы с уделом в великое княжение и действовавшими в угоду волоцкому князю Фёдору Борисовичу. См.: *Черепнин Л.В.* Русские феодальные архивы XIV–XVI веков. Часть первая. М.; Л., 1948. С. 216–219. Позиция рузских бояр, якобы желавших передачи Рузского удела князю Федору Борисовичу, представляется сомнительной. В послании к Б.В. Кутузову Иосиф Волоцкий сообщает, что «после князя Бориса Васильевича захотел князь Федор вътчину делити с братом, ино ему не захотел служити ни один боярин, ни диак, опроче Кура и Ртища», а сам волоцкий князь «почел приезжати» в Иосифов монастырь, «плакатися», чтобы волоцкий игумен «к нему перезывал бояр и диаков», см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 215. Тот факт, что в окружении волоцкого князя не осталось представителей более или менее известных боярских или княжеских родов, подтверждает А.А. Зимин на основании сведений из духовной грамоты Федора Борисовича, см.: *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба. С. 76–77.

[527] Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря. С. 157–158.

Ульяны и свадьбой ее старшего сына прошло совсем немного времени. Не менее интересно и то, что в своей духовной грамоте княгиня упоминает «сноху свою, Федорову княгиню Марью». Едва ли в своем завещании княгиня Ульяна назвала бы снохой невесту своего старшего сына; для потенциальной снохи в духовной содержится иная формулировка: «А дасть Бог, сын мой Иван женитца, и яз благословляю сноху свою, Иванову жену»[528]. О супруге Федора Борисовича княгине Марии упоминает вкладная книга Иосифова Успенского монастыря: «Поминати князя Федора Борисовича и его княгиню Марию. Доколе монастырь Пречистыя стоит из списка не выгладить <…>. А дал на то князь Федор Борисович слободку Осташково на озерах <…>»[529]. Данный вклад был сделан, согласно сохранившейся жалованной грамоте Федора Борисовича, 7 марта 1500 г.[530]

Вероятно, в сообщении о свадьбе князя Федора Борисовича есть смысл видеть указание на его второй брак, который был по каким-то причинам невозможен при жизни его матери. Скорее всего, первая жена Федора Борисовича, княгиня Мария умерла незадолго до ноября 1503 г. и княгиня Ульяна попросту не успела изменить завещание, удалив оттуда упоминание об умершей снохе. Впрочем, Т.В. Николаева, исследовавшая ситуацию со вторым браком волоцкого князя, предположила, что «по-видимому, только мать удерживала князя Федора от какого-то неблаговидного поступка, возможно, развода с женой»[531]. Такое предположение все же видится маловероятным, во-первых, из-за срока в три недели, в течение которого князю Федору необходимо было осуществить развод и практически тогда же сыграть новую свадьбу, во-вторых, из-за резонанса, который так или иначе должен был сопровождать это событие. Меж тем источники ничего не упоминают о разводе и почти не содержат сведений о второй супруге Федора Борисовича.

---

[528] Духовные и договорные грамоты. С. 349. № 87. Подробнее об этом казусе см.: *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Из наблюдений над термином *сноха* в древнерусских текстах // Славяноведение. 2017. № 2. С. 92–93.

[529] *Титов А.А.* Рукописи славянские и русские. Приложения. С. 15.

[530] Акты феодального землевладения и хозяйства. С. 28–29. № 25.

[531] *Николаева Т.В.* О некоторых волоколамских древностях // Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств. XIV – XVI вв. М., 1970. С. 373.

Вероятно, неодобрительное отношение ко второму браку волоцкого князя утвердилось и в Иосифовом монастыре, во всяком случае, имя второй супруги князя Федора не вошло в помянники.

Вместе с тем, благодаря разысканиям Т.В. Николаевой становится ясно, что для князя Федора Борисовича весьма остро стоял вопрос о наследнике, которого у него не было ни от княгини Марии, ни от второй жены – княгини Анны из рода Шуйских, после смерти мужа ставшей инокиней Александрой в Покровском монастыре в Суздале[532]. Это предположение находит подтверждение в тексте Жития преподобного Иосифа, составленного Филологом. Согласно рассказу агиографа, волоцкий игумен, призывая удельного князя к справедливому и кроткому отношению к подданным, подчеркивает, что такому правителю Бог дарует не только «многолетно тихое владычество», но и «сыны своа ему даруется видети на столе своем, ими же ему в роды память препуститься»[533]. Не беремся судить, насколько такое наставление могло принадлежать непосредственно Иосифу Волоцкому, однако, возможно, упоминание агиографом «сынов» в контексте увещеваний Федору Борисовичу отражало непростую ситуацию с отсутствием наследников у волоцкого князя.

Поэтому, вероятно, то влияние, которое оказывала княгиня Ульяна на своего отличавшегося необузданным нравом старшего сына, вполне могло до момента ее кончины сдерживать его грабительские поползновения в отношении Иосифо-Волоцкого монастыря, а ситуация с составлением завещания князя Ивана Борисовича Рузского не имела непосредственного отношения к ухудшению взаимоотношений между Иосифо-Волоцким монастырем и его патроном.

В целом же отношение Федора к Иосифу с братией – да и не только к ним, а ко всему «народному множеству» волоцкого удела – исходило из

---

[532] «Обе жены князя Федора Борисовича Волоцкого, – отмечает исследовательница, – были вписаны в Кормовую книгу Троице-Сергиева монастыря XVI века: “князя Федора, княгиню Марию, княгиню иноку Александру”». См.: *Николаева Т.В.* О некоторых волоколамских древностях. С. 370–376.

[533] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 39–40.

превратно понимаемых князем принципов и прав господства и подчинения. По отношению к Иосифо-Волоцкому монастырю Федор утверждает свое господство обычными методами, требуя уплаты своего рода пошлины с вкладов, данных в обитель, что едва ли противоречило обычной практике. Как показал Б.Н. Флоря, «важнейшей частью системы отношений, характерной для института патроната, было право монарха распоряжаться церковными бенефициями»[534]. Подобного рода отношение князя к монастырю точно подмечено в «Трактате о неприкосновенности церковных и монастырских имуществ»: «Слышах многих глаголющих, яко несть греха, еже что от манастыря взяти. Того ради неции от велмож зело нелюбяху мя и глаголаху – собою ли, смерд, принес? Монастырского не дает! Оскудит ли тем манастырь?» (РГБ. Волок. № 659. Л. 536об.). Несмотря на то, что проблема датировки и атрибуции «Трактата» остается не до конца выясненной, хотя происхождение его неоспоримо восходит к среде волоколамских постриженików[535], приведенное замечание, вероятно, как нельзя лучше характеризует взаимоотношения Федора Борисовича с игуменом Иосифом в оценке сторонников последнего. Очевидно, уничижительное обращение к игумену, отстаивающему неприкосновенность монастырской собственности – «смерд», знаменует тот факт, что последний находится от князя-патрона в зависимости, и поэтому имущество, поступающее в монастырь, не рассматривалось как собственность исключительно монастырская[536]. В своей же духовной князь Федор, подробно расписывая, кому и сколько уплатить после его смерти долгов, исчисляет свой долг перед Иосифом с братией в сто

[534] *Флоря Б.Н.* Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья) // *Он же.* Исследования по истории Церкви. М., 2007. С. 62.

[535] *Плигузов А.И.* «Трактат о неприкосновенности церковных и монастырских имуществ» // *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви. Приложения. С. 304. Ср.: *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. С. 158–159.

[536] В направленном против иосифлян «Сказании о Софее» его неизвестный автор, обращаясь к читателю, оценивает иосифлян как «имением чюжих хранителей и потаковников» (*Филимонов Г.Д.* Очерки русской христианской иконографии. С. 4). Очевидно, монастырские стяжания, на неприкосновенности которых настаивали иосифляне, некоторыми современниками рассматривались как не принадлежащие монашеской корпорации. В том же духе высказывался и Максим Грек, для которого были характерны «обличения таких сторон социальной практики русских монастырей, как ростовщичество (“лихоимство”, “росты”), взимание “чужих имений и трудов”». См.: *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008. С. 186.

рублей[537]. О долге в сто рублей и о безуспешной попытке взыскать их с князя упоминает и волоцкий игумен[538]. Весьма примечательно, что кроме этих ста рублей, удельный князь не пишет более ни о каких своих долгах Иосифову монастырю. Очевидно, что все поборы с вкладов в монастырскую казну Федор Борисович удерживает по праву господства.

Любопытную попытку объяснить конфликт в рамках канонического права предпринял А.И. Плигузов. «С канонической точки зрения, – отмечает исследователь, – конфликт между Иосифом и Федором Волоцким зиждется на разном понимании пределов ктиторского права. Отец Федора – князь Борис Волоцкий основал Волоколамский монастырь в 1479 г. и был его ктитором. Федор, наследуя имущественные права отца, получал некоторые привилегии и в отношениях с Волоколамским монастырем, но здесь он уже не был ктитором, а являлся лишь наследником ктитора – диэкетом, а с юридической точки зрения права диэкета были не так велики, как понимал их Федор»[539]. Пл. Соколов, исследовавший институт ктиторства в византийской практике, отметил, что «при изложении теории ктиторства, как церковно-имущественного института, следует изложить права епископа, которыми ограничиваются права собственности на церкви, так сказать вычесть их из суммы прав собственника, и тогда в остатке получится право ктитора. А это значит, что ктиторских прав, строго говоря, не существует»[540]. Впрочем, новейшие разыскания П.С. Стефановича позволяют значительно скорректировать высказанную дореволюционным исследователем точку зрения о минимальных имущественных правах ктиторов в Византийской империи. Стефанович отмечает довольно широкие владельческие права ктиторов «на всем протяжении византийской истории». Попытки изменить ситуацию относятся лишь к эпохе Палеологов (XIV – XV вв.), когда

[537] Духовные и договорные грамоты. № 98. С. 406–409.
[538] Послания Иосифа Волоцкого. С. 210.
[539] *Плигузов А.И.* «Трактат о неприкосновенности церковных и монастырских имуществ». С. 296.
[540] *Соколов Пл.* Церковно-имущественное право в греко-римской империи. Новгород, 1896. С. 242–243.

происходит «переработка традиционного ктиторского права в сторону сокращения ставших давно практически неограниченными прав ктиторов. Это-то законодательство, взятое отдельно, без учета реальной традиционной практики, и ввело в заблуждение русских дореволюционных исследователей»[541]. Разыскания П.С. Стефановича, тем не менее, отнюдь не свидетельствуют о правоте А.И. Плигузова. О неактуальности в то время на Руси понятия ктиторства косвенно говорит тот факт, что такой искушенный книжник, как Иосиф Волоцкий, часто ссылавшийся на канонические нормы, нигде ни словом не обмолвился о правах ктиторов или их наследников диэкетов. Более вероятно, что отношения монастыря с удельным князем складывались вообще вне какой-либо письменной правовой традиции и носили характер незафиксированного письменно обычая, то есть лежали в сфере обычного права, и не факт, что князь Федор своими действиями сколько-нибудь серьезно нарушал этот обычай. Возможно, подобного рода действия имели изрядно сходства с византийским ктиторским правом, но находились всецело вне системы выработанных им понятий, относясь к области обычного древнерусского права[542], в котором характер взаимоотношений монастыря и его патрона определяется почти исключительно волей – или, как в случае с Федором Борисовичем, своеволием – патрона.

Таким образом, поступки князя Федора Борисовича, несмотря на их явно экспроприаторский характер, все же были оправданы с точки зрения обычного права. Поэтому очевидно, что дальнейшие действия старца Иосифа и его постриженików явно шли вразрез с обычаем, о чем весьма подробно распространяется Савва Черный. Согласно свидетельству агиографа, князь Федор Борисович, видя нежелание Иосифа Волоцкого исполнять его требования, говорил Иосифовым постриженикам следующее: «Рцете, рече,

[541] *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России. С. 40–41.

[542] Примечательно наблюдение С. Троицкого, отметившего, что патронат представляет собой образец права собственности, в то время как ктиторство не связано с ним напрямую; см.: *Троицки С.* Ктиторско право. С. 85.

игумену вашему: аще не хощет мною повеленнаа творити, и он да изыдет, аможе хощет; а мне держати монастырь по своей воли, якоже хощю аз». Слова строптивого князя возымели действие, Иосиф Волоцкий «нача помышляти, хотя изыти и дати гневу место», однако решение игумена оставить монастырь встретило решительное сопротивление братии. «Мы, рече, – передает Савва Черный ответ волоцких монахов Иосифу, – пришли в обитель Пречистыя надеяся на пречистую Богородицу и на тобя, отца нашего, и давахом вклады, и по своих родителех имение и села в наследие благ вечных: ты же, отче, на кого сиа оставляеши, еже не быти поминовеным душам родитель наших? О сем тебе дати ответ Богу»[543]. В этой связи справедливым видится наблюдение А.И. Алексеева, отметившего, что «кризис в отношениях между Волоцким князем и монастырем был предопределен процессом формирования заупокойно-поминального культа. Притягательность монастыря для вкладчиков обуславливалась гарантией совершения поминальных служб, а те, в свою очередь, определялись гарантией неотчуждаемости вклада»[544]. Таким образом, если исходить из культурных посылок, противостояние князя Федора Борисовича с игуменом и братией Волоколамского монастыря носило характер конфликта между нормами обычного права, которое всецело было на стороне волоцкого князя и оправдывало все его действия в отношении Иосифова монастыря, и нарождающейся традицией поминальной практики. По сути, конфликт вскрывал противостояние неписанного обычая и культурно значимой традиции. В этой связи весьма актуальным представляется определение специфических черт обычая и традиции, предложенное В.М. Живовым: «Традиция принадлежит сфере культуры, обычай – сфере быта. Традиции приписывается культурный статус, и она сознательно поддерживается, так что изменение традиции рассматривается как усвоение новой культуры или как разрушение старой (в зависимости от установки). Обычаи свободно меняются. Они вообще не подлежат сознательному

[543] ВМЧ. Стб. 476.
[544] *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. С 157.

воздействию, и если они консервативны, то их консервативность объясняется не сознательным сохранением данного конкретного обряда или текста, а общим стремлением поддержать старый порядок»[545]. Культурный статус поминальной практики обнаруживает себя и в тексте минейного Жития: Савва Черный сообщает, что преподобный Иосиф «ведаша бо, яко святии отци и православнии царие уложишя правила под великим запрещением и анафеме предашя, аще небрещи даное по душах Богови к святей Божией церкви в наследие благ вечных в последняя роды, в векы»[546]. В данном случае обращение к опыту святых отцов и православных царей как раз придает действиям Иосифа Волоцкого, не желавшего разорения монастырских имуществ от князя Федора Борисовича, культурный статус, оправдывает их с точки зрения церковной традиции[547].

Выход из сложившейся ситуации был найден Иосифом Волоцким также исходя из предшествующего опыта; как пишет Савва Черный, старец Иосиф был осведомлен, что и «преже его отхождениа к державному великому князю прибегли от насилиа уделных князей Живоначальная Троица Сергиев монастырь и Каменьский монастырь, да не токмо в нашей Рустей земле, но и в Цареграде и во иных православных царствах христианскиа веры о обидах церковных прибегали от менших к болшим царем»[548]. Свидетельство агиографа о такого рода прецедентах на Руси явно восходит к известиям из Иосифова послания И.И. Третьякову, в котором волоцкий игумен подробно распространяется о неподобающем отношении удельных князей к находившимся в их землях Троице-Сергиеву и Спасо-Каменному монастырю. В первом случае, как пишет Иосиф Волоцкий, удельный князь Василий Ярославич «под своею рукою имеша манастырь, не почиташа игумена и

[545] *Живов В.М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема. С. 665.

[546] ВМЧ. Стб. 477.

[547] Противопоставление обычая и традиции в данной ситуации явно следует и из писаний самого Иосифа Волоцкого, которому было хорошо известно, «что на Москве говорят люди многие: “Лучши, де, было Осифу оставить монастырь да пойти прочь, а не бити челом великому князю”», и он, обращаясь к Б.В. Кутузову, особо подчеркивал, «ино, господине, и сам ты боле многых людей знаешь, кого подобаеть паче послушати, божественаго писаниа или человекы», см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 208–209.

[548] ВМЧ. Стб. 477. Ср.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 201.

старцов, якож подобаше. Они ж возвестиша великому князю Василью Васильевичу. Он же негодоваше, и монастырь взял в свое государство». Во втором случае удельный князь Александр Федорович, «егда хотяше приити в свой манастырь на Каменое, повелеваше с собою псы в манастырь приводити, також и в трапезу. И егда сам ядяше, тогда и псы повелеваше кормити тою же пищею, юже сам ядяше». Жалоба игумена и старцев на таковое поведение нашла отклик у великого князя Василия II, который «взял манастырь в Каменьской под свою руку»[549]. А в послании Б.В. Кутузову игумен Иосиф приводит несколько примеров того, как «преподобнии и богоноснии отци наши, пастырие и учитилие, всяк подвиг и тщание творя о божественных церквах и манастырех, не оставляюще сих в расхищение и запустение предаяти и обидимым быти от неправедных человек <…>, и от менших царей к болшим приходяще и оборонь от них приимаху, а болшие цари въступалися в вотчину менших царей за церкви и за монастыря»[550]. Весьма примечательно, что прецеденты с переходами русских монастырей под патронат великого князя рассматривались и самим Иосифом, и вслед за ним Саввой Черным явно недостаточными, чтобы обосновать переход Волоколамского монастыря из удела в великое княжение. Для этой цели привлекались казусы из церковной истории: как пишет преподобный Иосиф, «все игумени <…> прихожаху к римскым и к греческым царем о церковных и манастарских обидах, якоже свидетельствует божественая писания»[551]. Такого рода свидетельства от «божественных писаний»[552] служили, по-видимому, своеобразной

[549] Послания Иосифа Волоцкого. С. 201.

[550] Там же. С. 217.

[551] Там же. С. 219.

[552] В именовании тех доводов, которые приводит Иосиф Волоцкий, свидетельствами от «божественных писаний» отразилась одна из характерных черт древнерусской книжности, а именно отсутствие дифференцированного подхода источникам, на которые опираются книжники. Выдержки из Священного писания, цитаты из сочинений Святых отцов, канонические правила – все в равной степени относилось к свидетельствам от «божественных писаний», а сами источники не разделялись по степени авторитетности. В этой связи интересны наблюдения итальянского исследователя М. Гардзанити над текстами Нила Сорского. Как отмечает ученый, «Нил Сорский при составлении так называемого Устава, ставшего самым важным сочинением его жизни, назвал еще «священными», или «божественными», писаниями целый комплекс разнородных текстов – библейских, патристических и литургических», см.: *Гардзанити М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М., 2014. С. 163. В целом тот же подход, определяемый культурным контекстом, был свойственен и Иосифу Волоцкому. См. также: *Иоанн (Кологривов), иеромонах.* Очерки по истории русской святости. С. 210–211.

религиозной санкцией для его действий, санкцией, которую не могли дать прецеденты с русскими монастырями.

Несколько иначе расставляет акценты в данном случае Аникита Лев Филолог, изрядное внимание уделивший направленным к Федору Борисовичу увещеваниям старца Иосифа, «ово же писаньми, ово же самому князю к нему приходящу»[553]. «Князь же к молению старца не прекланяшеся, – сообщает агиограф, – и Волоцкая вся в сетование облачашеся. Умысли прочее Иосиф отшествием своим наказати того <…>. Темже и молитвеная посла к великому самодерьжцу Василию, иже тихима очими царство свое зряше, да прият будет в благочестивую державу его»[554]. В целом мотив наказания строптивого удельного князя посредством перехода Волоколамского монастыря под патронат Василия III выглядит вполне логично в контексте повествования Филолога о взаимоотношениях игумена Иосифа и князя Федора Борисовича. Однако те причины, которыми объясняет переход Иосифова монастыря в великое княжение Савва Черный, представляются все же более близкими тогдашней действительности, во всяком случае, в целом следуют известиям из посланий Иосифа.

Сербский агиограф довольно лаконично сообщает о том, что Василий III, «разсмотрив с архиереи, не быти мнозей неправде вселице, елма князю самому свою область истлевающу, тем же прият Иосифа с манастырем его от области князя Феодора в свою державу», при том, что «земля же и села монастырьская, в коейждо лежащая области, сим неподвижном в их области быти, дани же и доходы, якоже и преже своему их князю вся по воли его да творятся»[555]. О справедливости утверждения агиографа свидетельствует факт получения жалованной оброчной и несудимой грамоты от волоцкого князя на

[553] Известия о визитах князя Федора Борисовича в Иосифов монастырь содержат послания волоцкого игумена. Судя по этим сообщениям, во время посещений монастыря князь Федор Борисович менее всего настроен был выслушивать увещевания игумена Иосифа; последний сообщает, что удельного князя интересовали прежде всего материальные ценности: «А у черньцов, у кого уведает икону или книгу мастерского писма, и он просит, а не дати, и он бранится», см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 212.

[554] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 40.

[555] Там же. С. 40–41.

купленное монастырем в 1509 г. в Волоколамском уделе сельцо Рамейнице[556]. Поэтому переход «под руку» великого князя отнюдь не означал, что Иосифов монастырь со своими волоколамскими вотчинами переходил непосредственно в великое княжение, нарушая территориальную целостность удела князя Федора Борисовича[557].

Гораздо более пространный рассказ о тех событиях предлагает Савва Черный. Во-первых, он дает понять, что инициатива перехода «под руку» великого князя исходила не только от самого Иосифа Волоцкого, но и от некоторых из его постриженików. Агиограф упоминает, что князь Федор Борисович «к старцам честным с великою яростию присылая, претя и хвалясь на них, хотя казнити торговою казнью: бе бо они старцы от царьскиа полаты»; видимо, влияние этих самых старцев агиограф рассматривает как весьма значительное в решении об обращении в Москву, принятом игуменом. Во-вторых, Савва Черный сообщает, что прежде обращения к великому князю игумен Иосиф «посла в Новъград к архиепископу старца Игнатиа, пореклу Огорелцева, и повеле известити архиепископа, каково насилие и мятеж от князя Феодора Борисовича и благословения просити к болшему государю. И доиде старец граду Торшку, и не пропустиша его в Новъград закащикы, глаголющи: поветрие в Новеграде». Лишь после безуспешной попытки обратиться к своему правящему архиерею преподобный Иосиф отправил в Москву «бити челом старцев честных: Касиана старца и старца Иону» непосредственно «преосвященному Симану, митрополиту всея Русии, дабы печаловался сыну своему православному царю, государю всея Русии великому князю, еже бы избавил от мятежа и от насилиа, взял бы монастырь в свою державу». Решение великого князя, разумеется, было весьма предсказуемым: Иосифо-Волоцкий монастырь перешел под его патронат. Но, кроме того, волоцких старцев, волновавшихся по поводу того, что «не мощно у архиепископа благословениа просити ради невзгоды и посещениа Божиа»,

[556] Духовные и договорные грамоты. С. 44–45. № 44-45.
[557] Ср.: *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 78.

великий князь успокоил, сказав следующее: «о сем попечениа ни мало имейте; игумену же Иосифу рцете: ис предела еси от Новгородскиа архиепископии не отшел; аз взях монастырь от насилиа уделнаго, аз и пошлю к архиепископу, как минется земскаа незгода»[558].

Рассказ Саввы Черного подтверждается теми известиями, которые Иосиф Волоцкий излагает в послании И.И. Третьякову, при этом особого внимания заслуживает его сообщение, что сразу после окончания поветрия из Волоколамского монастыря в Новгород был послан некий чернец, однако «архиепископ не велел нашего чернца на очи пустити»[559]. Сам старец Иосиф никак не объясняет такое поведение новгородского владыки, а вот Савва Черный приводит сведения, разъясняющие свидетельства из Иосифова послания. Агиограф сообщает, что, узнав о переходе Иосифо-Волоцкого монастыря под великокняжеский патронат, князь Федор Борисович «зело оскорбися и посла к архиепископу в Новград, глаголя: яко без твоего ведома и благословениа Иосиф монастырь от тобя отказа», вследствие чего владыка «нача мнением на Иосифа брань держати». При этом Савва Черный особо подчеркивает, что случилось это когда «еще поветрие не преста». Именно поэтому, если исходить из логики житийного повествования, после завершения новгородского мора миссия «старца честна <…> ко архиепископу» завершилась ничем[560].

Весьма показательно, что посланного после завершения поветрия в Новгород монаха Савва Черный не называет по имени, при этом имя старца, который отправился из Волоколамского монастыря во время эпидемии и достиг Торжка, ему, как показано выше, было хорошо известно. С другой стороны, в послании И.И. Третьякову Иосиф Волоцкий ничего не сообщает об отправке в Новгород старца Игнатия Огорельцева, зато упоминает о безымянном монахе, посланном к архиепископу после завершения мора.

[558] ВМЧ. Стб. 477–478.
[559] Послания Иосифа Волоцкого. С.194.
[560] ВМЧ. Стб. 478–479.

Можно высказать предположение, что Савва Черный при составлении рассказа о тех событиях пользовался собственными воспоминаниями или рассказами очевидцев, откуда и почерпнул сведения о старце Игнатии Огорельцеве, неизвестные из посланий Иосифа Волоцкого, на которые агиограф в силу их авторитетности также активно опирался при работе над данным сюжетом.

Сообщение Иосифа Волоцкого, которое он приводит вслед за известиями о неудачной миссии безымянного чернеца в Новгороде, позволяют несколько скорректировать приведенные выше известия. «Да как нас пожаловал государь наш князь великий Василей Иванович всея Русии, – сообщает волоцкий игумен И.И. Третьякову, – в свое государьство взял, после того два года жаловал архиепископ Серапион по обычаю»[561]. В этой связи упоминание старцем Иосифом, а вслед за ним и Саввой Черным о чернеце, не удостоившемся приема у архиепископа, выглядит сомнительно. Рассказ о тех событиях в летописях позволяют прийти к такому же выводу: согласно Типографской летописи, переход Волоколамского монастыря под великокняжеский патронат произошел в феврале 1507 г., в то время как под 1509 г., по известиям той же летописи, «месяца мая, поимал князь великий Новгородского архиепископа Серапиона, и велел его вести к Москве, и учиниша на него собор, что посылал архиепископ Серапион грамоту неблагословеную на старца Иосифа, што Иосиф отказался из его архиепископии от князя от Федора и с манастырем к великому князю без его ведома»[562]. Новгородское поветрие летописные свидетельства относят к 1507 г.[563], поэтому визит неназванного по имени старца должен приходится как раз на то время, когда архиепископ Серапион, согласно свидетельству Иосифа

[561] Послания Иосифа Волоцкого. С. 194.

[562] ПСРЛ. Пг., 1921: Типографская летопись. Т. XXIV. С. 216.

[563] «В лето 7015. Бысть мор в Великом Новегороде велик железою, паде же людей безчислено…», см.: ПСРЛ. СПб., 1848. Т. IV: Новгородская четвертая летопись. С. 136. О новгородской эпидемии сообщает и Житие святителя Серапиона, где упоминается, что «грех ради наших прииде смертоносная язва на великий Новград и много люди умирати начат», см.: *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 158.

Волоцкого, вполне благожелательно относился к игумену и братии монастыря на Волоке.

Помимо прочего, минейное Житие Иосифа Волоцкого, хотя и не содержит каких-либо точных дат описываемых событий, тем не менее, не позволяет думать, что отношения новгородской кафедры и волоцкой обители в 1507 – 1509 гг. были безоблачны. Согласно повествованию Саввы Черного, после неудачного посещения Новгорода волоцким чернецом, который узнал о «брани» архиепископа на игумена и братию, старец Иосиф отправил посольство к великому князю, «повеле известити, яко архипископ злобится». Василий III хотя и признал, что «сиа в забвение учиних, не послах к архиепископу», тем не менее, передал волоцкому игумену, что взял «обитель Пречистыа от насилиа уделнаго, о сем архиепископу не о чем на тобя злобитися»[564]. Правда, об этом визите к великому князю ничего не сообщает Иосиф Волоцкий, хотя он был наиболее заинтересованным лицом в этой ситуации, к тому же, повторимся, вызревание конфликта в том виде, в котором оно преподнесено Саввой Черным, представляется противоречащим указаниям самого волоцкого игумена о расположении новгородского владыки к Иосифову монастырю в течение двух лет после его перехода «под руку» великого князя. Поэтому можно предположить, что все подробности, которые агиограф в данном случае сообщает о взаимоотношениях между Волоколамским монастырем и великим князем и новгородской кафедрой и Волоцким монастырем, все же представляют собой результат осмысления самим Саввой Черным тех событий, и, вероятно, далеко не всегда имели место быть в действительности[565].

---

[564] ВМЧ. Стб. 479.

[565] А.А. Зимин, правда, полагает, что безымянный монах отправился к архиепископу Серапиону спустя два года после перехода монастыря под патронат великого князя. Впрочем, это отнюдь не следует ни из послания Иосифа Волоцкого И.И. Третьякову, где известия о визите как раз предшествуют сообщению о двух годах благожелательных отношений Волоколамского монастыря с владыкой, ни тем более из рассказа Саввы Черного, где посещение неназванным по имени монахом новгородского архиерейского дома относится ко времени мора 1507 г. С другой стороны, А.А. Зимин склонен не доверять сообщению агиографа о последующих жалобах Иосифа Волоцкого на «нежалование» архиепископа и заверениях, данных по этому поводу великим князем. Исследователь не исключает возможности, что оно может являться «также домыслом Саввы, усердно стремившегося подчеркнуть особую заботу московских государей о Волоцком монастыре». См.: *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 82.

Таким образом, можно сделать вывод, что события, связанные со взаимоотношениями волоцкого удельного князя Федора Борисовича, охарактеризованы в минейном Житии Иосифа Волоцкого довольно полно, хотя и не лишены противоречий. Несмотря на то, что одним из главных источников при описании событий Савве Черному служили послания Иосифа Волоцкого, агиограф сумел показать отдельные аспекты, не затронутые самим волоцким игуменом. Повествование Аникиты Льва Филолога в этом отношении отличается более смелым авторским подходом к интерпретации описываемых событий: в центре конфликта становится не судьба монастырского имущества, а несправедливое, с точки зрения агиографа, отношение Федора Борисовича к жителям его удела.

4.3 Жития Иосифа Волоцкого о вовлечении в конфликт архиепископа Серапиона. Дальнейшее развитие событий сделало необходимым вовлечение новгородского архиепископа в исчерпавшее себя после перехода под патронат Василия III противоборство монастыря и удельного князя. В Житии, написанном Аникитой Львом Филологом, последовательность событий изложена весьма и весьма кратко. По принятии монастыря под великокняжеский патронат, князь Федор Борисович, как свидетельствует агиограф, «смутися о сем, молитвами убо и ласками подходит архиереа Великого Новаграда». Владыка Серапион «яко человек <…> окрадеся словесы князя. Не доспев о сем истязати и суд сотворити неправде, но абие Иосифови отлучение посла»[566].

Савва Черный предлагает более детальный рассказ о тех драматических событиях. Главную роль в развязывании конфликта между Волоколамским монастырем и владычной кафедрой агиограф отводит удельному князю Федору и приближенному к нему архимандриту монастыря на Возмище близ Волоколамска. Этот последний, «уведав, яко архиепископ держит брань на Иосифа, и тече к князю Феодору, похвалися: аз ти, рече, наведу архиепископа,

[566] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 41.

еже не благословит Иосифа и отлучит». Посредством «боляр владычних», подкупленных «великыми дарами», удельному князю и его сподручному архимандриту удалось получить от владыки, который, по слову Саввы Черного, «ни мало возрев в божественаа правила, и без всякого разсужденіа болярскаго, ради съвращениа, ово же и от жалобы княжиа и с власти <…> посла неблагословеную и отлученую на Иосифа». Кроме того, возмищенский архимандрит «ради людскаго зазора повеле и на собя неблагословение и отлучение положити». Волоцкий игумен, получив неблагословенную грамоту от владыки, «оскорбися и рече: ускори архиепископ; не обыскав кроме божественых правил, без обыску и без вопрошаниа, но с власти мятеж сей сотвори». Вместе с тем старец Иосиф отверг предложение волоцких постриженików просить прощения у архиепископа: «архиепископ или епископ отлучит не по правилом, сам да отлучен есть», – отвечал на это преподобный. К тому же, как со слов агиографа утверждал Иосиф Волоцкий, своим прещением архиепископ «сам связася, како ему меня простити чрез божественныя правила <…>; несть ми ползы в его прощении, поправшему божественаа правила»[567].

Повествование Саввы Черного выглядит вполне исчерпывающим и логичным, хотя, разумеется, требует более внимательного рассмотрения некоторых вопросов. Во-первых, как показывает обращение к историографии, зачастую исследователи весьма прямолинейно трактовали факт отлучения и неблагословения Иосифа и его постриженików архиепископом Серапионом. В советской историографии говорилось об отлучении Иосифа Волоцкого от Церкви[568]; вероятно, по инерции эта крайне преувеличенная точка зрения на строгость архиерейских прещений к Иосифу нашла себе сторонников и в современной науке. Так, В.Э. Витлин утверждает, что «Серапион… отлучил Иосифа Санина от церкви»[569], но обходит стороной вопрос о том, что же

[567] ВМЧ. Стб. 480.

[568] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 83; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба. С. 428.

[569] *Витлин В.Э.* Конфликт в русской церкви в 1507 – 1509 гг. // Вестник СПбГУ. Серия 2. 2011. № 4. С. 68.

конкретно скрывалось за этим отлучением. Более осторожно подошел к проблеме А.И. Алексеев. «Отлучение от церкви, – пишет исследователь, – наносило страшный удар по престижу Иосифо-Волоколамского монастыря. Отлученный игумен полностью терял дееспособность, он не мог совершать церковные службы, осуществлять руководство братией монастыря», да к тому же «оказался лишен возможности принять причастие»[570]. Обращение к сочинениям самого волоцкого игумена позволяет сделать вывод, что ни о каком отлучении от Церкви речи не шло; запрет касался как совершения богослужений в монастыре: отлучен – значит, «чюж священства», как то следует со слов самого Иосифа. Отлучение означало и запрет причащения: как указывает Иосиф, «мене один он отлучил, – и яз не смел причаститися»[571], причем последнее, очевидно, касалось не только самого игумена, но и всех его постриженików, вне зависимости от того, где они находились, в Волоцком монастыре или за его пределами[572].

Во-вторых, из рассказа Саввы Черного с очевидностью следует, что действия архиепископа Серапиона по отношению к Волоцкому монастырю и его насельникам выходили за рамки канонического права. Однако в историографии имеют место прямо противоположные точки зрения. Как указывает А.Е. Мусин, Иосиф Волоцкий, «не испросив благословения своего архиерея и тем самым нарушив церковное право, вручил себя покровительству великого князя Василия III и, как следствие, оказался связан с московским митрополитом теснее, нежели со своим епископом. Это вызвало протест архиепископа Новгородского Серапиона, который в 1509 г. отлучил Иосифа от церковного общения». Поэтому, по мнению исследователя, «действия архиепископа Серапиона с канонической точки зрения были

[570] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 230.

[571] Послания Иосифа Волоцкого. С. 188, 221.

[572] Так, иноки Нил Полев и Дионисий Звенигородский, принявшие постриг в обители Иосифа Волоцкого и к моменту получения последним неблагословенной грамоты от архиепископа Серапиона подвизавшиеся в белозерских скитах, вынуждены были отводить обвинения, что «будтось отец наш игумен Иосиф и мы вси его постриженици от архиепископа Серапиона Новгородского отлучении от святых и животворящих таин Христа Бога нашего, и причащаемся чрез правила святых отец». См.: *Жмакин В.И.* Нил Полев. С. 189.

непререкаемы»[573]. В том же русле рассуждает и В.Э. Витлин, полагающий, что владыка «Серапион отстаивал традиционную систему взаимоотношений между иерархами Русской православной церкви, основанную на канонах», в то время как «в произведениях волоколамского игумена, написанных им по поводу конфликта с новгородским архиепископом Серапионом, четко прослеживается мысль о приоритете светской власти над духовной не только в гражданских, но и в церковных делах»[574].

Проблема, таким образом, состоит в том, насколько верно утверждение Саввы Черного, что отлучение преподобного Иосифа и его братии было вынесено архиепископом Серапионом главным образом «с власти» и не опиралось ни на какие канонические нормы. Не менее интересно и то, какие именно канонические нормы послужили причиной для сурового решения архиепископа Серапиона в отношении волоцкой братии.

Обращение к тексту послания Иосифа Волоцкого Б.В. Кутузову позволяет если не разрешить, то наметить пути разрешения этих вопросов. Во-первых, в послании довольно подробно излагается участие в развязывании конфликта между монастырем и кафедрой возмищенского архимандрита Алексея Пильемова, весьма близкого князя Федору Борисовичу. Старец Иосиф указывает, что как только Алексей стал архимандритом придворного монастыря волоцкого князя, «тогда же завистию уязвился, что к нам Пречистая посылает милостыню боле, а к ним не по толику»[575]. Затем возмищенский архимандрит активно участвовал в конфликте между удельным князем и волоколамской братией: Алексей с подачи Федора Борисовича присылал в Иосифов монастырь «чернцев подговаривати», чтобы уходили от игумена Иосифа на Возмище, и при этом «давал им слово на том, который

[573] *Мусин А.Е.* Загадки дома Святой Софии. С. 72–73.

[574] *Витлин В.Э.* Конфликт в русской церкви. С. 72. Последнее утверждение едва ли соответствует действительности: В.Е. Вальденберг, основательно исследовавший учение Иосифа Волоцкого о царской власти, отмечал, что «в составе его можно встретить отдельные идеи, которые не только не вытекают из идеи подчинения церкви государству, но отчасти этому и противоречат». См.: *Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006. С. 164–165.

[575] Послания Иосифа Волоцкого. С. 215. Любопытно сообщение Досифея Топоркова, который в «Надгробном слове» упоминает неких учеников преподобного, которые «непослушанием и непокорством содержими, исхождаху от обители и хулами отца облыгаху», см.: Надгробное слово. С. 174.

чернць что ни возьмет, да прибежит к архимандриту, и князь Федор не выдасть, а что поимал, ино того не отдасть <…>. Ино на то десять чернцев съгласилося, да три побегли на Возмище, а четвертаго есмя поимали на дорозе, а взяли с собою двоенатцатеры книгы, да иконы, да иную рухлядь келейную всю»[576]. Неудивительно поэтому, что Возмищенский архимандрит сыграл ключевую роль в отлучении волоцкого игумена новгородским архиепископом. По инициативе архимандрита Алексея из Новгорода были присланы две неблагословенные грамоты: одна на Иосифа, другая на него самого. При этом втайне Алексею была дана от Серапиона и разрешительная грамота, так что он продолжил служить. Вся эта хитрая схема вскрылась на соборном разбирательстве. Сделано же это было ради того, чтобы скрыть следы участия князя Федора в этом деле[577]. В целом изложение событий Иосифом Волоцким имеет довольно много общего с повествованием Саввы Черного, так что вполне можно говорить, что агиограф опирался при написании Жития на сочинения волоцкого игумена.

Впрочем, содержание несохранившейся отлученной грамоты Иосиф Волоцкий излагает с большими подробностями, чем Савва Черный: «Что, де, еси отдал монастырь свой в великое государьство, ино, де, еси, отступил от небесного, а пришел к земному». Из этой формулировки старец Иосиф сделал далеко идущие выводы о том, что новгородский владыка «учинил Волок небом, а Москву землею, а князя Федора Волоцкого небесным, а великого князя Московьскаго земным». Разумеется, едва ли архиепископ Серапион был столь расположен к волоцкому князю, поскольку, согласно указаниям игумена Иосифа, «всегда была промеж их вражда несмиренна»: князь не проявлял почтения к новгородской кафедре, запрещая попам с Волока выплачивать пошлины в пользу архиепископа, а его десятинников не единожды подвергал телесной расправе[578]. Скорее всего, смысл приведенного отрывка был

[576] Послания Иосифа Волоцкого. С. 216.
[577] Там же. С. 220–224
[578] Там же. С. 194.

совершенно иным и касался исключительно волоцкого игумена, выбравшего безмятежное – «земное» – существование «под рукой» великого князя вместо чинимых Федором Борисовичем Волоцким притеснений, которые впоследствии получили бы «небесное» воздаяние. Впрочем, по приведенному Иосифом Волоцким отрывку едва ли можно восстановить контекст грамоты целиком. Гораздо более интересно его замечание, что архиепископ «от божественаго писаниа, паче же от священных правил не написал ни одного слова»[579]. Это указание, безусловно, позволяет усомниться в утверждениях о сугубо канонических причинах запрещения, вынесенного владыкой Серапионом. Однако в этом случае встает вопрос о том, какими доводами в данном случае руководствовался новгородский архиепископ и какие вообще права он имел в отношении Иосифо-Волоколамского монастыря.

В этой связи следует обратить внимание на те отношения, которые складывались между участниками триады удельный князь – архиерей – монастырь. От последней четверти XV века сохранилось свидетельство о такого рода взаимоотношениях; имеем ввиду спор, случившийся между ростовским архиепископом Вассианом Рыло и белозерским удельным князем Михаилом Андреевичем по поводу прав на Кирилло-Белозерский монастырь. Дело это разбиралось непосредственно митрополитом Геронтием.

На митрополичьем суде представитель Михаила Андреевича так излагает историю взаимоотношений удельного князя с монастырем в связи с попытками Вассиана взять монастырь под свой контроль: «<…> Истарины прежние архиепископы ростовские во государя моего в Кирилов монастырь не вступалися, приставов своих не слали, а игумена и братьи не судили и десятилников своих к ним не въсылали и пошлин не имали <…>, а братью свою старцев Кирилова монастыря судил игумен, а <…> игумена судил государь мой князь Михаило Андреевич и до сих мест опричь духовных дел, а в духовных <…> делех игумена ведает архиепископ, занеж <…> тот Кирилов

[579] Послания Иосифа Волоцкого. С. 221.

монастырь у государя моего как у государя у великаго князя его монастыри Спас на Москве, да Пречистая на Симонове, да Никола на Угреше». Это свидетельство оказывается решающим в принятом митрополитом Геронтием решении оставить обитель за удельным князем «по старине», тем более что представитель ростовской кафедры не мог привести фактов в пользу прав архиепископа, кроме неудачной попытки владыки Трифона поставить в игумены Кириллова монастыря своего брата без ведома белозерского князя[580]. Как замечает С.М. Каштанов, «подсудность игумена Кирилло-Белозерского монастыря князю Михаилу Андреевичу подтверждалась в жалованной грамоте 1473 г.»[581].

Дело с Кирилловым монастырем весьма показательно. Во-первых, оно демонстрирует, что монастыри, основанные в уделах в хозяйственных, имущественных и правовых вопросах целиком и полностью зависели от удельных князей-патронов, разрешавших эти вопросы «по старине», на основе обычного права, а в ведении владык оставался не слишком широкий круг вопросов духовных, которые они должны были разрешать на основе права канонического. Впрочем, есть основания полагать, что в целом право обычное превалировало над каноническим правом, это тем более очевидно на примере с решением митрополита Геронтия, которое шло вразрез с каноническими нормами[582]. Признавая за князем право на контроль над хозяйством и имуществом монастыря, Геронтий делает выбор отнюдь не в пользу канонической нормы. Примечательно также, что летописные рассказы, в невыгодном свете представляющие московского митрополита в этом деле, также апеллируют к обычаю, «старине», излагая события так, что нарушителем обычая оказывается митрополит. Каноническая практика в данном случае остается невостребованной; и то, что решение в конечном счете

---

[580] *Никольский Н.К.* Правая грамота митрополита Геронтия // Памятники древней письменности. CXI. 1895. С. 60–64.

[581] *Каштанов С.М.* Церковная юрисдикция в конце XIV – начале XVI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 155.

[582] Как писал Иосиф Волоцкий, «священаа правила повелевают епископом душю свою полагати за монастыря и божественыя церкви», имея ввиду в первую очередь монастырские имущества, см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 196.

принимается в пользу ростовского архиепископа, обусловлено целиком волей великого князя, а не следованием каноническим установкам.

Вероятно, не будет ошибкой провести параллели между событиями, касающимися споров вокруг Кирилло-Белозерского монастыря, и той ситуацией, которая сложилась относительно монастыря на Волоке. Волоколамские удельные князья имели в отношении Иосифо-Волоцкой обители права, сопоставимые с теми, которыми обладали белозерские князья в отношении Кириллова монастыря. Правда, С.М. Каштанов отмечает, что «Борис Васильевич ни разу не включил в свои жалованные грамоты статью о подсудности ему настоятеля того или иного монастыря», и «вероятно, не решался выступить против прерогатив новгородского архиепископа»[583], но в остальном, видимо, права князя Бориса и его сына Федора в отношении Волоцкой обители были мало чем ограничены.

О своем же отношении к архиепископу Серапиону игумен Иосиф сообщает немногочисленные, но весьма показательные факты. «А яз, – пишет Иосиф, – архиепископа Серапиона во всем почитал и повиновался ему и держал его по Бозе. Тако его никто не почитал, – вси его нарицали «господином», а яз его государем нарицал. А десетинников тако никто не чтил в монастыре. И яз кресты и иконы давал, а в город и яз частые кормы слал. Да Нифонт игумен Васьянову десетиннику дуги не дал, а яз Серапионовым десятинником иконы давал. А все то есми чинил, почитал во всем архиепископа Серапиона»[584]. Упоминания о игумене Нифонте и десятинниках архиепископа Вассиана напрямую отсылают к спорам о юрисдикции Кирилло-Белозерского монастыря. К этому сюжету Иосиф обращается, отстаивая свою правоту в конфликте с новгородским владыкой[585], и это нельзя признать

[583] *Каштанов С.М.* Церковная юрисдикция. С. 158. Надо заметить, что в тексте волоколамского Синодика сказано, что составлен он был «в манастыри благовернаго и благочестиваго князя Бориса Васильевича» (Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря. С. 98), что, очевидно, в полной мере позволяет считать удельного князя патроном монастыря со всеми вытекающими последствиями.

[584] Послания Иосифа Волоцкого. С. 191–192.

[585] «Да архиепископу Ростовскому была брань с Нифантом с Кириловским игуменом, не захотел Нифонт ни в чем повиноватись ему и до толика обезчестил. Некогда случися быти десятиннику архиепископлю на Белеозере. И едучи мимо Кирилов монастырь, изломил дугу, да просил у Нифонта дуги. И

случайностью; параллели между этими двумя прецедентами были очевидны волоцкому игумену. И если судить по высказываниям Иосифа, доброжелательное отношение к новгородскому владыке, в том числе выражавшееся в дарах десятинникам, было делом доброй воли самого игумена: вероятно, слишком уж мало последний зависел от своего архиерея[586]. Куда больше игумен зависел от волоколамского удельного князя и поэтому, перейдя «под руку» великого князя, имел все основания считать, что такого рода действия если и имеют отношение к новгородской кафедре, то весьма посредственное. Вручив Волоколамский монастырь Василию III, преподобный «по обычаю» видел в нем покровителя и гаранта сохранения монастырского устава[587].

Таким образом, практика той эпохи показывает, что зачастую права архиереев в отношении монастырей их епархий были весьма ограничены и, видимо, как раз так дело обстояло с юрисдикцией архиепископа Серапиона над Иосифо-Волоцким монастырем. Во всяком случае, нет свидетельств того, что владыка вступался во взаимоотношения князя Федора Борисовича и Волоколамского монастыря. С другой стороны, в ведении новгородской кафедры, очевидно, оставалось право суда над игуменом Иосифом в духовных вопросах при нарушении последним каких-либо канонических установлений. Но далеко не факт, что переход Иосифова монастыря хоть сколько-нибудь нарушал каноны, поскольку такого рода прецеденты регулировались обычным правом, весьма далеким по своему содержанию от канонического. Отлучение, посланное архиепископом игумену и инокам на Волоке, будучи каноническим

Нифонт молвит: “Дати мне тобе дуга – и мне тобе и иное давати”. И не дал дуги». См.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 191.

[586] Автор Жития Серапиона пишет, что Иосиф «монастырь нарочит составив в пределах Волока Ламского помоганием, имением, и казною, и брашном, и питием, и сел даянием князя Бориса Волоцкаго, и сынов его, Феодора и Иванна. Много бо простерта рука их к строению монастыря того бяше». См.: *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 159.

[587] В своей духовной грамоте преподобный Иосиф пишет: «Сим моим писанием предаю монастырь своих трудов и своеа братии <…> великому князю Василию Ивановичу <…>. И кого, государь, пожалуешь после меня, велишь быти игуменом, и тот бы игумен да и братия жили бы по моему велению, как яз им написал <...>». См.: ВМЧ, стб. 490. Датируется грамота по приписке в нескольких рукописях: «А писана духовная грамота на Москве, лето 7015 [1507]» (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 428), что согласуется со временем перехода монастыря в «имение» великого князя.

прещением, тем не менее, по-видимому, ни на какие каноны не опиралось – в этом и заключался парадокс ситуации и в целом есть смысл согласиться с утверждением Саввы Черного, что неблагословенная грамота была дана владыкой «с власти».

Последовавшие вслед за этим соборные разбирательства позволяют несколько скорректировать эту точку зрения. Как сообщает Филолог, получив архиерейское отлучение от церковного общения, Иосиф Волоцкий «оскорбився, молитвеная нань первопрестолнику Московскому посла. Архиерей же великий, събравшимся епископом к нему разсудивше се, разрешиша отлучение Иосифови: преподобному же Серапиону в манастырь паки великаго Сергиа вшедшу, отнюду же на престол Великому Новуграду возведен бысть»[588]. Между тем, сразу после сведения владыки с престола он содержался в заточении в Андрониковом монастыре, причем андрониковский архимандрит Симеон «озлобляше Серапиона зело, ученик бо бе Иосифов»[589]. И лишь какое-то время спустя великий князь, «услышав, что Симеон Серапиона оскорбляет, и повеле Серапиону быти в дому живоначальной Троицы и препадобнаго отца Сергия чюдотворца»[590].

Савва Черный предлагает более обстоятельный рассказ о тех событиях: он отмечает, что преподобный «не ускори послати к преосвященному Симану, митрополиту всея Русии, бити челом о своем отлучении», надеясь, что архиепископ Серапион «взрит в божественая правила и сътворит ослабу к извещению, дабы лзе было прощениа просити». Агиограф, таким образом, представляет дело так, что игумен и братия были готовы виниться перед архиепископом, но поскольку вынесенное им отлучение шло против канонов, не могли этого сделать, самим не нарушив канонических установлений. В конце концов, так и не дождавшись никакой «ослабы» от владыки «посла к

[588] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 41–42.

[589] *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 160. А.С. Усачев относительно архимандрит Симеона отмечает, что его связь «с Волоколамской обителью и лично с Иосифом несомненна. Однако это еще не указывает на то, что Симеон – воспитанник данной обители»; см.: *Усачев А.С.* Почему закончилась «волоколамская гегемония». С. 101. Примеч. 15.

[590] *Моисеева Г.Н.*Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 163.

преосвященному Симану <…> с великою жалобою, такоже и к державному великому князю Василию Ивановичю всея Русии». Был собран собор, на который был призван и архиепископ Серапион. «И положиша пред ним божественаа правила», требуя указать, на основании каких канонов владыка вынес решение о запрещении игумена Иосифа с братией. Ответ Серапиона был довольно неожиданным, хотя и весьма показательным: «А яз в своем черньце волен вязати и разрешати», умолчав о тех самых правилах, на основании которых вынес такое решение. Поведение архиепископа стало причиной вынесенного соборным судом приговора, согласно которому «по божественым правилом Карфагенскаго собора 134: не обличеннаго о гресе общения лишив епископ, сам отлучится; и не благословенаго и отлученаго не по правилом и без вины игумена Иосифа <…> разрешили и благословили; а связавшего неправедно <…> архиепископа Серапиона не благословили и отлучили»[591].

Однако свидетельства самого Иосифа Волоцкого позволяют несколько скорректировать известия Саввы Черного. Волоцкий игумен сообщает, во-первых, о том, что архиепископ Серапион не только не смог указать тех канонических оснований, по которым вынес свое решение в отношении постриженików Иосифова монастыря, но вместо этого заявил: «То, де, ведаю яз, почему яз не благословил, а вам до того которое дело? Волен яз в своем чернеце, а князь Федор волен в своем манастыре: хочет грабит, хочет жалует»[592]. Очевидно, что Савва Черный при составлении Жития включил в него далеко не все подробности, хотя в целом верно охарактеризовал настрой новгородского владыки по отношению к собору. Дополнительные свидетельства, исходящие от Иосифа Волоцкого, позволяют, во-первых, предположить, что Серапион явно не ожидал, что от него потребуют канонического обоснования отлучения волоцкого игумена и братии[593]. Во-

[591] ВМЧ. Стб. 481–482.

[592] Послания Иосифа Волоцкого. С. 223.

[593] Следует отметить, что о провинностях Иосифа Волоцкого, Серапион довольно подробно рассуждает в послании, написанном уже после сведения с кафедры. Видимо, главную вину волоцкого игумена

вторых, в вопросе, касавшемся сложных взаимоотношений удельного князя и монастыря, владыка явил себя сторонником обычного права, которое вполне себе оправдывало все покушения Федора Борисовича на монастырское имущество. И, в-третьих, весьма вероятно, вынося решение об отлучении игумена Иосифа, архиепископ руководствовался отнюдь не каноническим, а обычным правом, которое основывалось исключительно на властных прерогативах владыки по отношению к находящемуся в его епархии монастырю, вне зависимости от тех факторов – в нашем случае интриг Федора Борисовича Волоцкого и его сподручного архимандрита Алексея Пильемова, – которые могли влиять на решение архиепископа. Поэтому его действия априори не могли быть оспорены подчиненным его архиерейской власти игуменом, и в то же время, действуя фактически «по обычаю», архиерей сам определял критерии проступка игумена и меру наказания за этот проступок.

В этой связи весьма уместны выводы, сделанные В.М. Живовым на основании его разысканий в области истории древнерусского права: «Четкая грань между русским и церковнославянским правом обусловлена тем фактом, что церковнославянское право (за исключением нескольких разделов) было недействующим»[594]. Причем, как замечает далее исследователь, такое отношение к церковнославянским – в данном случае каноническим – нормам характерно было не только для светских судов, но и для церковных[595].

он видит в том, что тот из Новгородской епархии «изскочил, яко же вторый Июда из лика апостольска, здался с монастырем, а мне того дела не сказал, и своих обид ни малым писанием к нам не возвестил, и нашего благословения ни мало от нас не принял». В этой связи опальный владыка ссылается на следующую каноническую норму: «Аще поп или диакон, или кто от причта без общения от своего епископа будет и ко другому епископу сведущу прибежит, и ведый отлучена от общения от своего епископа, не подобает епископу, брату своему ругания творящу, подати ему общения», см.: *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 160–161. Отсылка к этом правилу явно задевала и митрополита Симона. С другой стороны, сомнительно, что переход под патронат великого князя сопровождался переходом монастыря из Новгородской епархии в митрополию. Перейдя в великое княжение, как пишет Савва Черный, преподобный Иосиф «ис предела <…> от Новгорадскиа архиепископии не отшел», см.: ВМЧ. Стб. 478. Да и противники волоцкого игумена укоряли его в том, что он «до сего дни в толиком гневе и с соперником не простився и себя не смирив и чужаго не отвратил, и без смирения и благословения своего господина, еже под его областию в таковых враждах в церковных службах пребывает, и олтареви касается». См.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 338. А Досифей Топорков, в Волоколамском патерике уделивший внимание Новгороду и его истории, отметил, что «Волок Ламьский – предел того града, и под областию архиепископа того града и до сего времени»; см.: Волоколамский патерик. С. 81.

[594] *Живов В.М.* История русского права. С. 673.

[595] Там же. С. 674–676.

«Культурное значение византийского права, – разъясняет далее В.М. Живов, – обнаруживается прежде всего в том, что оно служит важным идеологическим источником. Так, например, ссылки на него постоянно встречаются в полемике стяжателей и нестяжателей, в сочинениях Иосифа Волоцкого, направленных против жидовствующих и тех, кто проявлял к ним терпимость, в протестах патриарха Никона против антицерковной политики Алексея Михайловича и т.д. В этом плане значим именно религиозный (культурный) престиж византийского права, а не его практическое применение. Именно религиозное значение византийского права подчеркивалось русскими церковными деятелями»[596].

Однако в данном случае обычные правовые практики, к которым тяготели и князь Федор Борисович, и архиепископ Серапион, приходят в столкновение с интересами великого князя. Савва Черный затушевывает участие великого князя в соборных разбирательствах относительно новгородского владыки, но Иосиф Волоцкий указывает на один весьма показательный момент. Он передает слова Василия III, обращенные к Серапиону: «То, де, еси написал неблагословение и отлучение на Осифа, на священника и игумена, а вину еси его написал в своей грамоте, что он отступил от небеснаго, а пришел к земному, ино то еси нарек князя Федора небесным, а меня земным. Ино яз земной то и есть, то нам скажи, почему ты князя Федора назвал небесным, да о том нам положи сведетельство от божественых правил»[597]. Собственно, есть все основания говорить, что именно эта фраза и грамоты архиепископа, будучи истолкована в совершенно превратном, но вполне предсказуемом ключе, и становится фактически главной причиной обвинения владыки и сведения его с новгородской кафедры. А ссылка на 134 правило Карфагенского собора, на которую указывает Савва Черный, становится той религиозной или, если угодно, канонической санкцией на осуждение архиепископа, но отнюдь не его правовой основой.

---

[596] *Живов В.М.* История русского права. С. 681.
[597] Послания Иосифа Волоцкого. С. 222–223.

Таким образом, известия житийных текстов о вовлечении в конфликт с Иосифо-Волоцким монастырем новгородского владыки Серапиона следует признать важными, хотя и не исчерпывающими сути конфликта. Сведения Саввы Черного заметно обнаруживают вторичность от свидетельств самого Иосифа Волоцкого, а сообщения Аникиты Льва Филолога, основанные, видимо, в значительной степени на интерпретации самим агиографом событий, довольно кратки.

4.4 Вопрос о примирении: агиографическая традиция и действительность. События, которые развернулись вслед за осуждением архиепископа Серапиона, во многом определялись негодованием, направленным против Иосифа Волоцкого. В послании Б.В. Кутузову он упоминает неких осуждающих его людей, которые «гръдостию възносимы, а божественых писаний ни что же знающи»[598]. Очевидно, подобная реакция на доказательства Иосифом Волоцким своей правоты, основанные исключительно на многочисленных свидетельствах от «божественных писаний»[599], на канонических установлениях, в нарушение привычных обычаев, по которым игумену следовало подчиняться решениям своего архиерея, могла вызывать довольно любопытные примеры ответной реакции. Так, И.И. Головин в послании волоцкому игумену приводит «Правило 7 собора иже в Халкидоне: “Аще мниси или причетници церковнии, мниси убо оставльше монастырь, или причетници причет, и ризы изменше в воинский чин внидуть, или мирский сан приимут, и не покаются, и не обратяться, ни

[598] Послания Иосифа Волоцкого. С. 209.

[599] Иосиф Волоцкий, обвиняя Серапиона в неправомерности отлучения, создает сложную систему аргументации, направленную против владыки, с многочисленными ссылками на те канонические правила, которые тот нарушил. Так, согласно Иосифу, против владыки свидетельствуют «Правило святого Григорья епископа Акраганского», 4 правило VII Вселенского собора, «Иустинияна царя новых заповедей глава 9», правила святых Дионисия Ареопагита, Василия Великого, Анастасия Синайского, «Собора Карфагеньскаго правило 134», «Правило Святого Вселенского Собора 5-го 165 Святых Отец на обидящих святые Божии церкви», «Правило Святых Апостол 28», «И иже в Карфагени 15 правило», «Собора иже в Антиохии 10», причем ссылки на правила перемежаются Иосифом со свидетельствами из житий святых, сочинений отцов Церкви, примеров из Священной истории и истории Церкви, которые волоцкий игумен относит к свидетельствам от «божественная писания». См.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 188-189, 195, 196-201, 202-206. Вероятно, для преподобного Иосифа важен не столько правовой смысл приводимых им отсылок, сколько – шире – религиозный. Не зря же он замечает: «Божественым правилом не съхраняемом различнаа преступлениа от того бывает и Божий гнев на нас и многия казни последний суд», см.: Там же. С. 203.

восхотят взяти своего образа, его же преж Бога ради изволиша, да будут прокляти”»[600]. Правило, которое по существу не имеет реального отношения к конфликту игумена и архиепископа, используется как раз с целью показать неправоту Иосифа Волоцкого и его действий в «брани» с опальным уже владыкой Серапионом. Этот казус довольно рельефно показывает, как именно функционировало каноническое право, частые ссылки на которое были столь характерны для волоцкого игумена.

Что до вопроса о примирении Иосифа Волоцкого и бывшего архиепископа Серапиона, то агиографы в данном случае предлагают довольно краткие известия. Аникита Лев Филолог сообщает, что вскоре после соборного суда 1509 г. «Иосиф известовася к Серапиону, и, познавшеся на истине, смирение умножиста себе преподобника, и любовь множае первыя утвердиста»[601]. Столь же немногословен и Савва Черный, свидетельствующий, что «мало времени пройде, архиепископ Серапион со игуменом Иосифом межи собя общее прощение получиша»[602]. Сведения эти, впрочем, приходят в противоречие с позицией самого Иосифа Волоцкого, который полагал, что «священнаа правила не повелевають у того епископа прощатись, которой от старейшаго архиерея и прьвосвятителя и всех святителей и от всего священного собора отлучен и не благословен и из сана извержен по свидетельству священных правил»[603]. С другой стороны, сохранилось ответное послание старца Иосифа великому князю, призывавшему его примириться с опальным владыкой. В послании волоцкий игумен сообщает Василию III, что «отписал мысль свою, как мне бити челом архиепискупу Серапиону – ино, государь, коли меня отлучил архиепископ Серапион, и яз еще, государь, толды писал о том тебе, государю, и ко иным, кои меня жалуют». Эти слова старца Иосифа свидетельствуют скорее о его нежелании просить прощения у бывшего владыки, как то следовало из

[600] Послания Иосифа Волоцкого. С. 336.
[601] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 42.
[602] ВМЧ. Стб. 482.
[603] Послания Иосифа Волоцкого. С. 187.

посланий И.И. Третьякову и Б.В. Кутузову. Вслед за этим, однако, преподобный пишет, что «как ты, государь, велишь и яз так бью челом»[604]. Все это, тем не менее, не позволяет говорить о примирении как свершившемся факте, а это, вероятно, только усиливало негативное отношение к аргументам Иосифа Волоцкого в данном конфликте.

4.5 Выводы. Таким образом, при рассмотрении событий, связанных с конфликтом новгородского архиепископа и волоколамского игумена, обращение к текстам агиобиографий преподобного Иосифа представляется совсем непраздным. Разумеется, понимание глубины и смысла тех событий возможно лишь путем привлечения обширного массива источников, но и свидетельства агиографов в данном случае могут быть весьма полезными и ценными.

В большей степени последнее замечание касается Жития, составленного Саввой Черным, который вполне мог быть очевидцем описываемых им событий, во всяком случае, в пользу того говорит упоминание им казуса с посланным в Новгород старцем Игнатием Огорельцевым, о чем неизвестно из других источников[605], в том числе и из свидетельств самого волоцкого игумена. Вообще же, в своем повествовании Савва Черный довольно последовательно опирается на сообщения старца Иосифа, но свести рассказ агиографа исключительно к пересказу известий волоцкого игумена едва ли возможно. Это касается сообщения Жития о времени начала «брани» между владыкой и монастырем, которая, согласно агиографу, завязалась тотчас после перехода волоцкого игумена с братией под покровительство Москвы, что явно противоречит указаниям самого старца Иосифа. Другой немаловажный момент, в котором изложение событий агиографом значительно разнится со сведениями из Иосифовых посланий, касается роли великого князя в осуждении архиепископа Серапиона, которую агиограф фактически

[604] Там же. С. 229.

[605] Неизвестным по другим источникам остается лишь этот эпизод, но никак не персона самого старца: принадлежащие Игнатию Огорельцеву книги упоминаются в описи библиотеки Волоколамского монастыря. См.: Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 25, 29.

затушевывает. Показателен и эпизод с цитированием Иосифом Волоцким фразы о «небесном» и «земном» из неблагословенной грамоты, выданной владыкой. Если для самого волоцкого игумена эта фраза была явным доказательством неправоты, а то и вовсе злочестия Серапиона, Савва Черный предпочел вовсе не упоминать об этом факте, очевидно, слишком уж неблаговидное значение имел он в глазах современников и ближайших потомков. А сам опальный владыка в своем послании митрополиту Симону указывал, что игумен Иосиф «ложными своими словесы и послании государя и великаго князя обругова на злобу и сведе»[606] и, по всей вероятности, это мнение получило широкое распространение. Вместо указаний на роль великого князя Савва Черный старается дать максимальную каноническую аргументацию правоты Иосифа Волоцкого, заимствуя ее из посланий последнего. Вполне в контексте канонической правоты старца Иосифа в конфликте лежит и лишенное конкретики сообщение о примирении его с бывшим архиепископом, хотя прежде Савва Черный указывает на невозможность для волоцкого игумена примириться с опальным владыкой в нарушение канонических правил. Видение событий Саввой Черным, таким образом, не лишено противоречий, однако, насколько можно судить, оно представляет собой наиболее последовательное иосифлянское изложение событий, правда, обусловленное ситуацией уже более позднего времени, конца 1540-х гг.

Совершенно иначе обстоит дело с рассказом о конфликте у Аникиты Льва Филолога. Нельзя сказать, что ему совсем не были известны подробности событий: он был вполне осведомлен о спровоцированной методами господства Федора Борисовича ситуации в Волоцком уделе, так же как и о статусе вотчин Иосифа монастыря после перехода под великокняжеский патронат. Но точная передача известных событий явно не имела для агиографа особого значения, иначе сложно объяснить факт замалчивания Филологом

[606] *Моисеева Г.Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона. С. 160–161.

грабительских поползновений удельного князя в отношении Волоколамского монастыря, которые могли быть ему известны. Стремление представить Иосифа Волоцкого печальником за разоряемый князем удел и его людей, весьма четко прослеживающееся в повествовании агиографа, стало основой его рассказа о конфликте. Такой подход вполне оправдан агиографической традицией. Но замечательно и другое: изложение событий Львом Филологом акцентируется не столько на «брани» игумена и архиепископа, сколько на противостоянии преподобного Иосифа неправдам князя Федора Борисовича. Именно поэтому Филолог завершает рассказ об исчерпании конфликта не сообщением о взаимном прощении игумена и владыки, но рассказом о примирении Иосифа и братии с князем Федором Борисовичем. «Князь же Феодор, – сообщает агиограф, – <…> примирися к отцу, но не надолзе животу его Богови изволшу простретися: смертию бо преодели и, и погребеся в манастыри отца Иосифа, внутрь церкве преславныя Богородица, и лепшайшее село свое по себе манастырю приписа, его же самодержець сребром манастырю замени, село же к свои селом приписа»[607]. По свидетельству летописи, 3 мая 1513 г. «преставись князь Федор Борисович Волоцкой и положен бысть у старца у Осифа в манастыри»[608]. Вместе с тем согласно составленной еще в 1506 г. духовной грамоте волоцкий князь завещал «к Пречистои Богородици в Осифов манастырь свою вотчину, волость Буйгород, со всем тем, как было за мною»[609], которая, впрочем, так и не вошла в состав вотчин Иосифо-Волоцкого монастыря, будучи выкупленной великим князем[610]. Агиограф явно проявляет весьма глубокую осведомленность относительно поземельных отношений монастыря и волоцкого удельного князя. Можно предположить, что именно характер информации, предоставленной Филологу его осведомителем, непосредственно связанным с

[607] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 42–43.
[608] Типографская летопись. С. 217.
[609] Духовные и договорные грамоты. С. 408. № 98.
[610] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 126. Примеч. 127. Ср.: *Титов А.А.* Рукописи славянские и русские. Приложения. С. 15.

хозяйством обители, сыграл определенную роль в направлении изложения событий.

Глава 5. Иосифляне между Москвой и Дмитровом: «брань» 1510 г. как сюжет минейного Жития

Последние годы жизни волоцкого игумена связаны с событием, имевшим непосредственное отношение к судьбам Московского государства. Событие это касалось участия волоцких старцев в замирении возникшей между Василием III и его братом удельным князем Юрием Дмитровским распри.

Савва Черный и Аникита Лев Филолог с особым вниманием относились к удельному князю Юрию Дмитровскому и его связям с монашеской корпорацией на Волоке. Текст Филологова Жития содержит упоминание о содержании духовной грамоты Ивана III, причем особо подчеркивается, что незадолго до кончины великий князь «сыновом своим расчиняеть достоания господьству их: старейшему Василию все царствие вручаеть, а иже по нем Георгию пять градов предасть, такоже и прочим сыновом своим по достоянию их»[611]. Такие сведения следует признать довольно специфичными для агиографического жанра.

Более полное описание событий, касающихся участия волоцкой братии в непростых отношениях между Дмитровом и Москвой, содержит минейное

[611] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 39.

Житие Иосифа, причем сюжет этот выделен в особую статью «О князе Юрье»[612] – вероятно, заслугам преподобного как миротворца его последователи придавали большое значение.

5.1 Историографический экскурс. В исторической науке, однако, данный сюжет рассматривался довольно поверхностно, едва не как лавирование Иосифа Волоцкого между интересами Москвы и Дмитрова в непростых условиях, когда в Москве усиливалось влияния противника иосифлян «князя-инока» Вассиана Патрикеева. Поэтому обращение непосредственно к житийным текстам и рассмотрения проблемы по существу в рамках предложенных агиографами известий представляется вполне уместным. Тем более уместным представляется сопоставление сведений, приведенных агиографами, с указаниями иных источников, сопоставление, которое позволит представить более полную картину событий и сделать вывод о ценности сведений, приводимых агиографами по данному вопросу.

Говоря об историографии вопроса, следует выделить два этапа ее изучения. На начальном этапе рассмотрения истории раннего иосифлянства проблема взаимоотношений Иосифа Волоцкого с Юрием Ивановичем Дмитровским нередко находилась вне поле зрения исследователей. Так, П.С. Казанский писал, что, «пользуясь расположением великого князя, пр. Иосиф последние годы провел в мире»[613]. Схожее мнение – «Иосиф проводил последние годы жизни спокойно в своей обители» – высказывал и Н.А. Булгаков[614]. Однако уже И.П. Хрущев, рассматривая события последних лет жизни Иосифа, во-первых, писал о появлении в Москве Вассиана Патрикеева, «который принес с собой сильную вражду к Иосифу», а во-вторых, обратил внимание на взаимоотношения волоцкого игумена с удельным князем Юрием, заметив при этом, что «отношение Иосифа к великому князю не изменилось». А после смерти волоколамского князя Федора Борисовича, когда «Волок

[612] ВМЧ. Стб. 485–488.
[613] *Казанский П.С.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 46–47.
[614] *Булгаков Н.А.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 93.

вошел в состав великого княжения, и Василий Иванович стал ездить туда на охоту…, влияние Иосифа на великого князя стало известно всем»[615].

Советская историография предложила несколько иные выводы относительно завершающего этапа жизненного пути Иосифа Волоцкого. Я.С. Лурье отметил, что, несмотря на сближение волоцкого игумена с великокняжеской властью после перехода Волоцкого монастыря под великикняжеский патронат, «сохранились у Иосифа Волоцкого и определенные связи с удельным княжьем. Особенно тесно связан был волоколамский игумен с братом Василия III, удельным князем Дмитровским Юрием Ивановичем. Василий Иванович относился к брату весьма подозрительно…, едва ли он одобрял дружбу Иосифа с Юрием Ивановичем», причем все это происходило на фоне «борьбы нестяжателей и иосифлян, начавшейся после 1508 г.»[616]. Согласно заключению А.А. Зимина, незадолго до событий, связанных с распрей между великим и удельным князьями, «Василий III резко переменил свое отношение к волоцкому игумену» по причине возраставшего влияния Вассиана Патрикеева. Получив помощь от иосифлян, князь Юрий, по мысли исследователя, «пытался заручиться и впрок поддержкой влиятельного Волоколамского монастыря», что в свою очередь «не могло не вызвать настороженного отношения великого князя к волоцким старцам»[617]. Выводы А.А. Зимина дополняют наблюдения С.М. Каштанова, высказавшего мысль о том, что «видную роль в жизни уделов играли крупные духовные вотчинники, являвшиеся, к тому же, оплотами различных феодальных группировок. Опереться на них пытались не только удельные князья, но и Василий III, в чьи намерения входило укрепить авторитет великокняжеского правительства в уделах братьев»[618]. Очевидно, при таком раскладе Иосифо-Волоцкий монастырь неминуемо оказывался втянутым в

[615] *Хрущев И.* Исследования о сочинениях Иосифа Санина. С. 241, 249.
[616] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 436–437.
[617] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 91–92.
[618] *Каштанов С.М.* Из истории последних уделов // Труды историко-архивного института. М., 1957. Т. 10. С. 278.

перипетии, связанные со сложными взаимоотношениями великокняжеской Москвы и удельных центров.

5.2 Отношения Иосифа и братии с Дмитровом в свидетельствах агиографов. Расположение князя Юрия Дмитровского к игумену Иосифу и его обители следует из Филологова Жития: «Георгие же благочестивый въсприем державу Дмитровскиа митрополиа, многу любовь к Иосифу имея, и манастырю его от ризница своеа многа подаяше». К тому же благоволение дмитровского князя к Иосифу Волоцкому выражалось и в пожалованиях иного рода. «Елика же села в области его манастыря Иосифова, – сообщает далее агиограф, – вся дани своа монастырю подаде, и своим властелем судити земоделца не повеле, и от всех оброк своих вся облегчи»[619]. Как было показано в Главе 1, свидетельства о княжеских пожалованиях можно отнести ко времени более позднему, конца 20-х гг. XVI в. Кроме прочего, разыскания С.М. Каштанова также позволяют несколько скорректировать известия Аникиты Льва Филолога. «Находясь в союзе с Троице-Сергиевым монастырем, – указывает исследователь, – правительство Юрия Дмитровского в первые годы его княжения было довольно сдержанно в отношении предоставления льгот другим землевладельцам удела». Данная тенденция подтверждается фактом выдачи дмитровским князем в 1506 – 1507 гг. двух жалованных грамот на деревни в Рузском уезде[620], причем пожалования Юрия Ивановича С.М. Каштанов справедливо расценивает как «скупые». «Прежде всего, – отмечает он, – в этих грамотах отсутствовало освобождение от податей и не было “заповедных статей”. Грамоты носили чисто несудимый характер». Однако и судебные льготы были пожалованы в урезанном виде: если волоцкие князья предоставляли Иосифову монастырю «почти полный комплекс судебных прав (исключение составляли только дела о

[619] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 43.
[620] Акты феодального землевладения и хозяйства. С. 37–38. № 35. С. 40. № 38.

душегубстве)», то Юрий Дмитровский оставил своим наместникам право суда не только по делам о душегубстве, но и в случаях разбоя с поличным[621].

Перемену в отношениях между дмитровским князем и Волоцким монастырем С.М. Каштанов относит к 1510 г.: именно тогда, по мысли исследователя, складывается «союз князя Юрия с влиятельнейшей осифлянской корпорацией», ведь «грамота на села Белково и Стан с деревнями Рузского уезда, выданная Юрием Ивановичем Иосифо-Волоколамскому монастырю в 1510 г…, освобождала объекты пожалования от всех податей за ежегодный оброк в размере рубля. Судебный иммунитет ограничивался лишь в делах, связанных с душегубством»[622].

Дело, однако, касалось не только самих пожалований дмитровского князя, но и тех условий, в которых они были сделаны, недаром же С.М. Каштанов рассматривает выдачу жалованных грамот как «попытку Юрия Ивановича найти сочувствие и поддержку в кругах влиятельных постриженików Иосифо-Волоколамского монастыря и прежде всего у его знаменитого главы – игумена Иосифа Волоцкого»[623].

5.3 Конфликт Василия III и Юрия Дмитровского по рассказу Саввы Черного. Подробные сведения о событиях, предшествовавших щедрым пожалованиям князя Юрия Дмитровского, содержит минейное Житие Иосифа Волоцкого. О связах Саввы Черного с Дмитровом сохранились сведения среди хозяйственных записей в одном из волоколамских сборников начала XVI в.: «Савва ездил Черный в Дмитров дважды, а взял 4 алтына»[624].

Согласно тексту Жития, «злоначалный злодей и враг, богопротивник и ненавистник всякому благу <…> въздвизает смущением злым человек и мнением дръжавному великому князю Василью Ивановичю всея Руси брань на брата его князя Юриа Ивановичя, и захоте его поимати»[625]. Истоки

[621] *Каштанов С.М.* Монастырский иммунитет в Дмитровском уделе. С. 25–26.
[622] Там же. С. 26; Акты феодального землевладения и хозяйства. С. 45–49. № 46–48.
[623] *Каштанов С.М.* Монастырский иммунитет в Дмитровском уделе. С. 26.
[624] Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 388.
[625] ВМЧ. Стб. 485.

конфликта между великим и удельным князьями исследователи склонны объяснять отнюдь не происками недоброжелателей, а иными причинами. По предположению Я.С. Лурье, причиной недовольства Василия III младшим братом стало то, что «удельный князь переманивал бояр от великого князя»[626]. Косвенным доказательством этой гипотезы служит одно из условий договорной грамоты великого и удельного князей. «А бояром, и детем боярским, и слугам промежи нас волным воля. А кто, брате, наших бояр, и детеи боярских, и слуг имеет жыти в твоей отчине, и тобе их блюсти, как и своих», – гарантировал Василий III своему брату Юрию[627]. С другой стороны, Савва Черный передает наставления Иосифа обратившемуся к нему за помощью дмитровскому князю: «Аще, рече, отступиши, тъй крове литися, а на тебе будет слава в веки изменная, <…> преклони с извещением главу свою пред помазанником Божиим и покорися ему». Следом содержатся свидетельства о том, что «в та времена бысть мятеж в граде Москве, многым глаголющим, яко князь отступи»; тут же сообщается о присутствовавших в столице «князех и болярех», надеявшихся, что благодаря посредничеству Иосифа Волоцкого, к которому обратился за помощью Юрий Иванович Дмитровский, «будет любовь между наших государей»[628]. Собственно, все это позволяет говорить о том, что, во-первых, конфликт принял довольно серьезные масштабы, поскольку, как отметил А.И. Алексеев, Юрий Дмитровский, вероятно, «намеревался искать спасения от гнева великого князя за пределами России»[629] – именно так следует понимать переданные агиографом известия о возможном «отступлении» Юрия Ивановича от великого князя. Во-вторых, свидетельства о присутствии в Москве князей и бояр, называвших Юрия Дмитровского «своим государем», может говорить о

[626] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба. С. 437.
[627] Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей. С. 367.
[628] ВМЧ. Стб. 486–487
[629] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 259; ср.: *Янковский П.И.* Печалование духовенства за опальных в первенствующей церкви греко-римской вообще и в церкви древнерусской по преимуществу // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1876. Книга 1. Отд. I. С. 200.

том, что они были «пойманы» великим князем. Поэтому и гипотеза Я.С. Лурье представляется весьма обоснованной.

В Москву по Иосифову благословению отправили «старцев честных: старца Кассиана Босого и ученика его старца Иону Голову». Великий князь, явно осведомленный о их миссии, «възрев на нь яро, и рече: почто приидосте и что дело?». Такой прием, тем не менее, нимало не смутил старца Кассиана, который увещевал великого князя следующими словами: «Не тако, рече, подобает дръжавному, не уведев от посланных, рече, и от уст, яро въпрошати; но подобает дръжавному, преже кротостию и смирением уведети от уст глаголемая. И аще будем достойни вины по делом нашим твоей дръжавней власти, и тогда мы пред тобою». Фактически Савва Черный представляет дело так, что увещевания Кассиана Босого стали переломным моментом в «брани» Василия III на его брата: великий князь «осклабяся, рече: простите, старцы, яко поглумихся», после чего монахи «изрекоша, о нем же прислани, вся по тонку». Выслушав их, Василий III «възрадовася, начя благодарити Иосифа: яко, рече, велие зло укроти, <…> и по брата своего князя Юриа посла с великою любовию»[630]. Конфликт между князьями, таким образом, был исчерпан.

Благодарность князя Юрия не заставила себя ждать: по словам Саввы Черного, Юрий Иванович «монастырю даде в наследие вечных благ село, рекомо Белково»[631]. Передача дмитровским князем Волоцкому монастырю указанного села подтверждается сохранившейся грамотой, датированной 1 июля 1510 г.[632], поэтому сам конфликт, о котором столь подробно распространяется Савва Черный, может быть отнесен к тому же времени.

Проблема, однако, заключается в том, что ни один из известных источников, за исключением минейного Жития Иосифа Волоцкого, не упоминает о произошедшей в то время распре между Василием III и Юрием

[630] ВМЧ. Стб. 486–487.
[631] Там же. Стб. 488.
[632] Акты феодального землевладения и хозяйства. С. 46–48. № 46.

Дмитровским. Правда, в качестве косвенного свидетельства конфликта можно рассматривать выдержки из послания Иосифа Волоцкого князю Юрию Дмитровскому. Игумен, обращаясь к князю, пишет: «живешь посреде сетей многых и посредь огня ходеши», возможно, намекая Юрию Ивановичу на его интриги против великого князя. К тому же Иосиф, наставляя князя Юрия, говорит, что лишь тот угоден Богу, кто «от сердца подающее любов богодарованному царю нашему, воздающе ему длъжное покарение, и послушание и благодарение, и работающе ему по всей воли его и по велению его, яко Господеви работающа, а не человеком»[633]. Контекст высказываний Иосифа, однако, едва ли может быть до конца проясненным: в первом случае велика вероятность того, что Иосиф говорит не столько о действиях Юрия, направленных против брата, сколько в принципе о неправедной жизни удельного князя: «чястые приемлеши язвы греховныя», – укоряет старец князя. Вторая выдержка из послания представляет парафраз из Иоанна Златоуста, на что указывает сам Иосиф. В данном случае неясно, имеет ли здесь книжный контекст отношение к реальным действиям князя или представляет собой назидательное «общее место». К тому же послание не датировано.

Поэтому критический разбор сообщений Саввы Черного о «брани» Василия III на брата крайне затруднен, хотя нельзя сказать, что вовсе невозможен.

Первое, на что необходимо обратить внимание, – причина, по которой Иосиф Волоцкий не смог сам отправиться в Москву для разрешения конфликта, хотя, как следует из текста Жития, намеревался сделать это самостоятельно. «И поехав отець Иосиф мало, – пишет Савва, – и изнеможе главною немощию, и възвратися»[634]. О своей болезни волоцкий игумен сообщал еще в духовной грамоте – «впадох в частыя и различьныя болезни»[635],

[633] Послания Иосифа Волоцкого. С. 232–233.
[634] ВМЧ. Стб. 486.
[635] Там же. Стб. 490.

написанной в Москве 1507 – 1508 гг.[636] О немощах Иосифа, очевидно, было известно великому князю, который, по свидетельству Саввы Черного, у старцев Кассиана и Ионы «въпроси о здравии отца Иосифа»[637].

Однако в целом об отношении Василия III к Иосифу Волоцкому на тот момент едва ли можно сказать что-либо определенное. Как полагали Я.С. Лурье и А.А. Зимин, вероятно, вскоре после сведения с кафедры новгородского архиепископа Серапиона начались выпады князя-инока Вассиана Патрикеева против Иосифа и его постриженików, в результате которых отношение великокняжеской власти к Волоколамской братии переменилось не в лучшую сторону[638]. А.И. Алексеев высказал догадку, «что роль “управителя царства”, сыгранная Иосифом Волоцким в конфликте великого князя со своим братом, доставила ему немало противников при дворе, недовольных вмешательством волоцких монахов в государственные дела. В атмосфере придворных толков вокруг фигуры преподобного Иосифа Волоцкого и произошло явление при московском дворе князя-инока Вассиана Патрикеева»[639]. Но если конфликт с Серапионом действительно вызвал осуждение волоцкого игумена в придворных кругах, о чем сам Иосиф упоминает, в частности, в послании Б.В. Кутузову[640], то о возмущении, вызванном миссией Кассиана Босого и Ионы Головы, источники молчат. Кроме того, неизвестно, когда в Москву из Заволжья перебрался старец Вассиан, тем более, вряд ли возможно достоверно установить, когда его влияние на великого князя переменило отношение Василия III к иосифлянам. Известно лишь упоминание из Иосифова послания В.А. Челяднину, что уже при митрополите Варлааме, поставленном на кафедру в августе 1511 г.[641], «князь Васьян составляет писаниа, а пишет в нем, что Осиф подобен Навату еретику». Волоцкий игумен просил адресата, чтобы тот «печаловался

[636] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицисике. С. 428; РГБ. Вол. 535. Л. 379об.
[637] ВМЧ. Стб. 487.
[638] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 434–436. Послания Иосифа Волоцкого. С. 278–279.
[639] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 323–324. Примеч. 4.
[640] Послания Иосифа Волоцкого. С. 208–209.
[641] *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 5.

государю великому князю» разрешить ему, Иосифу, «говорити и писати» опровержения Вассиановых обвинений[642]. Разумеется, такой поворот событий может свидетельствовать о нерасположении Василия III к Иосифу Волоцкому, но не позволяет судить о том, когда именно это нерасположение обернулось запретом отвечать на выпады великокняжеского любимца. Более взвешенным выглядит мнение С.М. Каштанова о том, что в 1510 г. «Василий III занимал еще выжидательную позицию по отношению к Волоколамскому монастырю, хотя и принял его под свой патронат», ведь «первые жалованные грамоты от московского великого князя игумен Иосиф получил только в феврале 1515 г.»[643].

Вероятно, только усилий Иосифа Волоцкого в замирении «брани» великого князя на его брата было недостаточно: говорить о том, что в глазах Василия III волоцкий игумен обладал достаточным авторитетом, нужно с осторожностью. И хотя Савва Черный всячески подчеркивает роль Иосифа в разрешении конфликта между «державными» братьями и даже вкладывает в уста великого князя фразу, что Иосиф «велие зло укроти», следует обратить внимание на личности старцев, которые были посланы в Москву. Как отмечает А.С. Усачев, «в начале XVI в. Кассиан (вместе со своим учеником Ионой Головой…) был самым близким к Иосифу лицом. Это могло обуславливаться тем, что к этому времени в Волоколамском монастыре Кассиан был единственным (наряду с самим Иосифом) из оставшихся в нем боровских постриженников»[644]. Наблюдения исследователя подтверждает текст Иосифова послания великому князю, где на первом месте среди прочих соборных старцев названы имена Кассиана Босого и Ионы Головы[645].

---

[642] Послания Иосифа Волоцкого. С. 227–228. Обвинение, выдвинутое Вассианом Патрикеевым, касалось жестокой позиции Иосифа Волоцкого в отношении кающихся еретиков (см. Главу 3 настоящей работы). «Нават сей, о нем ж(е) глаголет Богослов, – писал князь-инок, – прозвитер бе римскиа церкви. И во время гонениа лучис(я) неким верным, не терпящим мукы, отпасти. Потом же взыскаша покаания кождо о своем падении и моляху церковныа пастыря со слезами дати им время покаания. Возвысив же ся, Нават не приимаше». См.: *Анхимюк Ю.В.* «Слово на списание Иосифа». С. 145.

[643] *Каштанов С.М.* Монастырский иммунитет. С. 26.

[644] *Усачев А.С.* Волоколамский инок Кассиан Босой (ок. 1439 – 1532 г.) и его современники // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 2 (48). С. 68.

[645] ВМЧ. Стб. 489.

Однако едва ли выбор Иосифа Волоцкого в столь ответственном деле пал на старцев Кассиана и Иону исключительно по причине их особой близости к игумену Иосифу. Тем более, как отмечает Савва Черный, сам князь Юрий Иванович «проси старцев честных: старца Касиана Босого и ученика его старца Иону Голову. И по княжему слову и прошению посла Иосиф старцев, их же проси»[646]. В этой связи встает вопрос о причинах выбора удельного князя.

Сведения о старце Ионе Голове весьма скудны, тем не менее, довольно любопытная информация о нем содержится в Филологовом Житии Иосифа: тот сообщает, что Иона в бытность мирянином подвизался как «въспитатель и приставник сыновом державнаго владыки Волоцкаго, Феодору и Ивану», но после несчастного случая с Федором, в результате которого княжич сделался заикой, вынужден был принять постриг в Иосифовом монастыре[647]. Вполне возможно, факт его пребывания пусть при удельном, но все же княжеском дворе, сыграл свою роль в том, что выбор Юрия Ивановича пал на Иону.

Куда более полные и интересные сведения сохранились о старце Кассиане Босом. Согласно Житию Кассиана, тот происходил из служилых людей Переславля; «егда дошед съвершена возраста, и бысть силою крепок и мужествен, и сдворяяся с жывущими в царской полате <…>. Позна его и самодержец, князь велики Иван Васильевич всея Русии, иже и научи его, самодержьца, праволучно стрелы пущать по знамени, и сего ради бысть от дрьжавного в чести и в брежении». Близость к великокняжескому двору и к самому Ивану III, очевидно, не была забыта и после того, как Козьма, «разсуди суету мира сего», постригся с именем Кассиана у Пафнутия Боровского[648]. Помнил об этом и Василий III: недаром именно Кассиан, будучи уже древним стариком, был выбран в воспреемники сыну Василия Ивановича, будущему Ивану Грозному. Житие Кассиана содержит довольно подробный рассказ о

[646] Там же. Стб. 486.

[647] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 29–30.

[648] Житие Кассина Босого // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Издание подготовили Л.А. Ольшевская и В.Н. Травников. М., 1999. С. 213.

событиях, связанных с крещением наследника великого московского князя[649]. «Сам факт этого выбора великого князя, – пишет А.С. Усачев, – свидетельствует об исключительности фигуры Кассиана на фоне его современников. На это же указывает беспрецедентное для средневековой Руси повеление великого князя волоколамским инокам составить письменный отчет о смерти своего “кума”, к которому в своих посланиях Василий III обращался “господин наш”»[650].

Можно предположить, что успех миссии волоцких старцев к Василию III в значительной мере определялся тем авторитетом, который в глазах «державного» имел некогда близкий к его отцу старец Кассиан. Заметим, что этот визит Кассиана и Ионы ко двору великого князя не был первым: игумен Иосиф уже отправлял их к Василию Ивановичу с просьбой принять Волоцкий монастырь под великокняжеский патронат[651]. Но если тогда исход миссии был очевиден, ведь в интересах великого князя было усиление своего влияния в Волоколамском уделе, то в случае с князем Юрием дело обстояло сложнее: по замечанию А.И. Алексеева, «исход конфликта казался непредсказуемым»[652] из-за того, что втянутыми в него оказались полностью противоположные интересы великого и удельного князей. Савва Черный в своем повествовании о приеме старцев у Василия III позволяет сделать вывод, что успех предприятия был во многом заслугой старца Кассиана: именно он начал диалог с «державным», укротил его «ярость» типичным для иосифлян наставлением[653], и, в конце концов, даже сподобился того, что Василий Иванович «снем царский венец, и поклонися» старцам[654]. Примечательно, что схожий момент содержит и Житие Кассиана Босого в сюжете с прибытием его на крестины будущего Ивана Грозного: великий князь Василий III, «егда узре

---

[649] Там же. С. 215–216.

[650] *Усачев А.С.* Волоколамский инок Кассиан Босой. С. 61; *Зимин А.А.* Переписка старцев Иосифо-Волоколамского монастыря с Василием III // Лингвистическое источниковедение. М., 1963. С. 134–135.

[651] ВМЧ. Стб. 477.

[652] *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. С. 259.

[653] Ср.: *Янковский П.И.* Печалование духовенства за опальных. С. 201.

[654] ВМЧ. Стб. 487.

старца Касьана, и снем царскый венец с главы своея и поклонися»[655]. Поэтому вслед за А.С. Усачевым вполне можно утверждать, что подобное отношение со стороны великого князя было вызвано не столько аскетическими подвигами[656] или возрастом старца Кассиана[657], «но и фактами светской части его биографии»[658].

5.4 Выводы. Таким образом, нужно еще раз подчеркнуть, что агиографы выказывают весьма глубокую осведомленность о событиях, связанных с конфликтом между Василием III и его братом Юрием Дмитровским и участием в замирении князей волоцких монахов. Однако если Аникита Лев Филолог ограничивается констатацией факта сближения Иосифа Волоцкого с Юрием Ивановичем благодаря пожалованиям, сделанным дмитровским князем Волоколамскому монастырю, то Савва Черный довольно подробно освещает события, предшествовавшие щедрым пожалованиям князя Юрия Волоцкой обители. Рассказ Саввы надо признать довольно правдоподобным и обстоятельным, впрочем, с известными оговорками. Здесь следует обратить внимание на два важных момента. Во-первых, Савва Черный, возможно, несколько затушевывает истоки «брани» между князьями: за сообщением о происках недоброжелателей, вероятно, на самом деле скрывались определенные противоречия между великокняжеской Москвой и Дмитровским уделом. Во-вторых, с большой долей уверенности можно утверждать, что важную роль в замирении Москвы и Дмитрова сыграл не только и не столько игумен Иосиф, судить о влиянии которого на великого князя на тот момент едва ли возможно, сколько волоцкий постриженик Кассиан Босой, авторитет которого в глазах Василия III был, очевидно, весьма высок.

---

[655] Житие Кассина Босого. С. 216.

[656] Там же. С. 215.

[657] Согласно Житию Кассиана, после крестин наследника Василия III «поживе полтретя года, и отоиде с миром к Господу. Бысть же всех лет от рожениа его 90 и 3»; см.: Житие Кассиана Босого. С. 215. Ясно, что в 1510 г. возраст старца уже был преклонным.

[658] *Усачев А.С.* Волоколамский инок Кассиан Босой. С. 74.

Глава 6. Проблема игуменского преемства в Иосифо-Волоколамском монастыре (середина 1510-х гг.) как факт агиографии

События, связанные с поставлением Даниила в игумены Иосифо-Волоцкого монастыря, по сей день остаются не проясненными: свидетельства источников весьма противоречивы и дают возможности для различного рода реконструкций, каждая из которых, в свою очередь, не может быть признана исчерпывающей. Единственными источниками, подробно освещающими условия, при которых Даниил был возведен в игуменское достоинство, являются жития Иосифа Волоцкого.

6.1 Историографический экскурс. Обращение к историографии, однако, обнаруживает весьма противоречивые взгляды на возможности использования агиографических сочинений об Иосифе Волоцком в качестве источников касательно обозначенной проблемы. П.С. Казанский полагал, что незадолго до кончины Иосиф Санин «поручил братии избрать из среды себя преемника ему. Выбор пал на Даниила, старца, любившего нищету, пребывавшего в трудах, посте и молитвах. Пр. Иосиф утвердил сие избрание и после того часто беседовал со своим преемником об обязанностях его

звания…, а братии внушал иметь любовь и почтение к новому игумену»[659]. Источником для столь исследователя, очевидно, послужил текст минейного Жития Иосифа Волоцкого, свидетельства которого приведены ниже. Совершенно иначе подошел к проблеме И.П. Хрущев, отметивший, что Иосиф Волоцкий умер, «назначив себе преемником Даниила, по “реклу Рязанца”, который вскоре после того, а именно в 1522 году, стал митрополитом всея Руси. Преемник Иосифа был преданным слугою великого князя»[660]. Основным посылом для заключения о решающей роли Иосифа в избрании преемника стали, очевидно, известия, почерпнутые исследователем из Филологова Жития. К.И. Невоструев, критически относившийся к работе И.П. Хрущева, отвечая на соображение последнего о зависимом положении Даниила по отношению к Василию III, высказал мнение, что «в объяснение быстрого возвышения Даниила, кроме иноческих его добродетелей…, мы можем указать на обширные познания и церковное красноречие Даниила»[661]. В.И. Жмакин в соответствии с показаниями минейного жития Иосифа Волоцкого полагал, что «Иосиф поручил самим братиям выбрать себе игумена и выбор пал на Даниила, хотя он и не был поименован в числе десяти кандидатов, рекомендованных великому князю… В выборе Даниила во игумена не участвовала ни воля великого князя, ни личная инициатива преп. Иосифа»[662]. С крайним недоверием отнесился к известиям о Даниле агиографических источников, посвященных Иосифу Волоцкому, Я.С. Лурье. Он полагал, что «вопрос о преемнике был решен вопреки последней воле настоятеля монастыря, и жития Иосифа делают безуспешные попытки скрыть это обстоятельство… Не игравший сколько-нибудь видной роли в монастыре при жизни Иосифа, – Даниил был скорее всего назначен игуменом уже после

[659] *Казанский П.С.* Преподобный Иосиф Волоколамский. С. 47.

[660] *Хрущев И.П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. С. 253.

[661] *Невоструев К.И.* Рассмотрение книги И. Хрущева. С. 151. Замечание К.И. Невоструева представляется вполне справделивым в свете новейших разысканий А.С. Усачева, показавшего, что Иосифо-Волоколамский монастырь с момента своего основания до конца 60-х – начала 70-х гг. XVI в. представлял собой своеобразную школу подготовки весьма образованных для своего времени иноков, занимавших видные места в церковной иерархии. См.: *Усачев А.С.* Почему закончилась «волоколамская гегемония». С. 112–113.

[662] *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил и его сочинения. С. 112–113.

смерти своего предшественника, – теснейшая связь с великим князем, которая характеризует всю последующую деятельность этого иерарха, дает основание объяснить такой выбор прежде всего волей “державного”»[663]. А.А. Зимин солидаризировался с Я.С. Лурье в вопросе возведения Даниила на игуменство и, опираясь на сообщение Саввы Черного, подчеркнул, что «до избрания Даниил хотел уйти на игуменство в другой монастырь»[664]. Б.М. Клосс, напротив, высказал соображение, что Даниил «был избран игуменом Волоколамского монастыря еще при жизни Иосифа Волоцкого – так, во всяком случае, он называется во вкладной записи Нила Полева, помеченной 1513 – 1514 гг. (Вол. № 39)»[665]. Д.М. Буланин вслед за своими предшественниками полагал, что «под давлением великого князя Василия III Даниил после смерти Иосифа был избран игуменом Волоколамского монастыря (сентябрь 1515 г.)». При этом исследователь обратил внимание на указанную Б.М. Клоссом вкладную запись Нила Полева, в которой игуменом назван именно Даниил[666]. Точка зрения архимандрита Макария (Веретенникова) и Б.Н. Флори отражает противоречивость известий источников по данному вопросу. С одной стороны, они отмечают, что, согласно известиям житий Иосифа Волоцкого, Даниил стал игуменом монастыря еще при жизни Иосифа и с этим вполне согласуется текст вкладной записи Нила Полева. С другой стороны, Иосиф Волоцкий не назвал в послании Василию III Даниила среди иноков, которых рассматривал «в качестве своих возможных преемников». К тому же игумен Даниил в актовых материалах монастыря начинает фигурировать уже после смерти Иосифа Волоцкого (9 сентября 1515 г.). Поэтому Даниил вполне мог стать игуменом уже после смерти Иосифа Волоцкого, «видимо, по желанию Василия III, являвшегося ктитором обители»[667]. А.И. Алексеев, следуя тексту «Выписи о начале

---

[663] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 436–438.
[664] *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина. С. 99.
[665] *Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи. С. 89.
[666] *Буланин Д.М.* Даниил // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 182.
[667] *Макарий (Веретенников), архим., Флоря Б.Н.* Даниил // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XIV. С. 66.

Иосифова монастыря и о игумене Иосифе», отнес начало игуменства Даниила ко времени «не позднее 1511 или 1512 г.», что подтверждается и вкладной записью Нила Полева[668]. Впоследствии мнение А.И. Алексеева было поддержано Н.В. Беловым[669].

Таким образом, многообразие высказанных историками точек зрения на проблему делает весьма желательным обращение к текстам агиографических сочинений, посвященных Иосифу Волоцкому, и тому контексту, который задается свидетельствами иных источников.

6.2 Свидетельства житий о поставлении Даниила в игумены. Согласно минейному Житию, незадолго до кончины Иосиф «призва преимущих старцев», предложив им выбрать «себе игумена по совету своему, паче же по обычаю монастырскому»[670]. Отсылка к «обычаю монастырскому» имела ввиду не устоявшуюся практику, ведь такого рода прецедента на тот момент в Волоцкой обители попросту не было, а скорее содержала указание на правила избрания настоятеля в составе Иосифова Устава пространной редакции. Согласно Уставу, «не подобает настоятелю в себе место настоятеля поставляти, ниже о себе кому начальство приимати, избрану же бывшу от братий, паче же от преимущих; и тогда никакоже да потщится един устроити монастырское и иноческое благочиния»[671]. Попытки братии доверить самому старцу Иосифу избрание преемника успеха не имели: «но не хощу аз без вашего совета поставити игумена, да пакы начнете глаголати: не по совету нашему постави игумена; или же пакы он не тако начнет совет держати, глаголя: мене постави Иосиф». Выбирая подходящего кандидата, Иосифовы постриженики «полюбишя же в совете своем старца, любяй нищету и пребываа в труде и в посте и в молитвах, и не любя празнословия, нарицаема Даниила, по реклу Рязанца»[672]. Так, по свидетельству Саввы Черного,

---

[668] *Алексеев А.И.* Иосиф (Санин), прп. // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. XXV. С. 565.

[669] *Белов Н.В.* Иосиф Волоцкий и Оршанская битва 1514 г. // Древняя Русь: во времени, личностях, идеях. СПб., 2017. Вып. 8. С. 379.

[670] ВМЧ. Стб. 490–491; Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 62.

[671] Древнерусские иноческие уставы. С. 127; ВМЧ. Стб. 582.

[672] ВМЧ. Стб. 491; Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 62.

произошло избрание Даниила в игумены. По-иному рассказано об избрании в настоятели Даниила в Житии Иосифа, принадлежащего перу Аникиты Льва Филолога. Согласно его рассказу, вначале игумен Иосиф «братиям игумена избирати повеле», но видя нерешительность иноков, «предасть им Даниила игуменом, иже послеже и на высокий престол митрополитьский възведен бысть»[673].

Несмотря на очевидные противоречия в вопросе о том, кто был инициатором поставления в игумены Волоцкого монастыря старца Даниила, жития содержат общий момент – избрание нового настоятеля совершилось по инициативе Иосифа Волоцкого еще при его жизни. Правда, точная датировка в агиографических текстах отсутствует, хотя в минейном Житии основание монастыря на Волоке относится к 1479 г.[674], при этом указывается, что Иосиф настоятельствовал в основанном им монастыре 36 лет, а умер в 1515 г.[675] Из этого следует, что Даниил мог быть поставлен в игумены разве что совсем незадолго до кончины преподобного. С другой стороны, как было показано выше, в научной литературе общим местом стало утверждение, что впервые Даниил упоминается как игумен во вкладной записи, оставленной Нилом Полевым на Евангелии, датированном 1513/1514 гг. (РГБ. Волок. № 39. Л. 1).

Впрочем, проблему нельзя свести исключительно к хронологическим нестыковкам в показаниях источников, необходимо поставить и вопрос о достоверности сведений в житиях Иосифа. С одной стороны, рассказ Филолога об избрании Даниила игуменом лишь по воле старца Иосифа явно противоречит прописанному в Уставе запрету на избрание себе преемника действующим настоятелем. При этом в тексте Жития Иосифа Филолог упоминает составленное незадолго до кончины «Уставление манастыря его, имущу сведетельства, яко предание его согласно первых преданий отческиих», в котором, кроме прочего, «писано <…>, како пребывати по нем

---

[673] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 43.

[674] Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 20.

[675] Там же. С. 65. Ср.: ВМЧ. Стб. 492–493. О различии в датировках см. Главу 1 настоящего исследования.

сущим в манастыри его и игуменом и мнихом, яко благоговейном быти и управлятися жительством своим, и како устранятися хотящим начинати бесчиние, и яко да иныя обычая да не привведут по нем манастырю его»[676]. С другой стороны, неясно, в какой степени рассказ Саввы Черного опирается на реальные события, а не на тот «обиход», который был прописан в «Уставе», но вполне мог быть нарушен на практике.

Здесь есть смысл обратиться к той аргументации, высказанной Я.С. Лурье в качестве доказательства несостоятельности житийных свидетельств о начале игуменства Даниила. Основанием тому послужило обнаруженное исследователем противоречие между показаниями житий и текстов, созданных незадолго до кончины самим Иосифом Волоцким. Так, в послании великому князю, написанном после того, как тот «пожаловал, взял манастырь Пречистыя под свою дръжаву», Иосиф Волоцкий фактически назначает Василия III душеприказчиком и попечителем монастырского устроения. «Да приказал бы еси, государь, – пишет преподобный, – свой манастырь братиям болшим, которые, государь, к тому делу пригожи <…>, а по моему худому уму пригожы к тому делу: старец Касиан, Иона Голова, Арсений Голенин, Калист бывшей игумен, Гурей бывшей келарь, Геронтей Рокитин, Геласий Суколенков, Варлам Старой, Селиван келарь, Тихон Ленков»[677]. Надо отметить, что Иосиф не называет открыто упомянутых им монахов как возможных претендентов на игуменство, речь идет именно о «братиях болших», которым, согласно «Уставу», преподобный доверяет монастырское устроение. «Старейшая же братия и соборная, иже приемше исправление монастырская с настоятелем, или не сущу настоятелю, сами приимите и содержите, но и прочую братию понудите, и поучайте, и светуйте, еже сия прияти и содержати»[678]. Единственное условие, которое старец Иосиф ставит великому князю, сводится к тому, чтобы Василий III «игумена на них не

[676] Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 43 след.
[677] ВМЧ. Стб. 489; Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 59–60.
[678] Древнерусские иноческие уставы. С. 118–119. ВМЧ. Стб.

наслал изыных монастырей черньцов не по их мысли»[679]. Судьба преемника Иосифа Волоцкого, очевидно, целиком предается воле великого князя. Это-то и имеет решающее значение для Я.С. Лурье, которому «представляется весьма сомнительным известие обоих житий Иосифа… о том, что Иосиф сам назначил Даниила»[680].

С другой стороны, Устав пространной редакции, который одновременно являлся и духовной Иосифа Волоцкого, содержит следующее его указание: «<…> И аз, по свидетельству божественных писаний, настоятеля вам не поставлю в себе место по моем отшествии, но его же Господь Бог изволит и Пречистая Богородица, и его же вы изберете»[681]. Выказанное Иосифом нежелание назначать преемника является для Я.С. Лурье веским доводом в пользу того, что в поставлении Даниила игуменом важнейшую роль сыграла воля великого князя. В целом же, однако, эта позиция Иосифа не противоречит той процедуре избрания Даниила, каким ее описывает Савва Черный. К тому же, по замечанию А.И. Алексеева, Устав, равно как и послание Василию III с перечислением соборных старцев, были написаны, по крайней мере, за несколько лет до кончины игумена Иосифа[682]. Мнение А.И. Алексеева, вероятно, нуждается в уточнении. Он справедливо указывает, что в сборнике РГБ. Волок. № 535. Л. 79об. содержится указание: «писана духовнаа грамота на Москве лета 7015», то есть духовная однозначно датируется временем не позже 1507 г. Но нужно учитывать, что известны две духовные грамоты Иосифа Волоцкого: первая, к которой обращается А.И. Алексеев, и та, что содержит пространную редакцию Устава[683]. Время составления Устава пространной редакции неизвестно, но именно в нем содержится фраза «настоятеля вам не поставлю». Духовная же грамота 1507 г.

---

[679] ВМЧ. Стб. 489; Житие, составленное Саввою. С. 60.

[680] *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 438. Прим. 115.

[681] Древнерусские иноческие уставы. С. 126; ВМЧ. Стб. 580.

[682] *Алексеев А.И.* Иосиф (Санин), прп. // Православная энциклопедия. Т. XXV. М., 2010. С. 565. А.И. Алексеев полагает, что «Послание Иосифа Василию III… называется «Духовной грамотой», см.: *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 308.

[683] К минейному списку Жития, написанного Саввой Черным, в минеях приложены обе: ВМЧ. Стб. 490, без датировки (ср.: РГБ. Вол. № 535. Л. 377об.–379об.), и ВМЧ. Стб. 499–615.

содержит несколько иную установку, выраженную в обращении к Василию III: «и кого, государь, пожалуеши после мене быти игуменом, и тот бы игумен и братия жили бы по моему велению, как аз им написал»[684]. Вероятно, Послание великому князю, о котором шла речь выше, можно датировать тем же временем, поскольку в сборнике РГБ. Вол. № 535 оно следует за духовной и весьма близко ей по смыслу[685].

Высказанная Я.С. Лурье точка зрения о влиянии великого князя на поставление в игумены Даниила кажется отнюдь не лишенной основания. В минейном Житии Иосифа вслед за избранием нового игумена содержится свидетельство, что «сверши его пресвященный Варлам, митрополит всея Русии», причем «по совету и велению державнаго царя и великаго князя Василия Ивановичя»[686]. Вероятно, великий князь проявлял особый интерес к обители Иосифа Волоцкого. Как отмечают современные исследователи, «об особом расположении к Даниилу великого князя свидетельствуют щедрые пожалования последнего монастырю, нетипичные для правительственной практики тех лет»[687]. И если Даниил действительно стал настоятелем по воле Василия III, возможно, каких-то указаний на причины столь высокого доверия вновь поставленному настоятелю следует искать именно в направлении его деятельности на игуменстве в Волоцкой обители.

К сожалению, известий об игуменстве Даниила на Волоке почти не сохранилось. Единственный эпизод, который, вероятно, может пролить свет на причины сугубой благосклонности великокняжеской власти к Даниилу, традиционно рассматривают как признак того, что Иосифов преемник «неукоснительно следовал заветам Иосифа Волоцкого, пытаясь ввести еще более строгие правила монастырского общежития. В частности, он не

---

[684] ВМЧ. Стб. 490; РГБ. Вол. № 535. Л. 378об.

[685] РГБ. Вол. № 535. Л. 379об.–381об.

[686] ВМЧ. Стб. 492. Заметим, что практика поставления игуменов крупнейших монастырей «волей» великого князя не представляла чего-то экстраординарного в ту эпоху. Известна настольная грамота ростовского архиепископа Вассиана Санина (июль 1506 г.) вновь поставленному игумену Кирилло-Белозерского монастыря Иоанну, из которой явно следует, что Иоанн принял игуменство по личному распоряжению Василия III. См.: Русская историческая библиотека. Пг., 1915. Т. XXXII. Стб. 126.

[687] *Макарий (Веретенников), архим., Флоря Б.Н.* Даниил. С. 66.

разрешил монахам держать собственные книги в кельях, что вызвало противодействие всей братии»[688].

К этой инициативе, по-видимому, было приурочено составленное Даниилом в бытность игуменом поучение «О иноческом законе и правиле общаго жития в святей обители Преславныя Богородицы во общем Иосифове монастыре». В этом сочинении Даниил обращает внимание братии на нестроения в монастырском обиходе, «понеже стяжахом вещи пристрастныя и стяжания особная, и рукоделие особно сребролюбия ради нашего». Поэтому, настаивает игумен, «подобает нам отложити всякая особная стяжания, и рукоделие особное, но точию из казны обще и монастыря Пречистыя Богородицы довлети всякими нужными потребами», а «вси же художницы рукодельныи да потщатся отныне делати в казну монастыря Пречистыя Богородицы, отнюду же всяк исполняется обе всем»[689]. В.И. Жмакин причину появления поучения видит в том, что после кончины основателя «в Волоколамском монастыре явились следы нравственной деморализации», которая «достигла здесь довольно широких размеров». Связано это была с тем, что «более нравственно слабые монахи» обнаружили «стремление к составлению личного капитала». Молодой же игумен «требовал самого строгого исполнения устава, и особенно вооружался против их сребролюбия»[690]. Представляется, однако, что исследователь несколько преувеличил размеры проблемы. Его рассуждения основываются на презумпции, что Даниил, избранный на настоятельство, не обладал авторитетом, достаточным для поддержания монастырского устроения, и пытался при помощи нравоучений призвать к соблюдению правил монашеского общежития. По сути В.И. Жмакин единственным гарантом сохранения принципов Устава Волоцкого монастыря делает исключительно игумена. Однако в самом Уставе преподобный Иосиф недвусмысленно

[688] *Буланин Д.М.* Даниил. С. 182. Ср.: *Макарий (Веретенников), архим., Флоря Б.Н.* Даниил. С. 66-67.
[689] Древнерусские иноческие уставы. С. 160–161.
[690] *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил его сочинения. М., 1881. С. 665.

заявляет о значении «братьев болших», которые «не точию сами содержаще отеческая предания, но инех понуждающе и наказующе и не боящеся, ниже срамляющеся никого же, ни самого того настоятеля, и егда видяху стропотно и развращенно и не по обычаю отеческих преданий творимо»[691]. Поэтому не будет преувеличением предположить, что, пока живы были сподвижники Иосифа Волоцкого, «нравственная деморализация» в обители вряд ли могла достигнуть столь впечатляющих масштабов. И, вероятно, игуменское наставление «О иноческом законе» преследовало какие-то иные цели, а не являлось лишь реакцией на падение монастырской дисциплины.

Вполне возможно, своеобразным ответом братии на усилия Даниила явилось послание иноков одному из числа «болшей братии» Иосифо-Волоцкого монастыря, старцу Ионе Голове. Поводом к написанию послания стало распоряжение игумена Даниила об изъятии из келий монахов книг и икон: «Помяни, господине, – обращается к Ионе братия, – отца своего и нашего преподобного игумена Иосифа, како всех нас покоил, и немощи наша носил, а книги и святые иконы велел и благословил нас держати. И мы, господине старец Иона, держали за монастырские <…> И ты, господине, <…> сам жалуй и игумену Данилу и братии печалуйся, чтоб на нас выше нашея немощи тяготы не накладывали»[692]. Очевидно, игумен Даниил, запрещая держать книги в кельях, нарушает сложившуюся практику, устроенную еще Иосифом Волоцким. Последний в Уставе пространной редакции отнюдь не воспрещал братии «святые иконы и книги и всякие вещи и сребреницы и рукоделие делати, еще же купити и продавати, и грамоты писати и посылати» с единственным условием: обо всем том следовало «сказати настоятелю»[693]. Вместе с тем, ранний Устав краткой редакции относится к такого рода явлениям гораздо строже, безусловно запрещая всякое стяжание, в том числе книг и икон, и грозит прещениями тем, «кто речеть, яко святые иконы и книги

[691] Древнерусские иноческие уставы. С. 126; ВМЧ. Стб. 580.

[692] *Яцимирский А.И.* Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. XLVI // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. 1906. Т. 11. Кн. 2. С. 313.

[693] ВМЧ. Стб. 523; Древнерусские иноческие уставы. С. 78.

не суть вещи»[694]. Вероятно, повседневный монастырский обиход вносил свои коррективы в представления игумена Иосифа о личном нестяжании иноков, поэтому в поздней редакции Устава изготовление, владение, купля и продажа вещей монахами в каждом конкретном случае была оставлена на усмотрение игумену. Как отмечает А.И. Алексеев, в пространная редакция Устава отличается от краткой как раз отсутствием главы, в которой предписывалось соблюдение строгого личного нестяжания[695].

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что игумен Даниил стремился не столько следовать принципам монастырского устроения, завещанным Иосифом Волоцким, сколько хотел ограничить распространение и, вероятно, переписывание книг иноками именно – не случайно же игумен настаивал на необходимости «отложити <…> рукоделие особное»[696] – келейно, то есть фактически поставить книжное дело под свой личный контроль.

Причина тому видится в событиях, о которых поведал в Надгробном слове Досифей Топорков. «И неции неправе смысляще, – сообщает старец Досифей, – во много время при животе отца хулами облыгаху и многи беды подвизахуся ему навести, но, Богу не попущающу, сами посрамлены бываху. По отшествии же его ко Господу, мневше время благополучно обрести, яко не сущу ему в живых, но и паче множае на хулы обратишася, и книгы, еже отец написа на безбожныя еретики, собраша и восхотеша потребити <…>. Нападе убо на началника их страх: убояшася клеветници государя великого князя, во смущении помысл не възвестивше ему, отдаша книги учеником его <…>. Державный же уведев сиа, разгневася на них, глаголя: первее глаголасте, яко недобры книгы, достоит их потребити, а ныне сами себе посрамили есте, яко неправедно глаголасте на старца и на его писания, и едва умолиша его уставити гнев свой, еже на них»[697].

---

[694] Древнерусские иноческие уставы. С. 200–202.
[695] *Алексеев А.И.* Иосиф (Санин), прп. С. 570–571.
[696] Древнерусские иноческие уставы. С. 160.
[697] Надгробное слово. С. 179–180.

А.И. Алексеев полагает, что «ситуация с изъятием сочинений Иосифа из библиотеки его монастыря имела место при игумене Даниле, и к этой акции был причастен всесильный временщик Василия III Иван Юрьевич Шигона Поджогин»[698]. Действительно, опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря, составленная не ранее 1545 г., содержит упоминание, что Иосифова «духовная у Шигоны изгибла, что Нил Полев дал по себе»[699]. Свидетельство Надгробного слова, таким образом, удачно дополняется сообщением монастырских переписчиков, хотя указание на И.Ю. Шигону Поджогина все же позволяет несколько скорректировать известия Досифея Топоркова. С большой долей вероятности можно утверждать, что участие Шигоны в изъятии книг в Волоцком монастыре указывает на это событие как дело весьма важное, которое могло быть санкционировано лишь самим великим князем. О доверии, которое оказывал Василий III «своему сыну боярскому Ивану Юрьеву сыну Поджогина, который у государя в думе живет»[700], говорит хотя бы тот факт, что при осаде Смоленска в июле 1514 г. Шигона волею великого князя вел переговоры с осажденными о сдаче города[701]. Поэтому едва ли достоверно сообщение Досифея Топоркова о том, что об изъятии сочинений Иосифа Волоцкого «державный» узнал лишь как о свершившемся факте. Встает вопрос, каковы были причины столь неоднозначного прецедента как изъятие книг из Иосифо-Волоцкого монастыря.

На эти причины может указывать судьба той самой рукописи, которая, согласно описи книг Волоцкого монастыря, «изгибла» у И.Ю. Шигоны Поджогина. Б.М. Клосс в свое время отождествил рукопись со сборником РНБ. Солов. № 326/346, содержащим краткую редакцию Устава Иосифа Волоцкого и «Просветитель», переписанные в Кирилло-Белозерском монастыре Нилом Сорским и Нилом Полевым, и затем привезенным

---

[698] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 309.
[699] Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 33.
[700] *Лихачев Н.П.* Разрядные дьяки XVI века. СПб., 1888. С. 168.
[701] Иоасафовская летопись / Под ред. А.А. Зимина. М., 1957. С. 195.

последним на Волок[702]. А.И. Плигузов предположил, что сборник вполне мог быть дан в качестве вклада в Соловецкий монастырь самим Шигоной или кем-то из его окружения[703].

Не менее важен и вопрос о составе «Просветителя» в рукописи Сол. № 326/346. Дело в том, что ранние списки «Просветителя», происходящие из Волоколамского монастыря – ГИМ. Епарх. № 339, ГИМ. Епарх. № 440 и РНБ. Q. XVII. 15 – дефектны, поскольку из них был вырезан первоначальный текст «Сказания о новоявившейся ереси». Причем в рукописи Епарх. № 340 Сказание восстановлено не было, а в Епарх. № 339 и Q.XVII.15 было заменено поздней третьей редакцией[704]. В этой связи встает вопрос о редакциях «Сказания». Выделяют три редакции этого памятника: первая редакция содержит резкие обвинения в еретичестве митрополита Зосимы и свидетельствует о потворстве еретикам великого князя Ивана III, вторая – содержит лишь указания на причастность к еретикам Зосимы в бытность его архимандритом Симонова монастыря и намеки покровительство великого князя «жидовствующим», а третья – не содержит ни того, ни другого[705]. Из ранних списков «Просветителя» рукопись Солов. № 326/346 – единственная, содержащая первую редакцию «Сказания» со всеми обвинениями в адрес митрополита и великого князя. Видимо, главной причиной изъятия рукописей из Иосифо-Волоколамского монастыря было как раз желание властей удалить «неудобные» свидетельства Иосифа Волоцкого в текстах его сочинений, причем в возвращенных назад на Волок рукописях «Просветителя» текст «Сказания» был попросту механически удален. Рукопись Солов. № 326/346,

---

[702] *Клосс Б.М.* Нил Сорский и Нил Полев – «списатели книг» // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1974. Сб. второй. С. 154–167.

[703] *Плигузов А.И.* «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого. С. 106. Вместе с тем, гипотезу о появлении в библиотеке Соловецкого монастыря «рукописи через Шигону возможно рассматривать только с оговоркой»: в описи книг Волоцкой обители утраченный сборник назван «духовной», но, как было показано, именно так зачастую называли не краткую, содержащуюся в Сол. № 326/346, а пространную редакцию «Устава». См.: *Шевченко Е.Э.* Из истории книжных связей Белозерья и Соловков (Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри, Нило-Сорский и Анзерский скиты) // Очерки феодальной России. СПб., 2007. Вып. 11. С. 289.

[704] *Плигузов А.И.* «Книга на еретиков». С. 96.

[705] *Алексеев А.И.* Религиозные движения на Руси. С. 306–307.

оставшаяся у Шигоны либо оказавшаяся в руках каких-то третьих лиц[706], сохранила первоначальное чтение «Сказания». Правда, А.И. Плигузов привел основательные доводы в пользу того, что текст «Сказания» в Солов. № 326/346 представляет собой особый и отнюдь не самый ранний извод первой редакции этого памятника[707]. Любопытно также его наблюдение, что извод «Просветителя» по Соловецкой рукописи «не пользовался особой популярностью в Волоколамском монастыре, куда Нил Полев вложил Солов. № 326/346 в 1513/1514 г.: иосифлянских копий этой рукописи обнаружить не удается»[708]. Впрочем, это может свидетельствовать не только о сомнениях волоцких постриженików относительно текста «Просветителя», в переписывании которого участвовал Нил Сорский, но и служить подтверждением того, что сама рукопись была изъята из монастырской библиотеки вскоре после того, как поступила туда от Нила Полева. Очевидно, результатом изъятия рукописей с первой редакцией стало составление в Иосифо-Волоцком монастыре второй редакции «Сказания», в которой соответствующие формулировки были смягчены. Согласно А.И. Плигузову, вторая редакция была создана в конце 1510-х – не позже середины 1520-х гг.[709], то есть, вероятно, вскоре после изъятия текстов, содержащих «Сказание» первой редакции из волоколамской библиотеки.

В этой связи участие Даниила в событиях, связанных с изъятием сочинений преподобного Иосифа из Волоцкого монастыря, представляется весьма вероятным. Здесь игумен Даниил проявил себя как сторонник инициатив великокняжеской власти, запретив инокам держать рукописи в кельях и, вероятно, ограничив возможности копирования текстов. Следование в подобном русле есть смысл рассматривать как следствие из факта

[706] Е.Э. Шевченко не исключает возможности, что эта «книга поступила в беломорскую киновию вместе с вкладом села и деревень родственниками Нила Полева, данном по грамоте от 3 августа 1555 г.», см.: *Шевченко Е.Э.* Из истории книжных связей Белозерья и Соловков. С. 286. В этом случае остается только догадываться, как Нилу Полеву удалось сохранить рукопись с «опасным» текстом «Сказания» в непростых условиях середины 1510-х – начала 1520-х гг.

[707] *Плигузов А.И.* «Книга на еретиков». С. 98–100.

[708] Там же. С. 106.

[709] *Плигузов А.И.* «Книга на еретиков». С. 135.

назначения Даниила на игуменство по воле Василия III. Но такого рода допущение так или иначе требует рассмотрения событий, связанных с поставлением Даниила, в хронологической плоскости.

Среди исследователей, придерживающихся версии об участии великого князя в избрании настоятеля Иосифо-Волоцкого монастыря, наиболее распространена точка зрения, что Даниил стал игуменом уже после смерти старца Иосифа[710]. Однако обращение к тексту минейного жития Иосифа позволяет все же скорректировать эту точку зрения.

Интересующий нас сюжет касается случившегося голода в Волоцкой земле: «бысть глад крепок маломощным, мнози и домы своя оставиша и разидошася в иные грады; а инии мнози приидоша к вратом монастыря отца Иосифа, мужие и жены, от глада въпиаху». Напитание голодающих, происходившее по прямому указанию игумена, вскоре привело к истощению съестных запасов монастыря, так что некоторые из братии «начаша <…> роптати», говоря, «безрассудная сиа милость: нас переморит, а их не прокоръмит». Разрешилось все когда «внезапу прииде во обитель Пречистыя державный и милостивый царь всея Русии князь великий Василие Иванович с великою любовию и верою, и братию учреди многыми царскыми брашны своими, с собою привезенными»[711]. Воскресенская летопись под 1515 г. упоминает следующее событие: «Тоя же весны, апреля, князь великий Василей Иванович всеа Руси был впервые в своей вотчине на Волоце Ламском, на свою потеху»[712]. Велика вероятность того, что и Житие, и летопись свидетельствуют об одном и том же событии. Правда, в Житии рассказ о визите великого князя в Волоколамский уезд предшествует повествованию о примирении старцами Иосифова монастыря Василия III с его братом, удельным дмитровским князем Юрием, которое произошло не позже 1510

[710] *Буланин Д.М.* Даниил. С. 182; *Макарий (Веретенников), архим., Флоря Б.Н.* Даниил. С. 66.

[711] ВМЧ. Стб. 482–484; Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 49–52; Надгробное слово. С. 174–175.

[712] Воскресенская летопись. С. 259.

г.[713], то есть агиограф явно допускает путаницу в последовательности событий. В Надгробном слове, скорее всего, последовательность событий также нарушена: повествование о голоде на Волоке и приезде в монастырь великого князя предшествует сюжету о предсказании Иосифом исхода битвы под Оршею – «Днесь, брате, велика невзгода бысть земьская грех ради наших, еже под Оршею», – случившейся 8 сентября 1514 г.[714]. Вообще же, визит великого князя на Волок едва ли мог состояться раньше мая 1513 г., когда умер удельный князь Федор Борисович Волоцкий[715].

Возможно, приезд великого князя Василия Ивановича в Иосифо-Волоцкую обитель не был спонтанным, во всяком случае, ему предшествовала выдача двух жалованных грамот монастырю, датированных 17 февраля 1515 г. Примечательно, что в грамотах Василий III «пожаловал <…> Пречистыя Успенья Иосифа с братьею»[716], а это, в свою очередь, служит доказательством факта, что в феврале 1515 г. игуменом Волоцкого монастыря был старец Иосиф. Можно было бы предположить, что во время приезда Василия III в апреле 1515 г. и произошла смена настоятеля. В пользу этого свидетельствует факт, что к тому моменту братия «начаша роптати» на старца Иосифа – момент мог быть самым подходящим. Дело, однако, оказывается гораздо сложнее, если обратиться к актовому материалу Волоколамской обители. Сохранилась датированная 17 мая 1515 г. меновая грамота дьяка князя Юрия Ивановича Дмитровского, согласно которой тот «выменял <…> государю своему князю Юрью Ивановичу <…> въпрок у игумена Иосифа Пречистыя пустыньского монастыря и у всей братьи» деревню Григорову Бутоковскую на деревню Хохлово в Рузском уезде[717]. Очевидно, еще в мае 1515 г. игуменом Волоцкого монастыря был Иосиф Санин, хотя нельзя исключить, что к тому моменту

[713] См. Главу 5 настоящего исследования.

[714] Надгробное слово. С. 176.

[715] Воскресенская летопись. С. 253. Вообще, об собом отношении великого князя к Волоку свидетельствует выдача им в октябре 1514 г. и марте 1516 г. жалованных грамот Воскресенскому собору в Волоколамске; см.: *Комочев Н.А.* Жалованные грамоты великого князя Василия III Волоколамскому Вскресенскому собору 1514 – 1516 гг. // Исторический архив. 2011. № 4. С. 188–198.

[716] Акты феодального землевладения и хозяйства. С. 61–64. № 62–63.

[717] Там же. С. 65. № 64.

кандидатура его преемника была уже выбрана и утверждена великим князем. Примечательно в этой связи указание Саввы Черного, что после избрания Даниила, старец Иосиф «чясто его к себе призываа и уча и наказуя, како о братии попечение имети, и всем братиям отказа, веля им приходити на духовне к игумену Данилу; и сам положи на собя святую схиму»[718]. Вероятно, агиограф зафиксировал весьма интересный момент, когда Даниил, будучи избран и наречен, не был еще поставлен в игумены и всякий раз обращался за советом к Иосифу Волоцкому. С другой стороны, весьма любопытно свидетельство, что старец Иосиф «сам положи на собя святую схиму». Если понимать эти слова буквально, можно сделать вывод, что Иосиф сам себя постриг в великую схиму. Правда, Б.А. Успенский и Ф.Б. Успенский замечают, что это свидетельство Саввы Черного «не что иное, как фразеологический оборот, а не отражение некой обрядовой практики, в соответствии с которой монах сам возлагает на себя схиму»[719]. С другой стороны, как показал Б.А. Успенский, пострижение в великую схиму в средневековой Руси предполагало участие игумена монастыря, причем в случае, если последний не был иереем, для пострига необходимым было еще и присутствие священника[720]. Традиция Иосифо-Волоцкого монастыря с самого момента его основания предполагала, что игумен как раз был иереем[721]. «В монастыре преп. Пафнутия Боровского, – замечает С.И. Смирнов, – духовником братства был сам игумен… Преп. Иосиф Волоколамский также состоял духовником всей подчиненной ему братии и пред концем своей жизни передал ее своему преемнику по игуменству Даниилу»[722]. С учетом всех свидетельств, известия о постриге Иосифа Волоцкого в схиму можно интерпретировать следующим образом. Готовя своего преемника к игуменству, старец Иосиф передал ему

[718] ВМЧ. Стб. 492.

[719] *Успенский Б.А., Успенский Ф.Б.* Иноческие имена на Руси. С. 43. Примеч. 4.

[720] *Успенский Б.А.* Антоний Печерский и начальная история русского монашества (рясофор в Древней Руси) // Slověne=Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2016. № 1. С. 96–99.

[721] По сообщению Саввы Черного, уже при возведении Иосифа Санина в настоятели Боровского монастыря «митрополит съверши его в попы и благослови на игуменство», см.: ВМЧ. Стб. 461.

[722] *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. С. 26–27.

обязанности духовника[723], и именно как духовник и священник обители Даниил присутствовал во время пострига Иосифа Волоцкого в схиму. Однако на момент пострига Иосиф, вероятно, пусть формально, но по-прежнему оставался игуменом. Вполне возможно, именно по этой причине Савва Черный использовал приведенный выше оборот, призванный отражать статус основателя Волоцкого монастыря. И лишь после пострига в схиму Иосиф по факту перестал быть настоятелем, все его обязанности перешли к Даниилу.

Все это позволяет сделать вывод, что собственно игуменские прерогативы, в том виде, в котором они были характерны для Иосифо-Волоцкого монастыря и ее первого настоятеля, Даниил получил лишь после принятия Иосифом Саниным великой схимы; случилось же это явно позже 17 мая 1515 г., то есть за несколько месяцев до смерти первого волоцкого игумена[724].

6.3 Свидетельства агиографических памятников в свете показаний иных источников. Но, как уже отмечалось, для обоснования более раннего времени поставления Даниила в игумены нередко прибегают к вкладной записи Нила Полева, оставленной им на рукописи Евангелия РГБ. Волок. № 39. Л. 1: «В лето 7022 написано бысть Христово сие Евангелие в обителе Пречитыа Богородица честнаго и славнаго ея Успениа <…> и дано бысть иноком Нилом Полевым по трех душах, написати их по преставлении в список повседневной: Ксинию, инока Марка, инока Нила <…> Молимжеся с слезами и приказываем сиа исправити по преставлении душ наших игумену Даниилу отцу нашему духовному и всем соборным старцем». Упоминание в тексте игумена Даниила в этом случае относят непосредственно ко времени

[723] Произойти это могло, разумеется, когда угодно, не исключено, что и во время визита Василия III на Волок в апреле 1515 г.

[724] Если говорить об упоминании Даниила в качестве игумена в актовых источниках, то, видимо, один из первых такого рода актов был составлен «лета 7024-го» без указания дня и месяца, то есть может быть отнесен к 1515 – 1516 гг. См.: Акты феодального землевладения и хозяйства. С. 65. № 65. К.В. Баранову удалось разыскать еще один акт с упоминанием игумена Даниила, в котором была обозначена дата его составления, однако в указании года утраченным оказалось число единиц, поэтому составление грамоты можно отнести к 20 сентября 7020-х гг. «Документ следует датировать 20 сентября одного из годов между 1515 – 1520 гг. (20 сентября 1521 г. – это уже 7030 г.)», – замечает исследователь. См.: *Баранов К.А.* Новые акты Иосифо-Волоколамского монастыря конца XV – начала XVII века // Русский дипломатарий. С. 23, 28–29.

написания рукописи. Однако известны еще по крайне мере три сборника Нила Полева, данные им вкладом в Иосифов монастырь в том же 7022 году (сентябрь 1513 – август 1514 гг.):

РНБ. Солов. № 326/346 со следующей записью: «В лето 7022 дана бысть книга сия иноком Нилом Полевым по трех душахь, написати их по преставлении в список повседневной: Ксению, инока Марка, инока Нила в обитель Пречистыя Богородица честнаго и славнаго ея Успения <…> Молимжеся с слезами и приказываем сия исправити по преставлении душ наших господину нашему христолюбивому князю Арсению Голенину, и старцу Касияну, и старцу моему Ионе Голове, и старцу Геронтию Рокитину <…>»[725];

РГБ. Волок. № 507. Л. 1 – 1об.: «В лето 2022 дана бысть книга сиа иноком Нилом Полевым по трех душах, написати их по преставлении в список повседневной: Ксению, инока Марка, инока Нила в обители Пречитыа Богородица честнаго и славнаго ея Успениа <…>. Молимжеся со слезами и приказываем сиа исправити по преставлении душ наших господину нашему христолюбивому князю Арсению Голенину, и старцу моему Ионе Голове, и старцу Геронтию Рокитину <…>»;

РГБ. Волок. № 630. Л. 1 – 1об.: «В лето 7022 написана бысть книга сиа съборник в обители Пречистыа Богородица честнаго и славнаго ея Успениа <…>. И дана бысть иноком Нилом Полевым по трех душах, написати их по преставлении в список повседневной: Ксению, инока Марка, инока Нила <…>. Молимжеся с слезами и приказываем сиа исправити по преставлении душ наших господину христолюбивому князю Арсению Голенину, и старцу моему Ионе Голове, и старцу Геронтею Рокитину <…>»[726].

---

[725] Цит. по: Древнерусские иноческие уставы. С. 188.

[726] В добавление к упомянутым нужно указать еще несколько рукописей, вложенных Нилом Полевым в Волоколамский монастырь. Во-первых, это список Постнических слов Исаака Сирина, ГИМ, Епарх. № 320, в котором первый лист утрачен. См.: Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 342. Н.П. Лихачев, однако, еще видел утраченный лист и привел часть вкладной записи Нила Полева, которая позволяет отнести создание рукописи к 1512 – 1513 гг.; см.: *Лихачев Н.П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1: Исследование и описание филиграней. С. 136–137. Во-вторых, это сборник житий и поучений ГЛМ № 125. Рукопись «принадлежит к комплекту Четьих миней, созданных преп. Нилом Сорским, была привезена с Белаозера старцем Нилом Полевым и дана им вкладом в в Иосифо-

Формуляры вкладных записей идентичны, за одним небольшим отличием: о рукописях Волок. № 39 и Волок. № 630 сказано, что они были «написаны» в 1513/1514 гг., а о сборниках Солов. № 326/346 и Волок. № 507 – что в 1513/1514 гг. они были «даны» в монастырь. Логичен вывод, что между тем, как соответствующие рукописи были написаны, и тем моментом, когда они поступили в монастырскую казну, могло пройти какое-то время. Заметим, что три из четырех записей 1513/1514 гг. упоминают среди начальников монастыря тех самых «соборных старцев», имена которых, кстати, были названы в послании преподобного Иосифа Василию III 1507 г. Именно эти старцы могли управлять монастырем в то время, когда Иосиф был уже серьезно болен и не мог выполнять обязанностей настоятеля[727]. Возможно, не случайно Иону Голову Нил Полев называет «старцем своим»: инок Иона волне мог фактически выполнять игуменские обязанности; недаром в послании об изъятии книг старцы пишут об Ионе следующее: «А ты, господине, нам ныне во Иосифово место, мы, господине, тебя держим вместо отца своего Иосифа»[728]. Любопытно также, что вкладная запись, содержащая упоминание игумена Даниила, относится к рукописи Евангелия: нельзя исключить, что написанное в 1513/1514 гг. Евангелие Нил Полев мог хранить для ежедневного келейного чтения, а в момент изъятия книг из келий передал в монастырскую казну. Таким образом, утверждение, что Даниил являлся настоятелем Волоцкого монастыря за несколько лет до кончины самого Иосифа Волоцкого, представляется спорным.

Впрочем, А.И. Алексеев, ссылаясь на «Выпись о начале Иосифова монастыря и о игумене Иосифе» (РГБ. Волок. № 564. Лл. 73–73об.), составленную в начале 90-х гг. XVI в., указывает, что до возведения на

Волоколамский монастырь в 1514 г.»; см.: *Морозов Б.Н.* Рукописи Иосифо-Волоколамского монастыря в собрании Государственного литературного музея // История Волоколамского края и перспективы «золотого наследия Руси». Сб. докладов научно-практической конференции. М., 1999. С. 67–68. Описание сборника см.: *Клосс Б.М.* Нил Сорский и Нил Полев. С. 167. Примеч. 48.

[727] Об этом сообщает как сам преподобный, так и его агиографы. См.: ВМЧ. Стб. 488 – 489. Житие, написанное неизвестным // ЧОИДР. С. 43; Надгробное слово. С. 176.

[728] *Яцимирский А.И.* Мелкие тексты и заметки. С. 313.

митрополию Даниил игуменствовал на Волоке в течение 11 лет[729]. Но анализ статьи позволяет все же предложить несколько иные выводы касательно ее указания на срок игуменства Даниила.

Здесь следует обратить внимание на часть статьи, посвященную игуменству Иосифа: она содержит указание, что Волоцкая обитель была основана «лета 6987», в 1479 г., а сам Иосиф «поживе в ней до преставления своего на игуменстве лет 36», то есть по 1515 г.[730] Далее следует запись о Данииле, который «поживе на игуменстве 11 лет и потом возведен бысть на великий престол русские митрополии». Дата хиротонии Даниила известна из летописей – 27 февраля 1522 г.[731], соответственно, на игуменство он должен был быть избран 1511/1512 гг. Но еще в мае 1515 г. Иосиф был настоятелем на Волоке. Получается, что в течение 1511/1512 – 1515 гг. в Успенском Волоцком монастыре было два игумена. В принципе, Иосифов Устав пространной редакции предусматривал подобную ситуацию: «Великий убо Василие повелевает двема настоятелем быти, един болший, а другой менший, яко да помогает менший болшему во всем, или в отхожении, или в немощах»[732]. С другой стороны, неизвестно, насколько и какие принципы Устава находили применение на практике. Достоверность «Выписи» как источника может быть проверена исходя из информации, которую она дает о последующих настоятелях Волоцкого монастыря.

---

[729] *Алексеев А.И.* Иосиф (Санин), прп. С. 565.

[730] Датировка «Выписи» совпадает с датировками Жития Иосифа (Житие, составленное Саввою. С. 65), Надгробного слова (Надгробное слово. С. 176) и летописчика Волоколамского монастыря (*Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 184–186).

[731] Вокресенская летопись. С. 269; ПСРЛ. Т. XIII. Ч. 1: Никоновская летопись. СПб., 1904. С. 43.

[732] Древнерусские иноческие уставы. С. 127–128; ВМЧ. Стб. 582. Рукопись толкового Апостола РГБ, Волок. № 427 на лл. 431об.–432 содержит следующую приписку: «В лето 7022 в дни государьства всеа Рускыя земля самодеръжца великаго князя Василиа Ивановича <…> повелением отца моего игумена Иосифа написана бысть книга сиа рукою грешнаго инока Ферапонъта в обители, юже сам създа отец наш Иосиф, иже и глаголется Иосифов манастырь на Волоце на Ламском». Содержание записи, таким образом, также свидетельствует в пользу того, что в 1513/1514 гг. игуменом был старец Иосиф. Отметим также приписку на Евангелии из собрания библиотеки Московского университета, согласно которой рукопись была создана чернецом Даниилом в 1514 г. по благословению игумена Иосифа. Впрочем, эта запись с большой долей вероятности является поддельной. См.: *Кобяк Н.А.* Рукописи Иосифо-Волоцкого монастыря в собрании НБ МГУ: возникновение легенды // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. М., 2017. Сб. 10. С. 65–66.

Вслед за Даниилом выпись упоминает в настоятелях старца Герасима Ленкова, оставившего игуменство два месяца спустя после поставления. Следующим игуменом назван Нифонт Кормилицын, что «был на игуменстве 16 лет и потом ставлен бысть в епискупы на Крутицах, и остави владычество, преставись в обители ж Пречистые Богородицы в Иосифове монастыре» (РГБ. Волок. № 564. Лл. 73 – 73об.).

Разыскания П.М. Строева позволяют представить биографию Нифонта несколько по-иному: в 1522 – 1543 гг. он настоятельствовал на Волоке, в 1543 – 1554 гг. был архимандритом Новоспасского монастыря, а с 11 марта 1554 г. занимал Крутицкую кафедру, пребывая на которой и скончался в 1558 г.[733]. Приведенные сведения приходят с сообщениями «Выписи» в явное противоречие: игуменство Нифонта Кормилицына в Иосифо-Волоцком монастыре продолжалось не 16 лет, а 21 год, после этого он был переведен архимандритом в Новоспасский монастырь и лишь затем возведен на Крутицкую кафедру. Следует признать достоверными сведения «Выписи» лишь об оставлении Нифонтом кафедры и его пребывании на покое в Иосифовом монастыре: в опись монастырских книг внесены сведения о книжном вкладе, который дал «Нифонт, бывшей владыка крутицкий» в 1561 г.[734] В целом, однако, можно констатировать, что датировки «Выписи» выглядят весьма неубедительно: в той части, которая касалась игуменства Иосифа Волоцкого, ее известия вполне достоверны, ибо основаны на сообщениях письменных источников, остальное же, по-видимому, записывалось на основании устной традиции, отсюда – серьезные искажения. На таком фоне сведения об одиннадцатилетнем пребывании Даниила на игуменстве также представляется сомнительным; речь скорее может идти о его избрании и поставлении в игумены незадолго до кончины преподобного Иосифа; и в данном случае показания агиобиографий первого волоцкого игумена, безусловно, представляются более адекватными.

---

[733] *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей. Стб. 182, 142, 1034.
[734] Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. С. 39.

6.4 Выводы. Сообщения главных источников об избрании Даниила в настоятели Волоцкого монастыря в целом отражают ход событий: скорее всего, будущий московский митрополит был поставлен в игумены еще при жизни основателя обители, но едва ли ранее 17 мая 1515 г., даты составления меновой грамоты, где в качестве игумена указан Иосиф Волоцкий. Воля великого князя, видимо, сыграла при избрании Даниила решающую роль. Участие в этих событиях Иосифа Волоцкого в том виде, каким оно изображено в житиях, представляется довольно близким к действительности. Выбор Василия III осуществился вполне в рамках Иосифова послания и духовной грамоты 1507 г.: игуменом стал постриженик волоцкого монастыря, на чем и настаивал преподобный Иосиф. Не исключено, что между наречением и поставлением Даниила в настоятели могло пройти какое-то время, скорее всего, несколько месяцев. Судить о том, как к выбору великого князя отнеслись насельники Волоколамского монастыря, следует с осторожностью: очевидно, деятельность Даниила вызвала возмущение братии позже, уже после кончины основателя обители. Не следует истолковывать свидетельство Саввы Черного о намерении Даниила незадолго до избрания в настоятели Волоцкой обители уйти «во ин монастырь на игуменьство»[735] как явление, характеризующее его не с лучшей стороны[736]. Как показали недавние разыскания А.С. Усачева, такая ситуация не была для волоцких постриженикoв чем-то из ряда вон выходящим: иосифляне, начиная, по-видимому, с брата преподобного Иосифа Вассиана Санина, зачастую перемещались с Волока в иные обители, где занимали места игуменов и архимандритов[737]. Здесь Даниил находится вполне в русле общей тенденции.

[735] ВМЧ. Стб. 491; Житие, составленное Саввою // ЧОЛДП. С. 63.

[736] См.: *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил и его сочинения. С. 121; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике. С. 438. Примеч. 115.

[737] *Усачев А.С.* Когда закончилась «волоколамская гегемония». С. 101–103. Отметим, что выводы исследователя блестяще подтверждаются и свидетельствами Аникиты Льва Филолога, сообщившего, что в Иосифовом монастыре «явишася подвижницы велицы, имеюще разум писаниа, от них же множайшии произведени быша на начальства во иныя обители, не токмо во игумены и архимандриты, но и на епископьскиа престолы възведены быша, явишася им искусном в начальствах преже; тако Иосиф своа ученики въспитоваше учением и напоааше наказованием» (Житие, составленное неизвестным // ЧОИДР. С. 31).

С другой стороны, влияние Василия III, по-видимому, наложило свой отпечаток на настоятельство Даниила в Иосифовом монастыре, о чем агиографы предпочли умолчать. В дальнейшем молодому игумену волей неволей пришлось ориентироваться на великого князя, именно этим вызвано участие Даниила в событиях, связанных с изъятием текстов «Просветителя» из волоколамской библиотеки. О последнем событии распространяется Досифей Топорков, который, однако, вовсе опускает подробности поставления Даниила в игумены. В целом же агиографические тексты, посвященные Иосифу Волоцкому, несмотря на последовательное изложение событий, обнаруживают неполноту в качестве источников по вопросу о игуменском преемстве на Волоке середины 1510-х гг.

Заключение

Рассмотрев важнейшие сюжеты, касающиеся истории раннего иосифлянства в агиографических сочинениях об Иосифе Волоцком, необходимо отметить следующее.

Обращение к тексту минейного Жития, написанного Саввой Черным, позволяет с большой долей уверенности признать его отнюдь не первым по времени возникновения агиографическим памятником, рассказывающим о волоцком игумене. Однако относительно позднее (1545 – 1546 гг.) происхождение едва ли серьезно влияет на содержание источника: среди прочих агиографических сочинений он является наиболее информативным. Не сказалось на содержании памятника и относительно позднее, после 9 мая 1506 г., появление Саввы Черного в Волоколамском монастыре. Житие содержит уникальные известия, такие как сообщение о двукратном посещении Иосифом Волоцким Саввина Тверского монастыря, которое проливает свет на историю этой обители и вопрос о ее основателе Савве Бороздине, или сведения о посредничестве волоцких старцев в примирении великого князя Василия III и его брата удельного князя Юрия Дмитровского. Довольно подробно

останавливается Савва Черный на всерьез волновавшем иосифлян сюжете о конфликте Иосифа Волоцкого с Серапионом Новгородским, в повествовании о котором агиограф, хотя в целом повторяет известия из посланий старца Иосифа, тем не менее, добавляет отдельные моменты, такие как упоминание о миссии старца Игнатия Огорельцева, которые могут быть признаны уникальными. Все это вполне может свидетельствовать о хорошей информированности агиографа, которому, по всей видимости, удавалось получать соответствующую информацию из первых рук, а некоторые события разворачивались непосредственно у него на глазах. С другой стороны, известия Саввы Черного о борьбе с ересью «жидовствующих» и, в меньшей степени, рассказ об избрании Даниила преемником Иосифа Волоцкого, безусловно, несвободны от стремления подретушировать отдельные моменты, связанные с деятельностью старца Иосифа и историей основанного им монастыря. В случае с рассказом о еретиках Савва Черный, во-первых, стремился всячески подчеркнуть решающее значение Иосифа Волоцкого в победе над еретиками и, вероятно, это стало причиной сведения известий о соборах 1490 и 1504 гг., которыми агиограф наверняка обладал, в рассказ о едином соборе с участием и великого князя Василия Ивановича, и Иосифа Волоцкий, и архиепископа Геннадия Новгородского. Велика вероятность того, что этот прием Савва Черный вынужден был использовать для того, чтобы скрыть довольно позднее – не раньше 1492 – 1493 гг. – вступление Иосифа Волоцкого в противоборство с «жидовствующими» и тот факт, что в соборном суде 1490 г. над еретиками он не принимал участия. Во-вторых, для Саввы Черного характерно подчеркивание инициатив и последовательности великокняжеской власти в деле искоренения ереси, что, вероятно, также не совсем соответствовало реальному положению вещей, во всяком случае, Иосифу Волоцкому, очевидно, пришлось приложить немало усилий, чтобы убедить великого князя в необходимости казни и заточения еретиков, у которых в великокняжеском окружении нашлось немало печальников. В случае с поставлением на игуменство Даниила Савва Черный, по-видимому,

наоборот сделал все, чтобы скрыть участие в этом деле Василия III, которому как раз на руку была сговорчивость Даниила. Нельзя исключить возможности, что преподнося избрание Даниила Рязанца как инициативу братии – точнее, соборных старцев – агиограф попытался затушевать противоречия внутри волоколамской монашеской корпорации, которые дали о себе знать во время игуменства Даниила.

Тем не менее, несмотря на все противоречия в известиях минейного Жития, необходимо сделать вывод о его важном значении в освещении истории раннего иосифлянства и о почти исчерпывающей полноте изображения событий.

Иначе обстоит дело с Надгробным словом Иосифу Волоцкому. По всей вероятности, сочинение Досифея Топоркова было первым по времени создания агиографическим памятником (1520-ые гг.), посвященным игумену монастыря на Волоке. Досифей, будучи близким родственником Иосифа, очевидно, принял постриг в основанной своим дядей обители довольно рано, около 1486 г., когда участвовал в росписи первого каменного монастырского храма. Поэтому многие свидетельства Надгробного слова основаны если не на воспоминаниях самого агиографа, то на тех рассказах, которые довелось услышать от участников описываемых им событий. Возможно, к числу этих известий относится сообщение Досифея Топоркова о благословении старца Пафнутия как одной из главных причин ухода Иосифа из Боровского монастыря и основания собственной обители в пределах Волоцкого княжества. К собственным воспоминаниям, очевидно, восходят свидетельства агиографа о событиях, предшествовавших началу борьбы волоцкого игумена с ересью «жидовствующих», в частности, о переписке с архиепископом Геннадием и составлении «Сказания о скончании седьмой тысячи», и о непосредственных причинах открытого противостояния с еретикам, по-видимому, связанных с бытованием «жидовской паскалии», о которой сообщает автор Надгробного слова. Очевидно также, что связи Досифея с иосифлянами не прерывались и после его ухода из Волоколамской обители,

которое произошло при жизни ее основателя. В пользу этого свидетельствуют сообщения Досифея о предсказании Иосифом Волоцким исхода Оршинской битвы и рассказ об изъятии книг из монастырской библиотеки. Заметим, однако, что известия Надгробного слова, будучи безусловно оригинальными и весьма информативными, тем не менее, фрагментарны. Фактически цельной картины деятельности Иосифа Волоцкого и его сподвижников Досифей Топорков не дает, сосредотачивая свое внимание на отдельных моментах. В этом отношении Надгробное слово по своей структуре обнаруживает близость к Волоколамскому патерику – еще одному творению Досифея, состоящему из разрозненных и мало связанных друг с другом повестей. Все это, однако, нисколько не умоляет значения литературных трудов Досифея Топоркова как источников по истории раннего иосифлянства; очевидно, это было ясно даже его современникам, во всяком случае, есть основания полагать, что Савва Черный использовал некоторые сообщения Надгробного слова и Волоколамского патерика в работе над минейным Житием Иосифа Волоцкого.

И, наконец, третий из рассмотренных памятников обнаруживает абсолютную непохожесть на два предыдущих. Будучи созданным маститым агиографом, не имевшим отношения к иосифлянской монашеской корпорации, на основе свидетельств волоколамских постриженикoв, из которых, безусловно, выделяется связанный с монастырским хозяйством инок Селифонт, Житие Иосифа Волоцкого, принадлежащее перу «неизвестного», представляет собой весьма важный источник по истории раннего иосифлянства. Судить о времени оставления памятника, равно как и о личности агиографа приходится в большей степени гипотетически; но как было показано, возможно, Житие было написано в самом начале 1530-х гг. сербским монахом Аникитой Львом Филологом, проживавшим в то время в пределах Московской Руси. Не смотря на это, агиограф обнаруживает весьма хорошую осведомленность об отдельных моментах деятельности Иосифа Волоцкого и его постриженикoв: он довольно подробно распространяется об основании Иосифом монастыря на Волоке и предшествующих этому

событиях, о противостоянии с «жидовствующими», о конфликте с князем Федором Борисовичем Волоцким и архиепископом Серапионом, сообщает о связях Иосифова монастыря с князем Юрием Васильевичем Дмитровским и ситуации с поставлением в игумены Иосифова преемника. Впрочем, несмотря на полноту изложения событий, для Филологова Жития характерна весьма примечательная тенденция, которая, безусловно, снижает его ценность в качестве источника по истории раннего иосифлянства. Зачастую, сообщая о событиях, достоверность которых не вызывает сомнений, Аникита Лев Филолог переосмысливает их в собственном ключе, из-за чего суть происходящего оказывается искаженной. Так, главную инициативу основания Волоколамского монастыря агиограф склонен приписывать князю Борису Васильевичу. Рассказывая о непростых взаимоотношениях Иосифа Волоцкого с князем Федором Борисовичем и последующей распре с архиепископом Серапионом, Филолог сосредотачивает внимание преимущественно на конфликте обители с удельным князем и даже исчерпание конфликта привязывает к примирению игумена Иосифа не с бывшим архиепископом, а с Федором Борисовичем Волоцким. В повествовании об избрании игуменом Даниила автор Жития указывает на главную роль в этом деле старца Иосифа, хотя в составленном последним Уставе тот выказывает нежелание назначать себе преемника. Пожалуй, единственный сюжет, где Аникита Лев Филолог следует изложению событий, намеченному самим Иосифом Волоцким – это рассказ о борьбе с ересью. Однако агиограф сообщает о единственном соборе на еретиков, в котором принимают главные обличители «жидовствующих» – Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский, чего на самом деле не могло быть в действительности. Вероятно, агиограф, получая от своего информатора те или иные сведения об истории раннего иосифлянства, не всегда был в курсе подробностей тех событий, о которых ему предстояло писать. В этом случае он ориентировался в первую очередь на свои представления о том, как должно было быть. Несмотря на все это, Житие, составленное Аникитой Львом Филологом, представляет собой выдающийся памятник средневековой

агиографической письменности. Не лишен он и уникальных известий, в первую очередь, рассказа об участии Иосифа Волоцкого в соборных заседаниях 1503 г. по вопросу о монастырском землевладении. Правда, известия о соборе 1503 г. также могут представлять переосмысление агиографом реальных событий, ведь, как было показано в исследовании, рассказ о соборе обнаруживает связь с рассказом о князе Борисе Васильевиче как ктиторе обители на Волоке, а главный довод в пользу монастырского землевладения Филолог видит как раз в необходимости наделения монастырей землей их основателями. Поэтому сочинение Аникиты Льва Филолога, будучи информативным источником по истории раннего иосифлянства, тем не менее, требует изрядно усилий для отделения реальных событий от их интерпретаций агиографом.

В целом же значение агиографических сочинений, посвященных Иосифу Волоцкому, как источников по начальной истории основанного им направления не следует недооценивать: несмотря на отдельные спорные моменты, эти памятники при внесении их известий в общий контекст знаний об эпохе, оказываются весьма информативными историческими источниками.

Библиография

Источники

1. Рукописи (указаны рукописи, просмотренные автором de visu):

РГБ. Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря (Волок.), фонд 113:

№ 39, Евангелие-тетр, 1514 г.

№ 427, Апостол токовый, 1514 г.

№ 437, сборник-конволют из двух рукописей, конец XV в.

№ 505, сборник-конволют из четырех рукописей, XV – XVI вв.

№ 507, сборник, 1514 г.

№ 515, сборник, XVI в.

№ 530, сборник, 1550-е – 1560-е гг.

№ 535, сборник, первая половина XVI в.

№ 577, сборник, XVI в.

№ 564, сборник-конволют из девяти рукописей, вторая половина XVI в.

№ 597, минея за апрель, конец XV – начала XVI вв.

№ 630, сборник житий, 1514 г.

№ 638, жития святых с прибавлениями, XVI в.

№ 640, жития святых, конволют из четырех рукописей, XVI в.

№ 657, сборник, 1487 г.

№ 659, сборник, не ранее 1528 г.

Фундаментальное собрание Московской духовной академии (МДА), ф. 173.I

№ 15, толковый Апокалипсис с прибавлениями, первая половина XVII в.

2. Опубликованные источники:

1. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким / Подгот. К.И. Невоструев // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1865. Кн. 2. Приложения. С. 1–76.

2. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным / Подгот. К.И. Невоструев // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1865. Кн. 2. Приложения. С. 77–152.

3. Надгробное слово преподобному Иосифу Волоколамскому ученика и сродника его инока Досифея Топоркова / Подготовил К.И. Невоструев // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1865. Кн. 2. Приложения. С. 153–180.

4. Житие и пребывание вкратце преподобного отца нашего игумена Иосифа, града Волока Ламского // Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1 – 13. М., 1868. Стб. 453–615.

5. Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным / С предисловием С.А. Белокурова // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1903. Кн. 3. Отд. II. С. 1–47.

***

6. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. СПб., 1841. Т. I: 1334 – 1598.

7. Акты феодального землевладения и хозяйства. М., 1956. Ч. II.

8. *Анхимюк Ю. В.* «Слово на списание Иосифа» – памятник раннего нестяжательства // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1990. Вып. 49. С. 115–146.

9. *Баранов К.В.* Новые акты Иосифо-Волоколамского монастыря конца XV – начала XVII веков // Русский дипломатарий. М., 1998. Вып. 4. С. 22–35.

10. *Бегунов Ю.К.* «Слово иное» – новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением церкви // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. С. 351–364.

11. *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. I.

12. Волоколамский патерик // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Иосифо-Волоколамский патерик / Издание подготовили Л.А. Ольшевская и В.Н. Травников. М., 1999. С. 81–106.

13. *Демкова Н.С.* Духовная грамота волоколамского книжника XVI в. Евфимия Туроква // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 342–356.

13. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссиею. СПб., 1848. Ч. I.

14. Древнерусские иноческие уставы / Сост. Т.В. Суздальцева. М., 2001.

15. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV – XVI вв. М.; Л., 1950.

16. Житие Кирилла Белозерского // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартининан Белозерские / Издание подготовили Г.М. Прохоров, Е.Г. Водолазкин и Е.Э. Шевченко. СПб., 1993. С. 50–167.

17. Житие Кассиана Босого // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Иосифо-Волоколамский патерик / Издание подготовили Л.А. Ольшевская и В.Н. Травников. М., 1999. С. 213–217.

18. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным / Издание и вступительная статья А.П. Кадлубовского // Сборник Историко-филологического общества при институте князя Безбородко в Нежине. Нежин, 1899. Т. II. С. 98–149.

19. Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких и Похвальные слова в память их // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. 1859. Ч. 2. С. 211–240, 347–368, 471–511; Ч. 3. С. 96–118, 197–216, 302–314.

20. Записка Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского // *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. Приложения. С. 439–453.

21. *Зимин А.А.* Переписка старцев Иосифо-Волоколамского монастыря с Василием III // Лингвистическое источниковедение. М., 1963. С. 131–139.

22. Иоасафовская летопись / Под редакцией А.А. Зимина. М., 1956.

23. *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI вв. М.; Л., 1955. Приложения. С. 256–523.

24. *Леонид, еп. Дмитровский.* Выписка из «Обихода» Волоколамского Иосифова монастыря конца XVI века о дачах в него для поминовения по умершим // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1863. Книга 4. Отд. V. С. 3–8.

25. Материалы из истории древнерусской покаянной дисциплины: (Тексты и заметки) // *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник: Исследование из истории церковного быта. М., 1913. С. 1–461.

26. *Моисеева Г.Н.* Житие Новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 147–165.

27. *Никольский Н.К.* Правая грамота митрополита Геронтия // Памятники древней письменности. 1895. Вып. CXI. С. 51–64.

28. От Житиа преподобнаго отца Савы, иже над Вишерою рекою жившаго // Великие Минеи Четии. Октябрь. Дни 1 – 3. СПб., 1970. Стб. 25–39.

29. Послания Иосифа Волоцкого / Подготовка текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959.

30. *Плигузов А.И.* Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники. 1984. М., 1984. С. 174–186.

31. Просветитель. Изд. 3-е. Казань, 1896.

32. ПСРЛ. Т. IV: Новгородская четвертая летопись. СПб., 1848.

33. ПСРЛ. Т. V: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851.

34. ПСРЛ. Т. VI: Софийские летописи. СПб., 1853.

35. ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2: Софийская вторая летопись. М., 2001.

36. ПСРЛ. Т. VIII: Воскресенская летопись. СПб., 1859.

37. ПСРЛ. Т. XIII. Ч. 1: Никоновская летопись. СПб., 1904.

38. ПСРЛ. Т. XVIII: Симеоновская летопись. СПб., 1913.

39. ПСРЛ. Т. XXII. Ч. 1: Хронограф редакции 1512 г. СПб., 1911.

40. ПСРЛ. Т. XXIV: Типографская летопись. Пг., 1921.

41. ПСРЛ. Т. XXVIII: Летописный свод 1518 г. М., 1963.

42. Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. VI.

43. Русская историческая библиотека. Пг., 1915. Т. XXXII.

44. Русский феодальный архив. М., 1987. Ч. III.

45. Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479 – 1510-ые годы) / Подгот. текста и исслед. Т. И. Шабловой. СПб., 2004.

46. *Сперанский М.Н.* Псалтирь жидовствующих в переводе Феодора Еврея // Чтения в обществе истории и древностей Российских. М., 1907. Кн. 2 (221). Разд. 2. С. 7–72.

47. Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Издание подготовил Н.Н. Покровский. М., 1971.

48. *Титов А.А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахромееву. М., 1906. Вып. пятый. Приложения. С. 1–79.

49. Успенский сборник XII – XIII вв. / Издание подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. М., 1971.

50. *Филимонов Г.Д.* Очерки русской христианской иконографии. 1. София Премудрость Божия // Вестник общества древнерусского искусства. 1874. 1 – 3. Материалы. С. 1–5.

51. Энциклопедия русского игумена XIV – XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского. СПб., 2003.

52. *Яцимирский А.И.* Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. XLVI // Известия отделения русского языка и литературы Академии наук. 1906. Т. 11. Кн. 2. С. 312–315.

Литература

1. *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. М., 2014.

2. *Алексеев А.И.* Иосиф Санин, прп. // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. XXV. С. 559–577.

3. *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002.

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

5. *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.

6. *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882.

7. *Бахтин М.М.* <Автор и герой в эстетической деятельности> // *Он же.* Собрание сочинений. Т. I: Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 69–263.

8. *Бегунов Ю.К.* Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 214–224.

9. *Бегунов Ю.К.* Три описания весны (Григорий Низианзин, Кирилл Туровский, Лев Аникита Филолог) // Зборник историје језика и књижевности. Београд, 1976. Књига 10. С. 269–281.

10. *Белов Н.В.* Иосиф Волоцкий и Оршанская битва 1514 г. // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. СПб., 2017. Вып. 8. С. 367–383.

11. *Белякова Е.В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства о еретиках на русскую правовую традицию (от Средневековья к Новому времени) // Миграции. Формирование Российского государства: Материалы международных семинаров исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». М., 2015. С. 198–216.

12. *Бобров А.Г.* Ранний период биографии князя Ивана Дмитриевича, священноинока Ефросина Белозерского: (Опыт реконструкции) // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2008. С. 94–172.

13. *Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV – XVI веках (по «житиям святых»). М., 1966.

14. *Буланин Д.М.* Афон в древнерусской книжности до конца XVI в.: (Из истории образа по памятникам, учтенным в «Словаре книжников и книжности Древней Руси, а также пропущенным при его подготовке) // СККДР. Вып. 2. Ч. 3. СПб., 2012. С. 427–634.

15. *Буланин Д.М.* Даниил // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 182–185.

16. *Булгаков Н.А.* Преподобный Иосиф Волоколамский: Церковно-историческое исследование. СПб., 1865.

17. *Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006.

18. *Вздорнов Г.И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV – XV вв. // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. II. Кн. 1. С. 919–952.

19. *Витлин В.Э.* Конфликт в русской церкви в 1507 – 1509 гг. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. 2011. № 4. С. 67–73.

20. *Гадалова Г.С.* Сказание об обретении мощей преподобного Макария Калязинского: исследование и тексты // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. II. С. 43–75.

21. *Гардзанити М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М., 2014.

22. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1997. Т. II. Первая половина. М., 1997.

23. *Горский А.А., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Отд. III. Ч. 1.

24. *Давиденко Д.Г.* Монастыри-архимандритии в городах Северо-Восточной и Северо-Западной Руси в XIV – XV вв. // Средневековая Русь. М., 2012. Вып. 10. С. 248–331.

25. *Дайкстра Т.* Иноческие имена в Московской Руси и проблема идентификации их обладателей (на материале источников Иосифо-

Волоколамского монастыря, 1479 – 1607) // Именослов. Историческая семантика имени. М., 2007. Вып. 2. С. 238–298.

26. *Дмитриев Л.А.* Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 59–64.

27. *Дмитриева Р.П.* Вассиан Кошка // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 119–120.

28. *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 202–230.

29. *Дмитриева Р.П.* Досифей Топорков (Вощечников) // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 201–203.

30. *Дмитриева Р.П.* Житие новгородского архиепископа Серапиона как публицистическое произведение // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 364–374.

31. *Дмитриева Р.П.* Иоасаф Скрипицын – книжник и библиофил XVI в. // Книжные центры Древней Руси XI – XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 300–312.

32. *Дмитриева Р.П.* К вопросу о литературной деятельности Льва Филолога // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 64– 68.

33. *Довнар-Запольский В.М.* Московские гуманисты и обскуранты XVI века // Москва в ее прошлом и настоящем. Б. м., 1909. Вып. 2. С. 22–57.

34. *Дронов И.Е.* Боролся ли Иосиф Волоцкий с еретиками? Домыслы и догадки как «исторический источник» // Высшее образование для XXI века: Доклады и материалы XIII международной научной конференции. М., 2016. С. 28–38.

35. *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. Изд. 2-е. СПб., 1827.

36. *Елисеев Г.А.* Антиеретические православные сочинения конца XV – начала XVI века и влияние на них древнерусских апокрифических книг //

Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). М., 1996. С. 75–97.

37. *Живов В.М.* История русского права как лингвосемиотическая проблема // *Он же.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 187–305.

38. *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.

39. *Жмакин В.И.* Нил Полев // Журнал министерства народного просвещения. 1881. Ч. CCVI. С. 185–199.

40. *Зеленина Г.С.* Сефардская мудрствующие, фантомная ересь и слава шпанского короля // Ab Imperio. 2008. № 3. С. 97–130.

41. *Зверинский В.В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 2015. Кн. I – III.

42. *Зимин А.А.* Зарождение земских соборов // Вопросы историографии и источниковедения (Ученые записки Казанского педагогического института. Вып. LXXI) . Казань. 1969. Сб. VI. С. 5–22.

43. *Зимин А.А.* Княжеские духовные грамоты начала XVI века // Исторические записки. М., 1948. Вып. 27. С. 266–290.

44. *Зимин А.А.* Краткие летописцы XV – XVI вв. // Исторический архив. М.; Л., 1950. Вып. V. С. 3–39.

45. *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV – XVI в.). М., 1977.

46. *Зимин А.А.* Новгород и Волоколамск в XI – XV веках // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1961. Вып. 10. С. 97–116.

47. *Зимин А.А.* О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 159–177.

48. *Иванов С.В.* Кто был автором анонимного Жития Иосифа Волоцкого? // Богословский вестник. 1915. Т. 3. Сентябрь. С. 173–190.

49. *Ильинский М.Ф.* Митрополит Зосима и дьяк Федор Курицын // Богословский вестник. 1905. Т. 3. Октябрь. С. 212–235.

50. *Иоанн (Кологривов), иеромонах.* Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.

51. *Кадлубовский А.П.* Очерки истории древнерусской литературы житий святых. 4. Легендарные рассказы Волоколамского патерика // Русский филологический вестник. 1901. № 1 – 2. С. 35–70.

52. *Кадлубовский А.П.* Очерки истории древнерусской литературы житий святых. 5. Русские жития XV – XVI вв. и современные им направления русской религиозной мысли // Русский филологический вестник. 1901. № 3 – 4. С. 5–128.

53. *Казаков А.А.* Об истоках «жидовской» ереси в Новгороде конца XV века (некоторые свидетельства архиепископа Геннадия Новгородского) // Историческая психология и социология истории. 2017. № 1. С. 81–94.

54. *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.

55. *Казакова Н.А.* Книгописная деятельность и общественно политические взгляды Гурия Тушина // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 169–200.

56. *Казакова Н.А.* Крестьянская тема в памятнике житийной литературы XVI в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. С. 241–246.

57. *Казакова Н.А.* Сведения об иконах Андрея Рублева, находившихся в Волоколамском монастыре в XVI в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 310–311.

58. *Казанский П.С.* Преподобный Иосиф Волоколамский / Из Прибавлений к изданию Св. отец в русском переводе. М., 1847.

59. *Каштанов С.М.* Из истории последних уделов // Труды историко-архивного института. М., 1957. Т. 10. С. 275–302.

60. *Каштанов С.М.* Монастырский иммунитет в Дмитровском уделе, 1504 – 1533 гг. // Вопросы социально-экономической истории и источниковедения периода феодализма в России. М., 1961. С. 25–29.

61. *Каштанов С.М.* Церковная юрисдикция в конце XIV – начале XVI вв. // Церковь, общество, государство в феодальной России. М., 1990. С. 153–165.

62. *Кириллин В.М.* «Отвещание любозазорным» преподобного Иосифа Волоцкого: размышления в лицах как авторская самохарактеристика // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. М., 2011. С. 156–183.

63. *Клосс Б.М.* Иосифо-Волоколамский монастырь и летописание конца XV – первой половины XVI в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1974. Вып. VI. С. 107–125.

64. *Клосс Б.М.* Неизвестное послание Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 350–352.

65. *Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи XVI – XVII веков. М., 1980.

66. *Клосс Б.М.* Нил Сорский и Нил Полев – «списатели книг» // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1974. Сб. второй. С. 150–167.

67. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989.

68. Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991.

69. *Кобрин В.Б.* Материалы генеалогии княжеско-боярской аристократии XV – XVI вв. М., 1995.

70. *Кобрин В.Б.* Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227–239.

71. *Кобяк Н.А.* Рукописи Иосифо-Волоцкого монастыря в собрании НБ МГУ: возникновение легенды // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. М., 2017. Сб. 10. С. 60–73.

72. *Комочев Н.А.* Жалованные грамоты великого князя Василия III Волокламскому Воскресенскому собору 1514 – 1516 гг. // Исторический архив. 2011. № 4. С. 188–198.

73. *Корогодина М.В.* Какие правила вывез со Святой Горы тверской инок Савва? // Афон и славянский мир. Св. Гора Афон, 2014. Сб. 1: Материалы

международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. С. 262–266.

74. *Костомаров Н.И.* Рецензия на книгу И. Хрущева // Вестник Европы. 1868. Апрель. С. 958–976.

75. *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы: История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М., 2015.

76. *Кузьмин А.В., Турилов А.А.* Герасим Черный // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 184.

77. *Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк русской дипломатики частных актов. СПб., 2007.

78. *Левичкин А.Н.* Неизвестный памятник новгородской письменности конца XV – начала XVI века (словарь к Геннадиевской Библии) // Севернорусские говоры: Межвузовский сборник. СПб., 2014. Вып. 13. С. 265–336.

79. *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Из наблюдений над термином *сноха* в древнерусских текстах // Славяноведение. 2017. № 2. С. 85–95.

80. *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Смерть в Чернигове: духовная грамота митрополита Киевского Константина // *Они же.* Траектория традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XII века. М., 2010. С. 80–137.

81. *Лифшиц А.Л.* Житие Иродиона Илоезерского: Агиография Белозерского уезда XVI – XVII вв. М., 2017.

82. *Лихачев Н.П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1: Исследование и описание филиграней.

83. *Лихачев Н.П.* Разрядные дьяки XVI века. СПб., 1888.

84. *Лурье Я.С.* Вассиан Санин // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 125–126.

85. *Лурье Я.С.* Житие Иосифа Волоцкого // СККДР. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 273–276.

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

87. *Майков Л.Н.* Последние труды // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1900. Т. V. Кн. 2. С. 371–392.

88. *Макарий (Веретенников), архимандрит, Флоря Б.Н.* Даниил // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XIV. С. 66–72.

89. *Мельник А.Г.* Практика почитания преподобного Иосифа Волоцкого // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2012. Вып. 5. С. 125–135.

90. *Меняйло В.* Иконы «Рублева письма» в Иосифо-Волоколамском монастыре // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 231–239.

91. *Минеева С.В.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI – XVIII вв.). М., 2001. Т. 1.

92. *Митрофан (Баданин), игум.* Проблема достоверности средневекового агиографического материала на примере житий святых Кольского севера // Прославление и почитание святых: Материалы XVII Международных Рождественских чтений. М., 2009. С. 33–42.

93. *Морозов Б.Н.* Рукописи Иосифо-Волоколамского монастыря в собрании Государственного литературного музея // История Волоколамского края и перспективы «золотого наследия Руси». Сб. докладов научно-практической конференции. М., 1999. С. 67–73.

94. *Морозова Л.Е.* Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990.

95. *Мусин А.Е.* Загадки дома Святой Софии: Церковь Великого Новгорода в X – XVI вв. СПб., 2017.

96. *Невоструев К.И.* Рассмотрение книги И. Хрущева // Отчет о двенадцатом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1870. С. 84–186.

97. *Николаева Т.В.* О некоторых волоколамских древностях // Древнерусское искусство: Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств. XIV – XVI вв. М., 1970. С. 365–385.

98. *Никольский К.Т.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. СПб., 1879.

99. *Ольшевская Л.А.* Досифей Топорков: (Опыт реконструкции биографии писателя на основе документальных и литературных источников XV – XVI вв.) // Факт, домысел, вымысел в литературе: Межвузовский сборник научных трудов. Иваново, 1987. С. 38–52.

100. *Ольшевская Л.А.* История создания Волоколамского патерика, описание его редакций и списков // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Иосифо-Волоколамский патерик / Издание подготовили Л.А. Ольшевская и В.Н. Травников. М., 1999. С. 316–350.

101. *Пигин А.В.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 225–292.

102. *Плигузов А.И.* Вторая редакция минейного Жития Иосифа Волоцкого // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода: Сборник статей. М., 1984. С. 29–55.

103. *Плигузов А.И.* «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография: Сборник статей. М., 1993. С. 90–139.

104. *Плиузов А.И.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002.

105. *Плигузов А.И.* «Соборный ответ 1503 г.» // *Он же.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. Приложения. С. 330–386.

106. *Плигузов А.И.* «Трактат о неприкосновенности церковных и монастырских и монастырских имуществ» // *Он же.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. Приложения. М., 2002. С. 295–304.

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

108. *Плюханова М.Б.* О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI в. // Лотмановский сборник. М., 1997. Вып. 2. С. 483–510.

109. *Плюханова М.Б.* Стихи о Софее в Стишном прологе из Папского института в Риме // Slověne=Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2015. № 1. С. 377–393.

110. *Попов Н.П.* Саввино Житие Иосифа Волоцкого в переделке XVI в. // Библиографическая летопись. М., 1914. Вып. I. С. 59–71.

111. *Попов Н.П.* Иосифово сказание об ереси жидовствующих по списку Великих Миней // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1913. Т. 18. Ч. 1. С. 173–197.

112. *Попова Т.В.* К вопросу о «редакциях» Жития Иосифа Волоцкого // Вестник архивиста. 2001. № 6 (66). С. 251–264; 2002. № 2 (67). С. 122–131; 2002. № 2 (68). С. 138–147.

113. *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники. СПб., 2002.

114. *Рудаков А.П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997.

115. *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–450.

116. *Руди Т.Р.* Об одном мотиве житий преподобных («Вселение в пустыню») // От Средневековья к Новому времени: Сборник статей в честь О.А. Белобровой. М., 2006. С. 15–36.

117. *Сазонов С.В.* Еще один центр распространения ереси «жидовствующих» // История и культура Ростовской земли. 1990. Ростов, 1991. С. 15–16.

118. *Святский Д.О.* Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV в. // *Он же.* Астрономия Древней Руси. М., 2007. С. 384–399.

119. *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф // Известия Академии наук. Серия VII. Л., 1929. № 9. С. 755–773.

120. *Седельников А.Д.* К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. Л., 1926. Т. 30. С. 205–225.

121. *Седельников А.Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды комиссии по древнерусской литературе Академии наук. Л., 1932. Т. I. Л., 1932. С. 33–57.

122. *Семенченко Г.В.* Византийское право и оформление русских завещаний XIV – XV вв. // Византийский временник. М., 1986. Т. 46. С. 164–173.

123. *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008.

124. *Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

125. *Смирнов И.М.* Материалы для характеристики книжной деятельности всероссийского митрополита Макария // Богословский вестник. 1916. Т. 2. Май. С. 163–189.

126. *Смирнов И.М.* Синайский патерик в древнеславянском переводе. Сергиев Посад. 1917. Ч. I – II.

127. *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник: Исследования из истории церковного быта. М., 1913.

128. *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV – XVII веков: Библиографические материалы. V. Литература жидовствующих // Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1903. Т. 74. С. 396–436.

129. *Соколов Пл.* Церковно-имущественное право в греко-римской империи. Новгород, 1896.

130. *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI – XVII веках. М., 2002.

131. *Строев П.М.* Библиологический словарь и черновые к нему материалы / Под редакцией академика А.Ф. Бычкова. СПб., 1882.

132. *Строев П.М.* Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввино-Сторожевского и Пафнутиева-Боровского. СПб., 1891.

133. *Строев П.М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. М., 2007.

134. *Субботин Н.И.* Сведения о Филологе Черноризце, проповеднике XVI века // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. М., 1859. Ч. 18. С. 522–547.

135. *Тихомиров М.Н.* Монастырь-вотчинник XVI в. // *Он же.* Российское государство XV – XVII веков. М., 1973. С. 120–154.

136. *Тихонюк И.А.* Загадка архимандрита Евфимия. К истокам конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. М., 1992. С. 172–176.

137. *Тихонюк И. А.* «Изложение пасхалии» митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII – XVIII вв. М., 1986. С. 45–61.

138. *Троицки С.* Ктиторско право у Византији и у Немањићкој Србији // Глас Српске Академије. CLXVIII. 86. С. 1–55.

139. *Турилов А.А.* Гарун-ар-Рашидовский сюжет в славянских литературах XV – XVI вв. (сербский деспот Стефан Лазаревич и великий князь Московский Иван Данилович Калита) // *Он же*. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 709–713.

140. *Турилов А.А.* Культурные связи Московской Руси и Сербии в XIV – XVI вв. // Москва – Сербия, Белград – Россия: Сборник документов и материалов. Белград; М., 2009. Т. 1: Общественно-политические связи XVI – XVIII вв. С. 78–115.

141. *Усачев А.С.* Волоколамский инок Кассиан Босой (ок. 1439 – 1532) и его современники // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 2(48). С. 61–74.

142. *Усачев А.С.* Когда закончилась «волоколамская гегемония» в Русской Церкви XVI века? // Исторические записки. М., 2014. Вып. 15 (133). С. 151–169.

143. *Усачев А.С.* Почему закончилась «волоколамская гегемония» в Русской Церкви XVI в.? // Российская история. 2017. № 5. С. 97–113.

144. *Успенский Б.А.* Антоний Печерский и начальная история русского монашества (рясофор в Древней Руси) // Slověne=Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2016. № 1. С. 70–113.

145. *Успенский Б.А.* История и семиотика: Восприятие времени как семиотическая проблема // *Успенский Б.А.* Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 9–76.

146. *Успенский Б.А., Успенский Ф.Б.* Иноческие имена на Руси. М.; СПб., 2017.

147. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990.

148. *Федотов С.В.* Книжник Иннокентий Дивный и начало литературной школы монастыря Рождества Богородицы под Боровском // Диалоги со временем. М., 2013. Вып. 43. С. 144–157.

149. *Федотова М.А.* К вопросу о Житии Саввы Вишерского // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 544–560.

150. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. 862 – 1863. Изд. 3-е. СПб., 1884.

151. *Филюшкин А.И.* Василий III. М., 2010.

152. *Флоря Б.Н.* Отношение государства и Церкви у восточных и западных славян (эпоха Средневековья) // *Он же.* Исследования по истории Церкви. М., 2007. С. 5–110.

153. *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские культурные связи в XV – XVI вв. М., 1977.

154. *Хрущев И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868.

155. *Цветков М.А.* Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских Кормчих конца XV – начала XVI вв. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. Вып. 9 (19). С. 176–196.

156. *Чумичева О.В.* Иноверцы или еретики: понятие «жидовская мудрствующие» в полемическом контексте на Руси конца XI – начала XVI в. // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2010. Вып. 14. С. 209–226.

157. *Шевченко Е.Э.* Из истории книжных связей Белозерья и Соловков (Кирилло-Белозерский и Солоцецкий монастыри, Нило-Сорский и Анзерский скиты) // Очерки феодальной России. СПб., 2007. Вып. 11. С. 274–290.

158. *Янин В.Л.* Очерки истории средневекового Новгорода. М., 2013.

159. *Янковский П.И.* Печалование духовенства за опальных в первенствующей церкви греко-римской вообще и в церкви древне-русской по преимуществу // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1876. Книга 1. Отд. I. С. 1–229.

160. *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New-York – Oxford, 1992.

161. *Dykstra T.* Russian Monastic Culture: «Josephism» and Iosifo-Volokolamsk Monastery. 1479 – 1607. Münich, 2006.

162. *Kurz E.* The Lives of Serapion and Iosif as Historical Sources for the Council of 1503 // The Council of 1503: Source Studies and Questions of Ecclesiastical Landowning in Sixteenth-Century Muscovy: A Collection of Seminar Papers. Cambridge, Mass., 1977. P. 94–119.

163. *Ostrowsky D.* Church Polemics and Monastic Land Acquisitions in Sixteenth-Century Muscovy // The Slavonic and East European Review. Vol. 64. № 3. July 1986. P. 355–379.

164. *Pliguzov A.* Archbishop Gennadii and the Heresy of the «Judaizers» // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XVI. 1992. Pp. 269–288.

165. *Szeftel M.* Joseph Volotsky's Political Ideas in a New Historical Perspective // Jahrbrücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge. Bd. 13. H. 1 (April 1965). P. 19–29.

166. *Zuckerman C.* The "Psalter" of Feodor and the Heresy of the "Judaizers" in the Last Quarter of the Fifteenth Century // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XI. № 1/2. June 1987. P. 77–99.

Список сокращений

БАН – Библиотека Академии наук.

ГБЛ – Государственная библиотека имени В.И. Ленина.

ГИМ – Государственный исторический музей.

ГЛМ – Государственный литературный музей.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.

РГБ – Российская государственная библиотека.

РНБ – Российская национальная библиотека.

СККДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси.

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома) Академии наук.